
Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
102. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2018 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Religion und Ökologie**

Mariano Delgado

3 Für eine Spiritualität und Ethik der Genügsamkeit

Hans Kessler

6 »Eritis sicut deus«?
Geschöpflichkeit und öko-soziales Ethos

Othmar Gächter SVD

17 Hindus und ihre Umwelt

Johann Figl

28 Ökologie und Buddhismus

Wolfgang Gantke

41 Religion und Ökologie.
Die ökologische Krise als Thema der Religionen
und der Religionsökologie

Gerhard Kruip

50 *Laudato si'* als Gerechtigkeitsenzyklika –
Sozialethische Perspektiven

Margit Eckholt

62 Schöpfungsspiritualität im Dienst der »großen
Transformation«.
Systematisch-theologische Überlegungen im Ausgang
von *Laudato si'*

Dries Bosschaert

74 »I left Lahore by plane for the Council«:
Mgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. CAP
Conciliar Journal (1962-1965)

	Klaus Vellguth
95	Mission in Europa – ein katholisches Modell
	Paul B. Steffen SVD
104	Die Vernetzung der Pastoralinstitute in Asien – Als Lerngemeinschaft sich den neuen Aufgaben stellen
	FORUM
114	Missionarische Spiritualität
	Michael Meyer
115	Zwischen »Verwurzelung« und »Wagnis«. Aspekte missionarischer Spiritualität
	Cyrrill Schäfer OSB
121	Missionarische Spiritualität aus benediktinischer Perspektive
	Niklaus Kuster OFMCap
132	Universale Geschwisterlichkeit. Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen
	Ulrich Engel OP
137	Mission als Dialog in Richtung Wahrheit. Theologische Reflexionen und praktische Erfahrungen aus dem Dominikanerorden
143	Abschlussarbeiten
150	Buchbesprechungen
160	Anschriften Vorschau

Für eine Spiritualität und Ethik der Genügsamkeit

von Mariano Delgado

In den letzten Jahren wird über Umweltfragen intensiv nachgedacht, und Stichworte wie »Nachhaltigkeit« sind zu ethischen Leitkategorien geworden. Zunehmend wird uns dabei bewusst, dass wir ein »Weltethos«, aber auch eine »Ethik der internationalen Beziehungen« oder des »Weltgemeinwohls« brauchen, um die Umweltprobleme gemeinsam zu meistern. Und ebenso bewusst wird uns dabei, dass wir von einfachen Lösungen Abschied nehmen müssten: Abschied vom Mythos des technischen-technologischen Fortschritts, wonach sich die ökologischen Probleme einfach mit neuen geistreichen Entwicklungen lösen werden, ohne grundlegende Änderungen unserer Lebensweise; Abschied von der *homo-faber*-Mentalität, wonach die Grenzen des technisch Möglichen nur durch seine bloße Machbarkeit und nicht auch durch ethische Bedenken markiert sind; Abschied auch von einem naiven Naturalismus, wonach der Mensch mit jedem seiner Eingriffe in Natur und Umwelt die Harmonie der Schöpfung zerstöre und das weltweite Ökosystem beeinträchtige. In diesem Bereich gibt es im Westen auch Positionen wie den »Antispeziesismus« von Philosophen wie Peter Singer und Tom Regan, die den Primat des Menschlichen in Frage stellen und für Grundrechte der Tiere eintreten; oder den »Antinatalismus« von Philosophen wie David Benatar (*Better Never to Have Been*, 2006), die das Verzichten der menschlichen Gattung auf die Fortpflanzung befürworten, weil menschliches Leben nur »Leiden« bedeute und der Mensch auf die Dauer das Ökosystem der Erde zerstören werde.

Das westliche Natur- und Technikverständnis ist von der Konvergenz des aristotelischen Empirismus und Naturforschungsdranges mit einer bestimmten Interpretation des biblischen Schöpfungsberichtes geprägt. Nach der klassischen Lesart enthält dieser Bericht eine klare Anthropozentrik, indem der Mensch als Abbild Gottes und somit als »Krone der Schöpfung« auch den Auftrag zur Unterwerfung bzw. Nutzung der Erde, d. h. der Natur und der Tierwelt erhält, über die er »herrschen« soll: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. 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« (Gen 1,27-30).

Diese Anthropozentrik war bis zur ökologischen Wende unserer Zeit selbstverständlich. Bartolomé de Las Casas, ein großer Verteidiger der Indianer und Kritiker des Kolonialismus im 16. Jahrhundert, definiert sie zu Beginn der europäischen Expansion so: Den Menschen »ist die Macht über die geschaffenen Dinge gegeben worden, und die Menschen sind hinsichtlich des Gebrauchs und Besitzes Herren über sie geworden«. Freilich wollte Las Casas damals damit betonen, dass dies für alle Menschen gilt, nicht nur für die Europäer, die dabei waren, die Herrschaft über die gesamte Welt für sich zu beanspruchen.

Denn spätestens seit der Renaissance führte die oben genannte Konvergenz zur westlichen Hybris und zu ganz neuen Dimensionen der Ausbeutung der Natur und der außereuropäischen Welt. China und andere große Länder Asiens konnten sich gegen die westliche Kolonialmaschinerie erfolgreich wehren, aber sie übernahmen vielfach und mit

Begeisterung die *homo-faber*-Mentalität und die Anthropozentrik des industriellen, technisch-technologischen Zeitalters – nicht zuletzt weil es mit ihren eigenen religiösen und philosophischen Traditionen konvergiert. Es ist kein Wunder, dass China oder Japan im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu führenden Nationen dieses Zeitalters geworden sind.

Für das Christentum hängen Natur und Kultur oder menschliches Schaffen eng zusammen, weil der Mensch nur durch Kultur, »das heißt durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur, zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangt« (*Gaudium et spes* 53). Aber unterdessen ist im Westen und im Christentum ein neues Bewusstsein entstanden, und die alte Hybris ist einer neuen Nachdenklichkeit gewichen. Dabei werden die negativen Aspekte der utilitaristischen Betrachtung der Natur im technischen Zeitalter auf eine Entfernung des Menschen von der »recht verstandenen« biblischen Anthropozentrik oder vom richtigen Verhältnis von Natur und Kultur zurückgeführt. Der Schöpfungsbericht wird dann im Sinne des heutigen ökologischen Bewusstseins interpretiert als Auftrag Gottes an den Menschen, sich als »Hüter und Bewahrer« der guten, harmonischen Schöpfungsordnung zu verstehen.

Daher spricht Papst Franziskus im Rundschreiben *Laudato si'* (24.05.2015) von einem »fehlgeleiteten Anthropozentrismus«: »Das ist keine korrekte Interpretation der Bibel, wie die Kirche sie versteht. Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird. Es ist wichtig, die biblischen Texte in ihrem Zusammenhang zu lesen, mit einer geeigneten Hermeneutik, und daran zu erinnern, dass sie uns einladen, den Garten der Welt zu ›bebauen‹ und zu ›hüten‹« (LS 67). Und er fügt hinzu: »Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen« (LS 69).

Das ist heute ökumenischer Konsens. Die großen christlichen Kirchen haben also eine Wende vollzogen. Sie unterstützen nicht mehr den westlichen Expansionismus und Technizismus, sondern sie treten für ein neues ökologisches Bewusstsein ein; sie verteidigen nachdrücklich die Einheit der Menschheitsfamilie, und sie betonen, wie Las Casas im 16. Jahrhundert, dass Gott die Erde »dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt hat, ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen« (LS 93).

Bei dieser Wende von der Hybris zur Nachdenklichkeit ist den großen christlichen Kirchen klar, dass es nicht um einen naiven Ökologismus mit radikaler Abkehr von der Technik gehen kann. Die Kirchen nehmen auch Abstand zum »Antispeziesismus« und »Antinatalismus«; und sie mahnen an, wie Benedikt XVI. bei seiner eindrucksvollen Rede im Deutschen Bundestag am 22.11.2011, die »Humanökologie« nicht zu vergessen, denn »auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann«. Den Kirchen geht es um den Abschied von der »großen anthropozentrischen Maßlosigkeit« der Neuzeit, um die Abkehr von der *homo-faber*-Mentalität, um ein »Wachstum mit Mäßigkeit«, um eine »Entschleunigung« oder um einen Abschied von der »Hochgeschwindigkeit« unserer Zeit, von »der ständigen Hast« zu immer Mehr und Mehr, um einen anderen Lebensstil, um eine »Rückkehr zu der Einfachheit« – und nicht zuletzt auch um eine Spiritualität und Ethik der »Genügsamkeit«, wie Papst Franziskus in *Laudato si'* sagt.

Diese Wende ist nicht ein modischer Trend, sondern eine dauerhafte Weichenstellung für eine neue Weltkultur. Man kann durchaus sagen, dass die christlichen Kirchen und Theologen sich in weit größerem Maße zur Umweltdebatte oder zur Debatte über Natur und Technik geäußert haben als die Vertreter anderer Religionen.

Gilt diese Wende auch allgemein für die westliche Welt? Hier muss man feststellen, dass der Westen schlecht platziert ist, um als Lehrmeister des ökologischen Bewusstseins aufzutreten. Es gibt zwar im Westen eine ökologische Bewegung, die zunehmend an Einfluss gewinnt. Aber es herrscht auch weiterhin in Wirtschaft und Industrie eine »instrumentelle Vernunft« (Jürgen Habermas) nach der *homo-faber*-Mentalität, die zum Technizismus und zur hemmungslosen Ausbeutung der Natur führt. Es gibt also eine Diastase oder Kluft zwischen der ethischen Reflexion in Theologie und Philosophie und den wirtschaftlichen Interessen bzw. der praktischen Verweigerung der Bevölkerungsmehrheit zu einem neuen Lebensstil im Sinne der erwähnten Spiritualität und Ethik der »Genügsamkeit«.

◆

»Eritis sicut deus«?

Geschöpflichkeit und öko-soziales Ethos¹

von Hans Kessler

Zusammenfassung

Der Beitrag bringt zuerst vergessene Impulse der biblischen Schöpfungstexte in den Blick und geht auf deren moderne Fehldeutungen zur Legitimation menschlicher Selbstüberhöhung und Naturausbeutung ein. Sodann wird gezeigt, inwiefern die heutige weltweite ökologische Krise eine bewusste Umkehr in allen Bereichen verlangt, in unserem gesamten Lebens- und Wirtschaftsstil. Schließlich wird gefragt, wie es, wenn weithin der persönliche und politische Wille und die Kraft dazu fehlt, dennoch zu wirklicher Umkehr kommen kann, zur not-wendigen Selbstbegrenzung, vom Ego zum Wir.

Schlüsselbegriffe

- Gier
- Selbstüberhöhung
- Expansion und Konsumismus als Kompensation für innere Leere
- Selbstbegrenzung
- Vom Ego zum Wir

Abstract

The article first looks at forgotten impulses in the biblical creation texts and investigates their modern misreading used for legitimizing human self-aggrandizement and exploiting nature. Then it shows to what extent the present world-wide ecological crisis demands a conscious about-face in all areas, in our own lifestyles and our entire economic styles. Finally the author asks how, if the personal and political will and energy to do this are largely lacking, a real reversal can nevertheless take place, a necessary self-limitation, moving from the egoistic »I« to »we«.

Keywords

- Greed
- Self-aggrandizement
- Expansion and consumerism as compensations for interior emptiness
- Self-limitation
- Moving from the egoistic »I« to »we«

Sumario

El artículo trata al comienzo de los impulsos olvidados del relato bíblico de la creación, señalando cómo en la modernidad fueron malinterpretados para legitimar un antropocentrismo excesivo y la explotación de la naturaleza. Después muestra que la actual crisis ecológica de nivel mundial exige una conversión consciente en todos los sentidos, en toda nuestra forma de vida y economía. Finalmente, se pregunta cómo podemos llegar a una conversión real, a la necesaria autolimitación, al paso del yo al nosotros, a pesar de que falte la voluntad personal y política o la fuerza para ello.

Palabras clave

- Codicia
- Autoexaltación
- Expansión y consumismo como compensación para el vacío interior
- Autolimitación
- Del yo al nosotros

1 Wegweisende Impulse der biblischen Schöpfungstexte

Der Obertitel meines Beitrags ist Gen 2-3 entnommen, dem zweiten biblischen Schöpfungstext. Diese sog. Paradieserzählung ist kein Bericht über reale Geschehnisse am Ur-Anfang der Menschheit, sondern sie spricht in starken Symbolen (und psychologisch meisterhaft) von *Grunderfahrungen*, die der Mensch zu allen Zeiten macht.²

Gen 2 sagt, wie der Mensch (Adám = der »Erdling«) eigentlich gemeint ist: nämlich im vertrauten Verhältnis zu Gott, zum Partner und zu den Tieren (die wie er »beseelt« sind³). Er darf alles genießen, darf von allen Bäumen essen, außer vom »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (Gut und Böse ist – wie Himmel und Erde, Tag und Nacht – ein hebräischer Dual, der das Ganze bedeutet). Das heißt: überlegenes Umfassen aller Gegensätze, Allwissenheitswahn, Allmachtswahn, das soll der Mensch sich nicht anmaßen, das wäre todbringend. Vielmehr soll der Mensch seine Endlichkeit (seine Geschöpflichkeit) akzeptieren, als die heilsame Grenze, die ihn über sich *hinaus* verweist: auf den andern Menschen und auf Gott, den ganz Andern. Und der Mensch soll den Garten »bebauen und bewahren«. So müsste es sein, so wäre es gut (sagt Gen 2).

Aber (sagt dann Gen 3) so ist es faktisch nicht. Die Worte »Sünde« und »Sündenfall« kommen im Text nicht vor, doch es ist die Rede vom faktisch gebrochenen Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen, zu allem. Und die »Schlange« ist nicht der Teufel (von dem weiß der Text nichts), sondern die Schlange ist damals ein vielschichtiges Symbol,⁴ der Erzähler freilich meint mit der Schlange nur eines: »die Schlange der Begierde« (wie der belgische Alttestamentler André Wenin treffend sagt⁵), also die Gier, die im Innern des Menschen aufsteigt⁶ und alle seine Beziehungen verdirbt. Diese innere Schlange der Gier ist gemeint. Sie ist es, die Misstrauen gegen Gott aufkommen lässt und im Innern flüstert:

»Gott weiß, sobald ihr von dem verbotenen Baum esst, gehen euch die Augen auf; *ihr werdet sein wie Gott* und erkennt Gut und Böse«, also alles (Gen 3,5). Den beiden gehen dann auch die Augen auf, aber was sie erkennen ist, dass sie nackt sind. Die Schuld schieben sie dem jeweils andern zu: die Frau, die du mir gegeben, die war's. Sie sind vertrieben aus dem Garten Eden, den sie bebauen und bewahren sollten und in dem sie vertraut mit Gott und mit einander leben könnten.

Der »verbotene« Baum in der Mitte des Gartens (Gen 2,17) ist als Symbol einer Grenze zu verstehen, einer Grenze, die dem Menschen mit seiner Geschöpflichkeit gesetzt ist. Dietrich Bonhoeffer hat von daher die spezifisch menschliche Situation (zumal die Situation des modernen Menschen) so beschrieben:

»Die Mitte ist betreten, die Grenze ist überschritten, nun steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze ... In der Mitte sein und allein sein, das heißt *sicut deus* sein. Der

1 Zum Ganzen vgl. Hans KESSLER (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt, 1996. Ferner DERS., *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990; DERS., *Umwelt, Markt, Ethik und Religion. Wege zu einem globalen Umweltethos*, in: Gerd IBEN (Hg.), *Demokratie und Ethik wohin? Antworten auf die Globalisierung*, Münster 1997, 81-124; DERS., *Vor einem neuen Schritt der Menschwerdung? Die Suche nach einem*

sozial-ökologischen Ethos in einer wertpluralen Welt, in: Martin NEUHÄUSER (Hg.), *Gott – Mensch – Schöpfung. Akademie Völker und Kulturen*, Sankt Augustin 2012, 87-114.

2 Genauer dazu Hans KESSLER, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2009, 2017, 61-71.

3 Vgl. Gen 1,20.21.24.30; 2,7.18ff; 9,4.

4 Zunächst natürlich das rascheln erschreckende Tier; dann die alles verschlingende Chaosschlange; im Gilgamesch-Epos raubt die Schlange das Lebenskraut; im orgiastischen

Baalskult ist sie Sexual-Symbol ewiger Jugend und Fruchtbarkeit.

5 André WENIN, *Die Schlange und die Frau – oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2-3*, in: *Concilium* 40 (2004) 28-35.

6 Antike Erzählung kennt keine Selbstgespräche; das Gespräch zwischen der Schlange (die im Hebräischen übrigens männlich ist: »der Schlang« übersetzt daher ein Kommentator) und der Frau stellt das Gespräch *im* Menschen dar. Was im Menschen zu sprechen beginnt, ist die Schlange der Begierde.

Mensch ist sicut deus. Nun lebt er aus sich allein, nun schafft er sein Leben selbst, ist er sein eigener Schöpfer ... Damit ist seine Geschöpflichkeit für ihn erledigt, zerstört. Adam ist nicht mehr Geschöpf ..., er ist sicut deus, und dieses ›ist‹ ist ganz ernst gemeint, nicht: er fühlt sich so, sondern er *ist* es. Mit der Grenze verliert Adam seine Geschöpflichkeit.⁷

Und damit verliert er auch seine Mit-Geschöpflichkeit, sein Eingefügt-Sein in den großen Lebenszusammenhang, in die Solidarität mit allem Geschaffenen, die ihm verwehrt, sich über Gebühr breitzumachen, auf Kosten der andern Geschöpfe, die doch eigene Würde haben, und Eigenwert, nicht bloß Nutzwert.

Gewiss ist der Mensch hervorgehoben inmitten dieses Lebenszusammenhangs. Seine unleugbare Sonderstellung stellt ihn, wie die nüchterne Bibel weiß, vor die Aufgabe der Gestaltung seines Lebensraums und damit unausweichlich vor das Problem der Herrschaft.⁸

Dabei darf man nicht vergessen: Die Konfliktlage zwischen Mensch und Natur hat sich seit biblischer Zeit völlig verschoben. Musste der biblische Mensch seine Lebensbedingungen einer mächtigen Natur abringen, so hat sich der neuzeitliche Mensch die Natur fast völlig unterworfen.

Es gab Versuche, die selbstherrliche und ausbeuterische Grundeinstellung zur Natur dem biblischen Schöpfungsglauben anzulasten,⁹ insonderheit dem Auftrag: »Macht euch die Erde untertan, herrscht über die Tiere« (Gen 1,26-28), so die üblichen Übersetzungen. Dieser Auftrag wurde indes, wie historische Untersuchungen zeigen, bis in die Neuzeit hinein in seinem Kontext gelesen und deshalb gerade nicht als Aufforderung zur selbst-herrlichen Ausbeutung der Natur verstanden.¹⁰

Erst seitdem sich mit der Neuzeit eine gegenüber der biblischen deutlich veränderte, material-anthropozentrische Weltsicht abzeichnete (literarisch greifbar bei Pico della Mirandola, Francis Bacon, René Descartes), begannen einige – erstmals Francis Bacon 1603 – in dem biblischen Text eine vermeintliche Bestätigung und Legitimation für umfassende Beherrschung der Natur zu sehen (Descartes entwertete die Tiere zu »seelenlosen Automaten«), eine einseitig objektivierend-instrumentelle, zweckrationale Grundeinstellung zu allem, die dann mit der industriellen Revolution und kapitalistischen Ökonomie immer mehr zum Tragen kam, zumal nach dem Schwinden der Rückbindung an Gott.

Das der Paradieserzählung vorausgehende Schöpfungsglied Gen 1¹¹ verstand den Menschen als Bild Gottes (Gen 1, 26-27; vgl. 5,1 und 9,6). Dazu muss man wissen: In Ägypten galt der Pharao als Erscheinungsbild der Gottheit (vor dem Pharao warf man sich zu Boden);

7 Dietrich BONHOEFFER, Schöpfung und Fall, Neudruck München 1968, 84-85.

8 Der Traum von einer herrschaftsfreien Welt (wo Waffen in Pflugscharen umgewandelt sind, wo das Kind am Loch des Otters spielt, wo Kuh und Bärin zusammen weiden, und andere Traumbilder) gehört erst zu den eschatologischen Verheißungen.

9 So etwa – nach dem Vorgang von Karl Löwith (1953) und Lynn White jr. (1967) – Carl AMERY, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972 (später hat Amery seine historisch nicht haltbaren Urteile korrigiert). – Wichtig dazu Cameron WYBROW, The Bible, Baconianism and Mastery over Nature. The Old Testament and its Modern Misreading, New York 1991;

Simone RAPPEL, Macht euch die Erde untertan. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn 1996.

10 Genauer zu den historischen Hintergründen und Entwicklungen: KESSLER, Stöhnen der Natur (Anm. 1), 33-49.

11 Gen 1 ist auch kein Bericht, sondern ein Hymnus, ein Lied mit 7 Strophen. Eine ältere Urfassung existierte ohne das 7-Tage-Schema, sie wurde erst nachträglich mit diesem überformt (wohl zur Zeit des babylonischen Exils, in dem für die deportierten Juden der Sabbat zum wichtigen Identitätszeichen wurde, und auf diesen, den 7. Tag, zielt das 7-Tage-Schema).

12 So auch die innerbiblische Auslegung von Gen 1 in Weisheit 11,24

und 12,1. – Gen 1 ist eine Leitbild-Utopie, die unseren faktischen Umgang mit der Natur ständig in Frage stellt und uns motivieren will, unsere Entscheidungen und Taten, wo immer es geht, dieser Utopie anzunähern: so Erich ZENGER, ›Du liebst alles, was ist‹ (Weish 11,24). Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Kirche 44 (1989) 138-147. So propagiert Gen 1,29f ein Leben ohne Gewalt und Blutvergießen (also unter Fleischverzicht) und entwirft Gen 9,1-7 aufgrund der Erfahrung von Gewalt eine Not-Ordnung, welche der Gewalt eine Grenze zieht: Tiere töten darf der Mensch nur, soweit er sie als Nahrung benötigt, sonst soll er ihr Leben schützen.

Gen 1 aber sagt: *jeder* Mensch, mag er noch so elend sein, ist Erscheinungsbild Gottes und als solches zu achten. Und im alten Orient galt der König als irdischer Repräsentant der Gottheit; Gen 1 aber sagt: Nicht nur der König, jeder Mensch ist zum Repräsentanten Gottes bestellt, ist Mandatar, Sachwalter, Treuhänder Gottes, der nach dem Maß Gottes,¹² also wie ein sorgsamer Gärtner, »seinen Fuß setzen« soll auf die Erde (so wörtlich übersetzt), und über die Tiere herrschen (walten) soll wie ein fürsorglicher Hirte.¹³

Aber, so klagen schon Propheten und Psalmen, wir leben oft nicht so: »Eure Verschuldungen haben diese Ordnung gestört« (klagt Jer 5,25): »Darum wird trauern die Erde und verschmachten wird alles, was darauf wohnt, die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels, auch die Fische des Meeres« (klagt Hos 4,3). »Die Menschen sind ohne Einsicht und Verstand; sie wandeln in Finsternis« (Ps 82,5).

Das ist indes nicht zwangsläufig so, ist nicht schicksalhaft. Für die Bibel *gibt* es die Alternative: (verhärtetes) »Herz aus Stein« *oder* (empfindsames) »Herz aus Fleisch« (Ez 36,26f), das den Atem-Geist des Schöpfers in sich zulässt (Ez 36f; u. a.). Es *gibt* die Alternative. Und man kann hinzufügen:

Auch Systeme und Strukturen sind nichts Schicksalhaftes, immer gibt es auch hier Alternativen: es können politische, ökonomische, technische Entwicklungen gefördert werden, die zugleich wirtschaftlich *und* lebensfreundlich, öko-sozial verträglich sind.

Kein Zweifel, erhebliche Umweltzerstörungen gab es schon früher (auf den Osterinseln, bei Phöniziern, Römern, Lakota). Doch damals wurde die Regenerationsfähigkeit der Biosphäre nur regional gestört. Heute ist sie global und auf breiter Front überfordert. Das ist der ausschlaggebende Punkt.

Es gibt entscheidende Differenzen zu früheren Epochen: (1) die große und explosiv weiter wachsende Zahl der Menschen,¹⁴ (2) die gewaltig gesteigerten technischen Mittel, die folgenreicher in die Öko-Systeme eingreifen, (3) die weltweit ständig weiter angeheizten Bedürfnisse nach materiellen Gütern, Warenströmen, Geldströmen, Energieverbräuchen, und dies (4) unter den Rahmenbedingungen eines Weltfinanzsystems, das diese Trends aufrechterhält und verstärkt.

In den 1970er Jahren kam der Bericht des »Club of Rome« über die *Grenzen des Wachstums* zu dem Fazit: Unser Bevölkerungs- und Produktionswachstum ist ein Wachstum zum Tode.¹⁵ Und kürzlich formulierte eine ethisch-ökologische Forschergruppe die scharfe Alternative: »Systemänderung *oder* Kollaps des Planeten«.¹⁶

13 Genauer KESSLER, Stöhnen der Natur (Anm. 1), 50–65. – Das hebr. *kabásch* (Gen 1,28) meint nicht: die Erde »sich untertan machen« oder »niedertreten« im Sinn von verge-waltigen oder unterwerfen, sondern »den Fuß setzen« auf die Erde, sie »betreten« wie ein sorgsamer Gärtner (Gen 2,15 redet entsprechend vom »Bebauen und Bewahren«). Und das hebr. *radáh* (Gen 1,26.28) hat die Grundbedeutung »seinen Fuß setzen auf«, »treten auf« (gewaltsam nur, wenn noch zusätzlich gewalthaltige Ausdrücke wie Misshandlung oder Zorn hinzukommen). Der Sinn wird überdeutlich, wenn man hunderte erhaltene Rollsiegelbilder beachtet, die einen bärtigen *Hirten* zeigen, der seinen Fuß *schützend* auf eine Ziege setzt, in den Händen einen Schild und

eine Lanze, mit denen er ein Raubtier (z. B. einen Löwen) abwehrt. Belege ebd. 62–64.

14 Das »vermehrt euch und füllet die Erde« in Gen 1 war unter ganz anderen Voraussetzungen formuliert.

15 Vgl. Dennis L. MEADOWS u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Reinbek 1973 (engl. Original: The Limits to Growth, 1972). – Der israelische Historiker Yuval Noah Hariri sieht in seinem Buch *Homo Deus* (München 2017) eine Zukunft der menschlichen Selbstüberhebung heraufziehen, in der Menschen mit-hilfe von Biotechnologie und als Anhänger einer technikversessenen Daten-Religion ihre Göttlichkeit, ihre Unsterblichkeit, ihr ewiges Glück verfertigen. Jedenfalls einige von ihnen,

denn die meisten werden überflüssig sein, ökonomisch und militärisch zu nichts mehr nütze. Hariri will das Schlimmste verhüten: Die Zukunft ist weder Verheißung noch Schicksal, Homo sapiens muss selbst dafür sorgen, dass er ein Mensch bleibt und nicht in den Datenströmen das Bewusstsein verliert und ertrinkt.

16 Systemänderung oder Kollaps unseres Planeten. Erklärung der Forschungsgruppe Ethisch-ökologisches Rating der Goethe-Universität Frankfurt, Erkelenz 2016.

2 Die globale Öko-Krise – nie dagewesene Herausforderung an die Weltgesellschaft

»Wir sind am Scheideweg und stehen vor einem neuen Schritt der Menschwerdung«, so beschrieb ein leitender Mitarbeiter des Weltklimarats die globale Klimaveränderung mit ihren zunehmend verheerenden Folgen, und er fügte hinzu: »Wenn wir diesen (neuen) Schritt (der Menschwerdung) nicht schaffen, sind wir nicht überlebensfähig«. Ganz nüchterne Wissenschaftler sagen: »Die Lage ist nicht ernst, sondern dramatisch«.

Das gilt nicht nur für den Klimawandel, sondern für viele andere Prozesse der Umweltzerstörung, die ich hier nicht ansprechen muss.

Das auf breiter Front übernutzte, überstrapazierte Ökosystem fordert bewusste Umkehr auf breiter Front, in allen Bereichen.

Technologische Effizienzsteigerungen (bessere Autos usw.) allein reichen nicht mehr, weil sie durch die sogenannten Rebound-Effekte wieder wettgemacht werden und der Gesamtverbrauch dennoch steigt. Nötig ist absolut weniger Verbrauch: *weniger* Autogebrauch, *weniger* Flugreisen, *weniger* Ferntransporte, *weniger* Fleischverzehr, Papierverbrauch, Abholzung usw.; doch die nehmen im Gegenteil ständig zu. Wir verhalten uns wie Götter, als ob wir unbegrenzt zulangen könnten und die Kosten unseres übermäßigen Wohlstands weiter externalisieren könnten, sie weiter abwälzen könnten auf die Natur, die Kleinbauern in Afrika, unsere Kinder und Enkel.

Wir kommen in unserem Lebens- und Wirtschaftsstil nicht herum um eine spürbare materielle Selbstbegrenzung, um eine Abkehr vom Prinzip Verbrauchen und Wegwerfen hin zu Kreisläufen mit qualitativ langlebigeren Produkten (besser genutzten Gütern, nachwachsenden Werkstoffen, erneuerbaren Energien). Also durchaus ökonomisches Wachstum, aber abgekoppelt vom Naturverbrauch, so dass die natürlichen Grenzen beachtet werden.

Die Richtungsanzeige ist seit langem klar: *sustainable development*, nachhaltige, dauerhaft verträgliche, deshalb zukunftsfähige und aufrechterhaltbare Entwicklung. Diese im Brundtland-Report *Our Common Future* der UN-Kommission für Umwelt und Entwicklung (1987) erstmals formulierte und dann vom »Erdgipfel« in Rio de Janeiro (1992) aufgenommene Zukunftsagenda setzt seither ungeahnte politische Energien frei. Damals haben 166 Staats- und Regierungschefs das Rahmenabkommen der Vereinten Nationen über Klimaveränderungen unterzeichnet, in dem es heißt:

»Die Vertragsparteien sollen auf der Grundlage der *Gerechtigkeit* und entsprechend ihren gemeinsamen, aber *unterschiedlichen Verantwortlichkeiten* und ihren jeweiligen *Fähigkeiten* das Klimasystem zum Wohl heutiger und künftiger Generationen schützen.« Ein Satz, der es in sich hat. Nachhaltige Entwicklung sowie intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit sind zur Leitprogrammatik geworden.

Seitdem wird gerungen, wie die Lasten der Verschmutzung und des Klimawandels *gerecht zu verteilen* sind.¹⁷ Diejenigen, die am meisten darunter leiden, dass wir den Planeten plündern, sind die Ärmsten der Armen, etwa in Afrika, die noch nie nennenswert zur

¹⁷ Vgl. dazu etwa Andreas LIEN-KAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009; Dieter BIRNBACHER (Hg.), *Klimawandel und intergenerationelle Gerechtigkeit*, Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 2011.

¹⁸ In der Populärkultur freilich ist eine zunehmende Entfremdung von der Natur nachweisbar: Blumen, Bäume, Vögel und Naturphänomene wie Regenbögen, Wind, Wolken oder Sonne finden in Popsongs kaum noch Erwähnung (eine Ausnahme ist Bob Dylan). Ursachen sind wohl die zunehmende Verstädterung und die

Zunahme an häuslichen und virtuellen Unterhaltungsmöglichkeiten (Fernsehen, Videospiele, Internet).

¹⁹ Solange man die Krise nicht selbst ganz hart spürt, ist bei vielen die Veränderungsbereitschaft gering.

Veränderung des Klimas durch ihr Verhalten beigetragen haben; sie müssen es am meisten ausbaden, weil ihre Lebensmöglichkeiten schwinden und sie deshalb massenhaft fliehen.

Bei einer umweltverträglichen und gerechteren Verteilung steht jedem von uns hierzulande sehr viel weniger zu, als wir für uns in Anspruch nehmen (an Treibstoff, Energie, Strom, Boden, Fleisch, Hightech-Produkten usw.). Wir langten viel mehr zu, als uns zusteht, und bekommen immer mehr die Quittung, wenn wir nicht umsteuern.

Wenn wir das Schlimmste verhüten und unseren Kindern und Enkeln noch eine halbwegs lebenswerte Umwelt hinterlassen wollen, sind beträchtliche Reduktionen unseres Naturverbrauchs notwendig und müssen wir konsequent umsteigen auf regenerative Energien und nachwachsende Werkstoffe, auf geschlossene Stoffkreisläufe, sodass jedes Endprodukt zum Ausgangspunkt neuer Prozesse wird (wie die Natur es uns vormacht¹⁸).

Die Zeit drängt, ganz rasche Kooperation ist nötig. Das Pariser Klimaabkommen vom Dezember 2015 ist ein Hoffnungszeichen (trotz Trump). Dieser Willenserklärung von mehr als 170 Staaten müssen handfeste Taten folgen, auf internationaler Ebene (nach der Klimakonferenzen 2017 in Bonn die für Dezember 2018 geplante Konferenz im polnischen Katowice) und die Umsetzung in nationales Recht.

Die Ökokrise kann, wenn überhaupt, nur gemeinsam bewältigt werden. Nur durch neue Schritte der Menschheit zu wirklicher *Kooperation*, also zu dem, was uns Menschen erst human macht: die Fähigkeit zum *Wir*, zu Kooperation, zu »geteilter Intentionalität« (wie der Primatenforscher Michael Tomasello sagt). Unser soziales Hirn kann mehr als nur digital in eigenen Vor- und Nachteilen denken; es ist darauf angelegt, komplexe Probleme *gemeinsam zu lösen*! Eine Kultur der Mitgeschöpflichkeit zu pflegen.

Noch immer verbrauchen wir weit mehr Ressourcen, als die Erde im Jahreslauf regenerieren kann. Im Jahr 2017 war das menschheitliche Gesamtguthaben für das ganze Jahr schon am 3. August aufgezehrt; am 3. August war der sogenannte *Erdüberlastungstag* erreicht. Über die Berechnungen kann man streiten, das ist nicht wichtig, lehrreich ist etwas anderes: Der Erdüberlastungstag rückte im Kalender immer weiter vor: um 1970 war er im Dezember erreicht, um 1990 schon im Oktober, vor 10 Jahren Mitte August und nun Anfang August. Der bislang früheste Überlastungstermin, wohlgernekt als *globaler Mittelwert*. Mit dem *deutschen* Lebensstil weltweit wäre man schon am 24. April bei Konto null angekommen.

Wenn es jetzt noch gelänge, den Dispo-Moment jedes Jahr um fünf Tage hinauszuzögern, wir wären um 2050 wieder im grünen Bereich.

Wenn hingegen die Menschheit weltweit so leben würde wie wir Deutschen (von den USA zu schweigen), bräuchten wir mehr als drei Erden. Doch wir haben alle zusammen nur diese eine kostbare Mutter Erde.

Können wir den andern verbieten, besser leben zu wollen, nur damit *wir* unsern maßlos überhöhten Lebens- und Wirtschaftsstil halten können? Müssen wir nicht deutlich zurückschrauben, einschneidend umsteuern?

Eigentlich wissen wir das, und immer mehr Menschen sehen das ein. Aber zwischen Wissen und Tun klafft eine große Kluft. 95% der Deutschen sind für Klimaschutz, aber können ihn nicht umsetzen in der alltäglichen Lebensführung, lassen ihr Auto nicht öfter stehen, verbrauchen und verschwenden weiter. Die Routinen ändern sich nicht.¹⁹ Bequemlichkeit, Gewohnheit, Ignoranz, egoistische Gier und Achtlosigkeit stehen einer Änderung im Wege.

Papst Franziskus hat rechtzeitig vor der Pariser Klimakonferenz von 2015 eine gemeinsam mit bedeutenden Naturwissenschaftlern und Experten verfasste, weltweit beachtete Enzyklika *Laudato si* über die Sorge für das gemeinsame Haus veröffentlicht. Der aktuelle,

rücksichtslose Kurs der Menschheit erscheint ihm selbstmörderisch, das Geschenk der Schöpfung werde verspielt. Er nimmt die entscheidenden Themen zum Umgang mit der Erde und zur Spaltung von Arm und Reich sehr konkret in den Blick und ruft auf seine überzeugend schlichte Weise »alle Menschen guten Willens« (Nr. 62) zum Umdenken und Mittun auf. Selten war ein päpstliches Rundschreiben so aktuell, brisant und vor allem so relevant für alle Menschen weltweit.²⁰

3 Wie kommen wir zu wirklicher Umkehr: zu Selbstbegrenzung, zum Wir?

Ich nenne einige Punkte, die alle wichtig sind und alle zusammenwirken müssen:

1 *Freiwillige Selbstbegrenzung* zugunsten der gemeinsamen Biosphäre, der Ärmere, der kommenden Generationen. Ja, es *gibt* Menschen, Gruppen, Netzwerke, Eltern, Pädagogen, die solche Selbstbegrenzung und neue Genügsamkeit zu leben versuchen und die bewusst machen, dass *Weniger Mehr* sein kann, dass vermeintlicher Verzicht (auf immer neue Sachen, die man dann wegschmeißt) Gewinn sein kann: Gewinn an eigenem Leben, an Kreativität, gemeinsamem Spiel, Kommunikation, menschlicher Erfüllung.

Dennoch: die meisten wehren sich gegen Eingriffe ins gewohnte Leben, solange es geht. Zu dem, was unausweichlich, aber unerwünscht ist, wollen wir genötigt werden, und wir wollen, dass es alle trifft, meinen Konkurrenten genauso wie mich.

Wir Wohlhabenderen *werden* uns einschränken. Aber wir werden es überwiegend nicht freiwillig tun, sondern genötigt.

2 *Nötigung durch gesetzliche Regelungen*. Ja, es *gibt* solche Gesetze, die zu einer öko-sozialen Wende beitragen (Energiespargesetze zur Wärmedämmung usw., Erneuerbare-Energien-Gesetze und anderes). Doch es muss mehr passieren. Zunehmender Ausstieg aus der Kohle-Verstromung, CO²-Steuer, Verkehrswende, Umstellen der pestizidintensiven auf nachhaltige und biodiverse Landwirtschaft. Und grundsätzlich müssten bei allen Gütern die Umweltkosten, die bei der Produktion des Gutes entstehen, auf dessen Endpreis aufgeschlagen werden, um dadurch die Entscheidungen der Konsumenten zu lenken. Die wirksamste Nötigung zum Umlenken geht von den Preisen aus: wenn mein Umweltverhalten im eigenen Geldbeutel spürbar wird (mein Fleischverzehr, Spritverbrauch, CO²- und Stickstoff-Ausstoß usw.).

Die rationalste Art, mit dem Klimaproblem umzugehen, wäre eine CO²-Abgabe auf fossile Energieträger wie Kohle, Öl, Erdgas, Benzin, Kerosin.²¹ Dann könnten im Gegenzug viele bisherige Gesetze (wie EEG-Umlage, Strom-, Benzin-, Erdgas-, Heizöl-Steuern) entfallen; Bürger und mittelständische Unternehmen zahlten dann insgesamt nicht mehr, und es profitierte, wer sich klimagerecht verhält, statt dass weiter jene subventioniert werden, die maßgeblich zur Klimaerwärmung und Verschmutzung beitragen. Eine CO²-Abgabe

20 Papst FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus (24. Mai 2015). – Dazu *Anstiftung zur Rettung der Welt*. Ein Jahr Enzyklika *Laudato si'*, Misereor-Broschüre Juni 2016. Ferner Franz NEIDL, Papst Franziskus: Wo- zu braucht uns diese Erde? Die ökologische Spiritualität in *Laudato si'*. Mit einem Geleitwort von Hans KESSLER, Kevelaer 2018.

21 Genauere Infos dazu unter www.co2abgabe.de.

22 Vgl. hierzu etwa Otfried HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne*. Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993, 151–167.

23 Dieter BIRNBACHER, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 187 und 200. Vgl. auch DERS., *Mensch und Natur*. Grundzüge der ökologischen Ethik, in: Kurt BAYERTZ (Hg.), *Praktische Philosophie*, Reinbek 1991, 278–321.

24 Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1984, 57.

erzeugte starke Anreize für Investitionen in Energieeffizienz, -suffizienz und den weiteren Ausbau erneuerbarer Energien.

Dass freilich unsere Politiker entsprechende Gesetze machen (und sich nicht einer überholten Wirtschaftsweise unterwerfen, die auf unbegrenzten Konsum und kurzfristigen Profit setzt), das hängt wieder auch von unserm Druck auf sie ab. Was, wenn viele Preise weiter nicht die Wahrheit sagen? Und wir nicht umsteuern?

3 Dann gibt es die *Nötigung durch zunehmenden ökologischen und sozialen Druck*: immer größere Zerstörungen durch extreme Wetterphänomene, Orkane, Überschwemmungen, Trockenheiten, Dürren, Waldbrände, Vordringen der Wüsten, Hungersnöte, Völkerwanderungen.

Schon heute erweisen sich unsere Industriestaaten als erschreckend verwundbar (wie Finanzkrise, Steuerklau, Hackerangriffe, Migrationswellen zeigen). Was, wenn das alles überhandnimmt, wenn Klima-Flüchtlinge weiter in solchen Massen strömen, dass sie kaum noch lösbare Probleme schaffen? Was, wenn Überschwemmungen usw. in schneller Folge die öffentlichen Haushalte an den Rand ihrer Leistungsfähigkeit bringen; wenn Versicherungen die Schäden nicht mehr auffangen können?

4 Es ist also ein *Gebot der Klugheit* (und der Solidarität), dass wir umsteuern. »Gott gebe mir nur jeden Tag, so viel ich *brauch* zum Leben«, sagte Matthias Claudius einst. »Die Erde hat genug für jedermanns Bedarf, aber nicht genug für irgendjemandes Gier« (sagt P. Benigno Beltran SVD, der mit den Müllmenschen in Manila arbeitet). Es ist ein Gebot der Klugheit (und der Solidarität), dass diejenigen, die viel mehr haben, als sie brauchen, *sofort* anfangen, ihr Verbrauchen und Wegwerfen zurückzufahren (und nicht abwarten, bis es andere tun oder bis der Druck so unausweichlich wird und zu viel weitergehenden Einschränkungen zwingt, die das Leben unserer Enkel sehr schwierig machen würden).

5 Kann *Ethik* zur Kurskorrektur, zur Selbstbegrenzung beitragen? Gewiss. Ethik kann philosophisch wichtige ethische Prinzipien und Kriterien begründen, kann gegen Hybris und Maßlosigkeit ökologische Tugenden fordern: Achtsamkeit, Bescheidenheit, Genügsamkeit, Besonnenheit, Vorsorge.²² Aber ein *Handeln* nach diesen Prinzipien und Tugenden *bewirken*, das kann sie nicht. Eine Ethik der Selbstbegrenzung hat nicht genug motivierende Kraft, um Menschen (und Regierende) auch zum Handeln zu bewegen, zumal dann, wenn dieses Handeln mit Unbequemlichkeiten verbunden ist oder gar mit spürbaren Opfern. Wie kann es zum notwendigen Kurswechsel kommen, wenn der Wille dazu fehlt, der persönliche Wille und der politische Wille, und die Kraft dazu? Woher kommt die Motivation, der Wille, die Kraft?

6 Der Philosoph und Öko-Ethiker Dieter Birnbacher (der sich als Atheist versteht) hat bemerkt, dass argumentativ starke ökologische Ethiken die Menschen kaum, jedenfalls viel weniger zu motivieren vermögen als ein argumentativ vielleicht schwächeres, aber *durch mythisch-religiöse Grundüberzeugungen getragenes Ethos*, wie er sagt.²³ Ethos meint mehr als Ethik. Ethik läuft über den Kopf, Ethos sitzt tiefer und reicht tiefer, bis in die Haltung, den Habitus, in die Gefühle hinein, in die Fingerspitzen, in die Routine hinein. Ethos meint eine in einer Gruppe (Familie, Gemeinschaft, Bewegung) gemeinsam geübte Lebensform, welche Halt gibt und die innere Grundhaltung prägt, Verhaltensmuster mit sich bringt und wie selbstverständlich das Zusammenleben in der Natur regelt. Solche gemeinsam geübte Lebensform ist getragen von einer bestimmten *Grunderfahrung* der Wirklichkeit, von einer Weltsicht.

Der jüdische Philosoph Hans Jonas hat gefragt, »ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des *Heiligen* [...] eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzuerwerben und auszuüben *beinahe gezwungen* sind«. ²⁴ Von woher, so fragt Hans Jonas, sollen unsere übermäßigen, erschreckend »erfolg-

reichen« Eingriffe in die Natur ihre Begrenzung erfahren? Bedarf es dazu nicht eines Bezugspunktes und Sinnhorizontes »außerhalb« des (so unbeständigen) sozio-politischen und naturalen Kräftespiels: bedarf es dazu nicht der Anerkennung eines umfassenden Geheimnisses, in dem der Mensch Mitte, Maß und Rahmen finden kann für sein Tun und Lassen und von wo er sich selber finden kann?

Gilt also, was der Philosoph Schelling schon 1813 so formulierte: »Nur in dem Höchsten ist das Maß«? Nur das Höchste kann den Menschen ins rechte Maß, also dazu bringen, »die Schranken menschlicher Kräfte anzuerkennen«?²⁵

Wenn das Höchste, das Heilige, verloren geht, fehlt etwas, das unserer Expansion, unserer Habsucht und Gewinnsucht eine Grenze entgegensetzt, ein STOP-Schild gegen den kapitalistischen Imperativ (alles, was Geld bringt, darf nicht behindert werden) und gegen den technokratischen Imperativ (alles, was man technisch machen kann, muss auch gemacht werden).

Der quantitative Infinitismus der Moderne (»immer Neues, immer mehr, immer schneller, immer flüchtiger«) ist vielleicht *auch* Folge eines fundamentalen Verlustes – und zugleich Kompensation für diesen Verlust. Kompensation für etwas Fehlendes oder Verlorengegangenes.²⁶

Für Konsumforscher wie Gerhard Scherhorn erwächst der zwanghafte Konsumismus, die Bedürfnisexplosion,²⁷ aus einem Ungenügen, aus mangelndem Selbstwertgefühl, aus Kontingenzangst, aus innerer Leere, die man durch alles Mögliche auszufüllen versucht: Betriebsamkeit, Action, Kaufen, Konsumieren, (schamlose) Gewinnsucht, Events – als Ausgleich für verlorenen inneren Sinn und Halt.

Der Mathematiker, Physiker, Erfinder und Philosoph Blaise Pascal hat im 17. Jh. bemerkt: Alle Menschen strebten nach Glück, doch das Glück sei weder außer uns noch in uns, es sei in Gott und deshalb sowohl außer uns wie in uns. Wenn freilich der Mensch sein Glück praktisch nicht in Gott (in der Einkehr in den eigenen Tiefengrund) suche, dann müsse er es auf pervertierte Weise in sich und außer sich suchen: im verkehrten Bei-sich-Sein bekomme er »seine Leere, sein Nichts, seine Langeweile, seine Verzweiflung, Melancholie, Traurigkeit, Gram, Verdruss« zu spüren. Weil er das nicht aushalte, bleibe ihm als Ausweg nur die Flucht in die Zerstreuung und Betriebsamkeit. Nimm den Menschen ihre Zerstreuungen weg, »so vertrocknen sie vor Langeweile, denn sie fühlen ihr Nichts, ohne es (bzw. seinen wahren Grund) zu kennen«, sie fühlen ihre »Leere, die sie vergeblich durch alles sie Umgebende auszufüllen versuchen«; denn in Wirklichkeit kann diese Leere nur ausgefüllt werden, indem der Mensch sich dem Unendlichen öffnet.²⁸

Wer rückgebunden an den göttlichen Ugrund lebt, angeschlossen an das Ganze, begründet und getragen von einem ganz Anderen, der muss seiner Existenz nicht selbst krampfhaft jenen grundlegenden Sinn und Inhalt verschaffen, jene Rechtfertigung und Bedeutung, die jeder Mensch braucht. Er *hat* sie bereits. Er darf im Gefühl einer (an sich völlig unverdienten, aber) geschenkten Berechtigung und Erlaubnis zum Dasein sich selbst

25 Friedrich W.J. SCHELLING, Weltalter (1813), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Stuttgart/Augsburg 1856–61, 240 und 334. Wenn der Mensch keine Instanz mehr über sich hat, ist er sich selbst Gott, sich selbst und womöglich auch dem andern. – Hans BLUMENBERG hat in seinem großen Werk *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main 1966) am Beispiel des französischen Physikers Pierre Maupertuis

(1698–1759), der Tierversuche, Experimente am lebendigen Menschen, neue Geschöpfe durch unnatürliche Paarung forderte, das Umschlagen der theoretischen Neugierde in *grenzenlose* Neugier thematisiert und bemerkt: »Diese Neugierde vermag kein Kriterium ihrer Begrenzung aus sich selbst zu gewinnen. « Das erleben wir heute bei den vielfältigen Versuchen, die

Evolution mit Mitteln der Technik fortzusetzen, auch mit der Konsequenz der technischen Veränderung unserer selbst bis hinein ins Genom; vgl. die Ideen eines sog. Transhumanismus.

annehmen und ebenso die Mitmenschen und Mitgeschöpfe. Er weiß sich absolut gehalten und akzeptiert, kann von daher gelassener sein, mit anderen barmherziger, gerechter, gewaltloser umgehen. Und er findet jeden Morgen neu jenen festen Grund und inneren Halt, der eine Flucht in verabsolutierte Güter erübrigt und einen zwanglos-freigebenden Umgang mit den materiellen und geistigen Gütern der Erde erlaubt.²⁹

7 Heute, in der zunehmenden Ausweglosigkeit, beginnt man sich in etlichen Religionen auf die ursprünglichen religiösen Ansätze und Prinzipien zurückzubedenken. Viel hängt davon ab, ob Menschen in den Religionen wirklich zu ihren ursprünglichen (prophetischen, charismatischen, mystischen) Quellen zurückgehen und dadurch Gegenkräfte zu den global vorherrschenden Trends aufzubauen helfen, alternative Kraftfelder und Bewegungen.

Denke niemand (in keiner Religion), er sei gefeit gegen die vorherrschenden Trends und Kräfte. Gerade auch im neuzeitlichen Christentum vermochte der Geist des Kapitalismus und Konsumismus weite Kreise zu durchdringen und sich ein angepasstes, wohltemperiertes (zivilreligiöses) Christentum ohne Kraft zurechtzubiegen, dem man nicht mehr viel von Jesus und vom Kern des Christlichen anmerkt. Diese vage Zivilreligion in den USA und hierzulande ist (nach Peter Sloterdijk) wie ein »moralischer Alleskleber«, der »mit allem zusammengeht, was moderne Leute sonst noch treiben, einschließlich braver Mitwirkung an Welt- und Selbsterstörungen«.³⁰ Diese vage Zivilreligion enthält keine Orientierung, keine Begrenzungs- und Widerstandspotentiale mehr.

Um der sich globalisierenden Religion des Geldes und der Egomane zu widerstehen, um dem Götzen Geldmarktwirtschaft mit seinem Immer-mehr, Immer-schneller, Immer-flüchtiger und seiner Aushöhlung der natürlichen, seelischen, sozialen Ressourcen entgegenzuwirken, hilft keine Zivilreligion. Dazu ist die Aktivierung der tieferen religiösen Quellen nötig, Aufbau von Gegenkräften und von Räumen ihrer Realisierung – und gleichzeitig eine Kooperation und Vernetzung der erneuerungsbereiten Kräfte aus allen Religionen.

8 Und was ist mit den Vielen, die *keinen* Bezug zu einer Religion haben (keinen Bezug zu einem tragenden, sinngebenden Urgrund), die sich als *Agnostiker* oder als *Atheisten* verstehen? Auch sie sind gefragt.

Die Krise wird sich weiter verschärfen, die nötige Transformation kann, wenn überhaupt, nur im Zusammenwirken aller Gutwilligen bewältigt werden. Es kommt auf jede(n) an. Jeder ist not-wendig: auch der humanistische Atheist mit seiner besorgten Liebe zur Erde und seinem Eintreten für mehr Gerechtigkeit.

Fred Luks, der früher eine gelehrte Geschichte der Wachstums- und Nachhaltigkeitstheorien vorgelegt hat, sagt in seinem Buch *Endlich im Endlichen*:³¹ »Wenn wir wissen, dass wir Teil eines Wettrennens ohne Ziellinie sind ... – warum dann all das Beschleunigen, Expandieren, Rasen?« Es brauche Distanz zu sich selbst und eine Versöhnung mit der eigenen Endlichkeit, sprich mit dem Tod, eine Haltung, die nicht auf Betäubung durch Sachen, Events und EasyJet setzt, sondern auf den »Wunsch, bei etwas Gutem dabei gewesen zu sein«.

26 Die Umweltkrise wäre also Indikator einer Innenweltkrise.

27 Die Unersättlichkeit der (durch Werbung induzierten sekundären) Bedürfnisse. Vgl. Gerhard SCHERHORN, Die Unersättlichkeit der Bedürfnisse und der kalte Stern der Knappheit, in: Bernd BIERVERT/Martin HELD (Hg.), Das Naturverständnis der Ökonomik, Frankfurt am Main 1994, 224–240.

28 Blaise PASCAL, Pensées. Betrachtungen über die Religion und andere Gegenstände, dt. Ausgabe hg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1963, Fragmente 131, 164, 425.

29 Ohne religiös-ökologische Spiritualität und Erziehung werden wir kaum das richtige Maß im Umgang mit der Natur und mit den Ärmsten der Armen finden.

30 So charakterisiert Peter SLOTERDIJK, Zwischen Zivilreligion und Apokalypse. Über unfreiwillige Religiosität in der Spätneuzeit, in: epd-Dokumentation Nr. 18 (1987) 49–60, hier 52, die entsprechende Religionstheorie Hermann Lübbes.

31 Fred LUKS, Endlich im Endlichen. Oder: Warum die Rettung der Welt Ironie und Großzügigkeit erfordert, Marburg 2010, 267–268 und 241.

4 Schluss

Wir haben keine Garantien, dass die großen Probleme unserer Welt eine Wendung zum Guten nehmen. Sogenannte »Realisten« sagen, zu 90% werde es schlecht ausgehen. Aber – wir könnten die 10% stärker machen, wir könnten die Chancen zu einer zukunfts-fähigen Entwicklung vergrößern, für unsere Kinder und Enkel!

Vielleicht sind unsere kleinen und großen Schritte der Umkehr, die Zeichen, die wir setzen, die Räume neuer Lebenskultur, die wir aufbauen, der dauerhafte Druck, den wir auf unsere Politiker ausüben: vielleicht sind sie wie der Tropfen, der noch fehlt – wie (in der Chaosforschung) der Schmetterlingsflügelschlag, der eine gesamte Großwetterlage zum Umkippen bringt –, der eine gesamte gesellschaftliche und globale Stimmungslage zum Umkippen bringt.

Ein Wort des Ignatius von Loyola kann helfen: »Dies soll die Norm für unser Handeln sein: Wir müssen so auf Gott vertrauen, als ob alle menschlichen Mittel nichts (mehr) vermöchten; dennoch (gerade jetzt) alle menschlichen Mittel mit solcher Umsicht und Tatkraft anwenden, als ob aller Erfolg allein davon abhinge.«³² ◆

32 Dieses Wort wird meist Ignatius von Loyola zugeschrieben. Zu Herkunft, Hintergrund und ursprünglichem Wortlaut vgl. Gaston FESSARD, *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris 1956 (Anhang).

Hindus und ihre Umwelt

von Othmar Gächter SVD

Zusammenfassung

Das Verständnis der Umwelt ist vielfältig in den Hindu-Traditionen Indiens. Der Beitrag informiert zunächst über traditionelle religiöse Texte, die den Umweltschutz unterstützen können. Im 19. und 20. Jh. betonten einige Hindu-Reformer den sozial-religiösen Zusammenhang mit der Umwelt. Heute sind Hindu-Umwelt-Protagonisten sich ihrer ökologischen und wirtschaftlichen Verantwortung bewusst. Die Volksreligiosität an heiligen Orten verdient aus der Perspektive einer gesunden Umwelt besondere Beachtung.

Schlüsselbegriffe

- Heilige Schriften
- Naturverbundenheit
- Umweltschützer
- Wallfahrt
- Volksfrömmigkeit

Abstract

There is a diverse understanding of the environment in the Hindu traditions of India. The article first provides information about traditional religious texts that can support the protection of the environment. In the 19th and 20th centuries, some Hindu reformers emphasized the socio-religious connection with the environment. Today, Hindu environmental protagonists are aware of their environmental and economic responsibilities. Popular religious piety in sacred places deserves special attention when viewed from the perspective of preserving a healthy environment.

Keywords

- Holy Scriptures
- Love of nature
- Environmentalists
- Pilgrimage
- Popular piety

Sumario

En las tradiciones del hinduismo, la comprensión del medioambiente es muy variada. El artículo informa primero sobre textos religiosos tradicionales que pueden apoyar la protección del medioambiente. En los siglos XIX y XX, algunos reformadores del hinduismo acentúan el contexto socioreligioso del medioambiente. Protagonistas de la relevancia medioambiental del hinduismo son hoy conscientes de su responsabilidad ecológica y económica. La religiosidad popular en los santos lugares merece una especial atención desde la perspectiva de un medioambiente sano.

Palabras claves

- Escrituras sagradas
- Unión con la naturaleza
- Ecologistas
- Peregrinaciones
- Piedad popular

Umweltprobleme charakterisieren Indien seit mehr als drei Jahrtausenden. Im letzten Jahrhundert erreichten sie ein fast unübersehbares Ausmaß und man kann ein neues Umweltbewusstsein feststellen. Vertreter der Kulturpolitik, politischer Ökologie und der Religionen setzten sich in den letzten Jahrzehnten erneut mit dieser Problematik auseinander. Da in Indien etwa 974 Millionen Hindus, etwa 80,5% der Gesamtbevölkerung, leben,¹ stellt sich unumgänglich die Frage nach dem religiösen Einfluss der verschiedenen Hindu-Traditionen auf das Verständnis von Natur und einer Ethik für den Umgang mit den Konflikten, die in Bezug auf Ressourcenmanagement entstehen. Lance E. Nelson betont zu Recht, dass Hindus stets ein Umweltbewusstsein für ihre Lebenswelt und entsprechend ein vielfältiges Zeugnis der Verwendung natürlicher Ressourcen, inklusive Widerspruch in Lehre und Praxis, aufweisen.²

¹ Census Data 2001
<https://www.india.gov/India-glance/pr-ofile> (12.2.2018).

² Lance E. NELSON, Ecology, in: Knut A. JACOBSEN (ed.), Brill's Encyclopedia of Hinduism, vol. 4, Leiden 2012, 663-676; siehe auch Othmar GÄCHTER, Hindus und ihre Umwelt – eine

religionssoziologische Perspektive, in: Martin NEUHAUSER (Hg.), Gott – Mensch – Schöpfung, Sankt Augustin 2012, 35-54.

1 Hindu-Orientierungen als Grundlage eines ethischen Umweltbewusstseins

Viele religiöse Hindu-Texte basieren auf einer ökologischen Sensibilität und fordern ein ehrfürchtiges und umweltverträgliches Verhalten.³ Die vedischen Hymnen, die bereits vor 3.500 Jahren verfasst wurden, geben Zeugnis von göttlicher Verehrung. »Naturphänomene wie die Erde, Morgendämmerung, Feuer und Wind wurden als Gottheiten personifiziert«.⁴ Die Erde (*bhumi*) wird als Mutter angesprochen, da sie die Sorgen der Menschen versteht. Sie wird für den Erhalt der Umwelt gelobt, denn sie gewährt alles, was für das Leben der verschiedenen Menschenrassen notwendig ist und unterstützt z. B. Lebensunterhalt, gegenseitiges friedvolles Verständnis usw. Auf Mutter Erde kann man sich verlassen.⁵ Nach der vedischen Hymne *Purusha Sukta* schätzt der Mensch nicht nur die Natur, sondern ist selbst Teil von ihr. Er gehört zum Kosmos wie alles, was existiert. Die Hymne identifiziert den Kosmos als göttliche »Person« (*purusha*), die als Himmel, Erde, Gestirne, Wasser und Feuer in einem Opferritus offenbar wird (Rigveda 10,90). Da das ganze Universum aus dem Göttlichen entsteht, kommt in dieser Vision eine menschlich-kosmische Verbindung zum Ausdruck.

Berichte in den indischen Epen *Ramayana* und *Mahabharata* erzählen von der Schönheit des Waldes, wo sich das Götterpaar Sita und Rama aufhielt oder von der Stille und Ruhe in den Eremitagen. Sie erzählen auch von der majestätischen Pracht und brutalen Gewalt der Berge. Die Schilderungen, wie Menschen und Götter die Schönheit und Größe der Natur und ihr Gefahrenpotential erfahren, haben für viele Hindus bis heute einen Vorbildcharakter und können eine positive Einstellung gegenüber der Natur anregen. Wie die Epen geben auch die Puranas (5.-10. Jh. n. Chr.) Zeugnis von einer religiösen Naturverbundenheit der Menschen mit den Gottheiten und können zu ökologischem Bewusstsein anregen. Parvati, die Mutter des Universums, belehrt die Göttlichen und Weisen mit den Worten: »Wer einen Brunnen gräbt, in dem nur wenig Wasser ist, lebt im Himmel so viele Jahre, wie es Wassertropfen in ihm gibt. Ein großes Wasserreservoir hat den Wert von zehn Brunnen. Ein Sohn ist wie zehn Wasserreservoirs und ein Baum ist wie zehn Söhne«.⁶ In der *Varahapurana* (172.39, 43f.) erfahren wir: »Wer einen Pipal-, einen Niem-, einen Banyanbaum, zehn Blütenpflanzen, zwei Granatapfelbäume, zwei Orangenbäume und fünf Mangobäume pflanzt, geht niemals in die Hölle [...] Die Gelehrten sagen, ein Baum sei wie ein Sohn, weil er Materialien für das häusliche Leben liefert, Unterschlupf für kleine Tiere, zweimal im Jahr brüten Vögel darin und dem Pflanze bietet er während des ganzen Jahres Früchte«.

Das Eingebundensein des Menschen in die Natur und seine kulturell-religiöse Verpflichtung zum verantwortungsvollen Umgang hängen stets mit Dharma,⁷ dem »Sich-richtig-Verhalten« für jede Lebenssituation, zusammen. Dharma verweist auf eine Lebensweise, die die ganze Natur, alles, was im Universum an einem Leben teilhat, einschließt. »Dharma bedeutet den Fortschritt aller Geschöpfe. Darum ist Dharma alles, was Fortschritt und Wachstum bringt. Dharma bedeutet, dass die Geschöpfe davor bewahrt werden, einander Schaden zuzufügen; Dharma ist darum alles, was die Geschöpfe vor

3 Siehe Christopher K. CHAPPLE, India, in: Willis JENKINS/Mary E. TUCKER/John GRIM (eds.), Routledge Handbook of Religion and Ecology, London 2017, 171-180.

4 NELSON, Ecology (Anm. 2), 663.

5 Atharvaveda, Prithvisukta 12.

6 Matsyapurana 154.512; s. Vasudha NARAYANAN, »One Tree is Equal to Ten Sons«. Some Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population, and Consumerism, in: Harold COWARD/Daniel C. MAGUIRE (eds.), Visions of a New Earth, Albany 2000, 114.

7 Siehe GÄCHTER, Hindus (Anm. 2), 37-38.

8 Mahabharata, Santiparvan X, 10-11.

9 Zit. in: Otto WOLFF, Sri Aurobindo, Reinbek 1967, 31.

10 Zit. in: ebd., 136.

Schaden bewahrt. Dharma wird so genannt, weil es alle Geschöpfe erhält. Darum ist Dharma das, was alle Geschöpfe erhalten kann«.⁸ Um die dharmisch-kosmische Ordnung zu erhalten, gehört nach der *Bhagavadgita* (3,20 u. 25) auch die Sorge für den Unterhalt der Welt (*lokasamgraha*) dazu. Es ist ein Aufruf, »die Welt zusammenzuhalten« und entsprechend zu handeln. Es geht um den Erhalt und die Einheit der Welt, kurz: um das Wohl von allem, was lebt. Dies gelingt durch dharmische, yogische und rituelle Praxis.

2 Frühe Reforme und religiöse Persönlichkeiten

Immer wieder sehen Hindus den Menschen, der mit der Natur, dem Kosmos in Harmonie lebt, in einem sozial-religiösen Zusammenhang. Im 19. und 20. Jh. setzten einige Hindus mit kolonialkritischer Einstellung politische Akzente. Ein naturwissenschaftliches Umweltverständnis ist meistens nur implizit in deren Gesamtschau da.

Als die Briten Bengalen aufteilten, protestierte Sri Aurobindo Ghose (1872-1950). Er schrieb 1905 seiner Frau Mrinalini: »Während andere unser Land als ein lebloses Objekt betrachten, um es nur als die Ebenen, Felder, Wälder, Berge und Flüsse zu kennen, sehe ich mein Land als ›die Mutter‹ an. Als die Mutter bete ich es an und verehere ich es. Was würde ein Sohn wohl tun, wenn ein Dämon auf der Brust seiner Mutter säße und ihr Blut tränke? Würde er nicht laufen, seine Mutter zu befreien?«⁹ Solche emotionale Äußerungen zur Umwelt sind bei Sri Aurobindo selten. Sein Verständnis von Erde, Welt und Kosmos ist nicht nur in den Upanishaden und der Gita verankert, sondern ist vor allem durch Yoga-Praxis entstanden. Weltbejahung ist der erste Schritt auf dem Weg zur bewussten Personwerdung. Das Ziel ist »das supramentale Wesen, das in einem kosmischen Bewusstsein lebt«¹⁰ und damit in der wesenhaften Verbundenheit mit allem Sein ist. Eine Orientierung auf eine lebensfähige Umwelt ist kein gesondertes Thema. Bekannt ist Aurobindos englische Übersetzung der bengalischen Hymne »Bande Mataram« (Heil Dir, Mutter), die Bankim Chandra Chattopadhyay in den 1870er Jahren zu Ehren der Göttin Durga dichtete. Sie beginnt mit einer Ehrbezeugung:

»Ich verneige mich vor Dir, Mutter,
reich an Wasser, reich an Früchten,
gekühlt von den Winden des Südens,
voll von den Erträgen der Ernte. Die Mutter!
Ihre Nächte frohlocken in der Herrlichkeit des Mondlichtes,
ihr Land ist wunderschön gekleidet
in der Blütenpracht ihrer Bäume,
entzückend das Lachen, süß die Rede, die Mutter,
Spenderin von Wohltaten, Spenderin der Glückseligkeit«.

Für Sri Aurobindo war *Bande Mataram* die Nationalhymne von Bengalen im Nordosten Indiens. In den ersten Versen wird das Land als Mutter und Heimat gepriesen und in den folgenden Versen werden die Göttinnen Durga und Lakshmi, die mit dem Land eng verbunden sind, geehrt. Die naturverbundene Hymne inspirierte viele Dichter und wurde in viele Sprachen Indiens übersetzt.

Der Dichter und Philosoph Rabindranath Tagore (1861-1941) vertonte »Bande Mataram« und sang die Hymne 1896 in einer Sitzung der Kongresspartei in Kalkutta. 1911 komponierte er »Jana Gana Mana« (Herrscher über den Geist des Volkes). Die Ode wurde 1950 offiziell als Nationalhymne anerkannt. Bis heute werden Indiens Landschaften, Gebirge und Flüsse

in der Hymne, die den »Glücksbringer des Volkes, Heil Dir, Indiens Schicksalslenker« verehrt, besungen. Für die Kolonialherren war es eine Hymne an ihren König, Tagore jedoch verstand unter dem Schicksalslenker Gott, der von der Natur verehrt wird. Aus seinen »Gedichten und Liedern spricht eine überströmende Liebe zur Natur, die sich [...] in eine Kosmosfrömmigkeit ausweitet«.¹¹ Seine Sorge um die Umwelt kommt 1922 in seinem Drama »Muktadhara« (Der Wasserfall) deutlich zur Sprache. Die Eindämmung der Flüsse war für ihn beklagenswert. In »Raktakarabi« (Roter Oleander) schildert er 1924 die sozialen Folgen der Bodenausbeutung durch unkontrollierten Bergbau.

Mahatma Gandhi (1869-1949) besaß eine ungemein große Ausstrahlungskraft. In seiner Suche nach Wahrheit kommen immer wieder implizit Impulse für das heutige Umweltdenken zur Sprache. Zu seiner Lebensphilosophie gehört *ahimsa*, wörtlich »Nicht Töten«, also »Nicht-Verletzen«, »Gewaltlosigkeit«. Er schreibt: »Das Wort, dass ›Leben von Leben lebt‹, hat einen tiefen Sinn. Der Mensch kann nicht einen Augenblick leben, ohne bewusst oder unbewusst nach außen hin *himsa* [Gewalt] zu verüben. Die bloße Tatsache seines Lebens – Essen, Trinken, Umhergehen – ist mit einer bestimmten *himsa* verbunden, mit Zerstörung von Leben, auch wenn es noch so geringfügig ist. Ein Anhänger von *ahimsa* [Gewaltlosigkeit] bleibt seiner Überzeugung treu [...] wenn er, so gut er kann, die Vernichtung auch des kleinsten Geschöpfes vermeidet, es zu retten versucht und so unaufhörlich danach strebt, von der tödlichen Triebkraft der *himsa* frei zu werden«.¹² »*Ahimsa* heißt, kein lebendes Geschöpf durch Gedanken, Worte oder Taten zu verletzen, auch nicht zum angeblichen Vorteil dieses Geschöpfes. Es ist für einen Menschen nicht möglich, dieses Prinzip ganz durchzuführen, da er eine große Zahl von großen und kleinen Lebewesen tötet, wenn er atmet, sich bewegt oder das Land bearbeitet [...] Es mag unvermeidlich sein, ihnen auf die Art Leid anzutun, aber es ist ganz klar *himsa*«.¹³ »Der aktive Aspekt der Gewaltlosigkeit ist Liebe. Das Gesetz der Liebe erfordert gleiche Rücksicht auf alles Lebendige, vom kleinsten Insekt bis zum größten Menschen«.¹⁴ Gandhis Einfluss für eine lebensfähige Umwelt kann in vielen Ashrambewegungen und bei Umweltaktivisten weltweit festgestellt werden.

3 Hindu-Protagonisten des Umweltschutzes

Das Naturverständnis in den verschiedenen Hindu-Traditionen wird aufgrund heutiger ökologischer und wirtschaftlicher Probleme erneut diskutiert. Die geografische Lage von Wäldern, Flüssen und Bergen als sakrosankt zu betrachten ist oft eine spezielle Herausforderung. Wer setzt sich für die Fürsorge der Natur und deren intelligenten Gebrauch ein? Zu den hervorragenden Persönlichkeiten dieses komplexen Prozesses gehören u. a. Sunderlal Bahuguna (*1927), G. D. Agarwal (*1932), Mahesh Chander Mehta (*1946) und Vandana Shiva (*1952).

Sunderlal Bahuguna gehört zu den bedeutendsten Hindu-Umweltaktivisten. Er ist bekannt als ein Einzelkämpfer, der in Gedanken und Strategie Gandhi folgt.¹⁵ Während

¹¹ Martin KÄMPCHEN, Schätze des Himmels – irdisch, in: Christ in der Gegenwart 48 (2011) 545.

¹² Autobiography, 349; zit. in: Mahatma Gandhi: Freiheit ohne Gewalt. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Klaus KLOSTERMAIER, Köln 1968, 146.

¹³ Ashram Observances in Action, 39; zit. in: KLOSTERMAIER, Mahatma Gandhi (Anm. 12), 152.

¹⁴ To the Students, 46; zit. in: ebd., 151.

¹⁵ Siehe G. A. JAMES, Ethical and Religious Dimensions of Chipko Resistance, in: Christopher

K. CHAPPLE/Mary E. TUCKER (eds.), Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water, Cambridge 2000, 499-530; Georgina DREW, River Dialogues. Hindu Faith and the Political Ecology of Dams on the Sacred Ganga, Tucson 2017, 138-141.

seiner langen Fußmärsche in den Himalayas – etwa 4.800 km von 1981–1983 – bekamen seine sozialen Einsätze auch eine ökologische Note. Er wurde zum Kritiker überdimensionaler Entwicklungsprojekte, die das soziale Leben und das Ökosystem ruinierten. Er gründete mit seiner Frau Vimla einen Ashram. Gemeinsam kämpften sie für die Rettung des Himalaya. Es ist ein Kampf zum Schutz ihrer Kultur und Umwelt. »Sie setzten sich gegen die Entwaldung ein und ermutigten die Kleinindustrie. Sie protestierten gegen drei Auktionen [von Wald] und erinnerten so an die Chipko-Bewegung und erhielten ein Moratorium für das Fällen von Waldbäumen in Höhen über 1.000 m.«¹⁶ Für Chipko, bemerkte Bahuguna, war der Schutz der Wälder auf den Hügeln nur der erste Schritt zur Verwandlung der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Die Chipko-Bewegung ist der organisierte Widerstand gegen die kommerzielle Abholzung von Wäldern. Diese Tradition geht auf die Bishnois in Rajasthan zu Beginn des 18. Jahrhunderts zurück. Mit der Hilfe einer Nichtregierungsorganisation unter der Führung von Chandi Prasad Bhatt (*1934) bildeten sie einen Kreis und umarmten die zu fallenden Bäume. Die Bewegung rettete Tausende von Bäumen. Bahuguna fastete öfters und bis zu 74 Tagen während seiner Beteiligung an der Chipko-Bewegung als Protest gegen den Bau des Theri-Staudamms in Uttarakhand. Er betonte: »Fasten ist nicht dasselbe wie ein Hungerstreik. Es muss ein Akt der Hingabe an Gott sein [...] Ein Gläubiger stellt sich unter den Schutz Gottes. Sein Fasten ist der Ausdruck seines Glaubens.«¹⁷ Bahugunas Chipko-Bewegung inspirierte auch Pandurang Hedge, der 1983 die Appiko-Bewegung in der Küstenregion im Nordwesten des südindischen Bundesstaats Karnataka begann. Die gewaltfreie Appiko-Protestbewegung hat die Forstbehörde gezwungen, die Politik gegen das Fällen von Wäldern in einer ökologisch sensiblen Region zu ändern. Bahuguna inspirierte nicht nur die Bewegung, sondern er besuchte regelmäßig die Bevölkerung im Kannada Distrikt von Karnataka. Er unterstützte sie mit seinem Fachwissen, um ihren Lebensraum zu erhalten. 2009 wurde Sunderlal Bahuguna mit dem Padma Vibhushan, dem zweithöchsten Verdienstorden Indiens, geehrt.

Zu den weltberühmten indischen Protagonisten der Ökologie gehört G. D. Agarwal (Agrawal). Nach seinen PhD-Studien an der University of Berkely war er Mitglied der Umweltschutzbehörde der indischen Zentralregierung und später Direktor des Indian Institute of Technology in Kanpur. Er setzte sich zur Erhaltung des Ganges-Ökosystems ein und warnte vor der Gefahr der Manipulation des Ganges durch die vielen – entweder in Betrieb bzw. im Bau befindlichen oder vorgeschlagenen – Staudämme.¹⁸ Er begründete schließlich seinen Aktivismus gegen den Bau von Wasserkraftprojekten im Distrikt Uttarkashi (Nordindien) nicht mit seinem wissenschaftlichen Wissen als Umweltingenieur, sondern mit seiner Sorge um den Glauben, die Kultur, die hinduistische Tradition. »Mein Ziel ist es, den natürlichen Lauf des Ganges bis Uttarkashi zu erhalten, wie er ist. Es ist meine Lebensaufgabe. Ich wurde nach dem Hindu-Glauben erzogen [...] Als ein Hindu glaube ich, dass man durch Verzicht und Selbstdisziplin [*tapasya*] genug Energie sammeln kann, um das ganze Universum zu verändern. So habe ich beschlossen, etwas zu tun [*tapasya*], so unternahm ich einen Hungerstreik bis zum Tod.«¹⁹ Seinen ersten Hungerstreik beendete er in 2008 nach 18 Tagen, als die Zentralregierung beschloss, technische Lösungen für den freien

16 Katherine GOLDSMITH, A Gentle Warrior (<http://www.resurgence.org/magazine/article2256-a-gentle-warrior.html>) (24.3.2018).

17 Siehe JAMES, Ethical and Religious Dimensions (Anm. 15), 524.

18 G. D. AGARWAL, A Critique of Loharinag-Pala, Pala-Maneri and

Other Hydroelectric Projects on River Bhagirathi (<http://www.indiawaterportal.org/sites/indiawaterportal.org/files/uploads/2008/05/critique-by-dr-agrawal.pdf>) (24.3.2018); DREW, River Dialogues (Anm. 15), 130–135.

19 Jonas SCHEU/Philipp EYER, D. G. Agarwal, in: »Amrit Nectar of Immortality« (<http://amritfilm.net/category/der-film/protagonisten>) – 2012, Video in Englisch mit deutschem Text (24.3.2018).

unbehinderten Lauf des Flusses zu erarbeiten. Da keine Lösung in Sicht war, begann Agarwal 2009 sein Fasten bis zum Tod. Als er nach 39 Tagen dem Tode nahe war, verpflichtete sich die Zentralregierung schriftlich, alle Arbeiten an dem Loharing Pala Wasserkraft Projekt mit sofortiger Wirkung einzustellen. Agarwal beendete sein Fasten. Im Jahr 2012 gelobte der 79jährige Wissenschaftler, ein asketisches Leben als Sannyasi zu führen, und nahm den Namen Swami Gyan Swarup Sanand an. Sein Leben gehört der Mutter Ganges. Sie ist sein Guruji. Da er bei den Behörden keinen Fortschritt für einen umweltverträglichen Verlauf des Flusses feststellte, begann er zum dritten Mal ein Fasten, das er nach 101 Tagen abbrach. Im Angesicht des Todes schöpfte er Kraft aus den Hindu-Schriften und verwies auf die Wiedergeburt mit den Worten: »Ich denke, ich werde nicht sterben. Darum habe ich keine Angst vor dem Tod.«²⁰ Ganges war für Agarwal kein gewöhnlicher Fluss. Er erklärte: »Gangaji [Ganges] kam vom Himmel auf die Erde, um die Menschen von ihren Sünden zu reinigen. Wir glauben, dass das Wasser des Ganges, alle Arten von Krankheiten [ills] heilen kann – körperliche, geistige und spirituelle Krankheiten [...] Diese Kraft hat kein anderes Wasser. Ich möchte, dass der Ganges in seiner natürlichen Form erhalten bleibt.«²¹ Millionen von Hindus teilen Agarwals Glauben an die heilende Kraft des Ganges-Wassers, ohne Kenntnis und Verständnis von dessen natürlichem Verlauf. Kein Zweifel, Agarwals Einsatz bleibt eine dauernde Herausforderung an Hindus, die Wissenschaftler und Politiker, sich weiterhin ernsthaft mit den ökologischen, sozialwirtschaftlichen Problemen für eine Verbesserung der Umweltqualität auseinanderzusetzen.

Dieser Problematik nimmt sich Mahesh Chander Mehta (*1946) besonders an. Er wuchs unter einfachen, ländlichen Verhältnissen in einer Brahmanenfamilie im Rajouri-Distrikt des heutigen Bundesstaates Jammu und Kashmir auf. In seiner Jugend wuchs seine Liebe zur Natur und die Toleranz seines Elternhauses gegenüber Andersgläubigen prägte auch sein späteres Leben. Nach seiner juristischen Ausbildung nahm er vor allem zu sozialen und politischen Problemen Stellung. 1984 wurde er als Rechtsanwalt zum Obersten Gericht Indiens zugelassen. Er setzte sich vor allem für soziale Gerechtigkeit und Umweltschutz ein. Bekannt sind die Prozesse bezüglich der Verschmutzung des Taj Mahal in Agra und des Ganges, die er am Obersten Gericht gegen Industrien im Flusseinzugsgebiet, gegen Politiker und gegen Kommunen führte und gewann. Mehta erreichte vor Gericht, dass »212 Fabriken, die im Umkreis des Taj Mahal keine Umweltschutzvorrichtungen installierten, 1993 schließen mussten [...] 5000 Fabriken entlang des Ganges wurden angewiesen, Umweltschutzvorrichtungen einzurichten. Viele Städte wurden verpflichtet, Kläranlagen zu bauen.«²² 1996 wurde er mit dem »Goldman Environmental Prize« und 2016 mit dem »Padma Shri Award« ausgezeichnet. Von großer nationaler und internationaler Bedeutung ist die »M. C. Mehta Environmental Foundation«,²³ die u. a. auf die Notlage des Ganges aufmerksam macht: »Wenn unsere Mutter Ganges verletzt wird, wird unsere gesamte Nation verletzt«, und M. C. Mehta fügt hinzu: »Der Ganges ist ein wesentlicher Bestandteil der indischen Identität. Als heiliger Fluss, der vom Himmel herabsteigt, wurde er überall

20 Zit. in: DREW, River Dialogues (Anm. 15), 131.

21 SCHEU/EYER, D. G. Agarwal (Anm. 19).

22 The Goldman Environmental Prize: M. C. MEHTA, India – Environmental Policy (<https://www.goldmanprize.org/recipient/mc-mehta>) (24.3.2018).

23 Siehe: <http://mcmef.org> (24.3.2018).

24 <http://mcmef.org/the-plight-of-the-ganga> (24.3.2018).

25 Vandana SHIVA, *Swaraj. From Chipko to Navdanya*, in: J. HART (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken 2017, 12–19.

26 Ebd., 14.

27 Ebd., 15.

28 Ebd., 17f.

29 Zur Diskussion dieser Problematik siehe Vijaya Rettakudi NAGARAJAN, *The Earth as Goddess Bhū Devi. Toward a Theory of »Embedded Ecologies«* in *Folk Hinduism*, in: Lance E. NELSON (ed.), *Purifying the Earthly Body of God. Religion and Ecology in Hindu India*, Albany 1998, 282–286.

in der indischen Zivilisation verehrt.«²⁴ Zur Mehta-Stiftung gehört auch der Öko-Ashram »Swastigram« auf heiliger Erde (*Dev Bhumi*) in der Nähe von Rishikesh, dessen Mitglieder sich für die Harmonie zwischen allen Lebewesen und der Natur einsetzen.

International bekannt als Umweltaktivistin und Verfechterin sozialer Gerechtigkeit ist Prof. Vandana Shiva (*1952). Aufgewachsen in der ländlichen Gegend im indischen Bundesstaat Uttarakhand, lernte sie die unberührte Natur in vielen mehrtägigen Wanderungen mit ihren Eltern durch die Wälder schätzen. Während ihrer Ausbildung als Quantenphysikerin (PhD, University of Western Ontario, Kanada) war sie während der Ferien regelmäßig bei den Chipkos. Beeindruckt von der Chipko-Bewegung, entschloss sie sich, nach Indien zurückzukehren und ihr Wissen und ihre Talente zur Überwindung von nationalen und internationalen Umweltproblemen einzusetzen.²⁵ Sie war stets bestrebt, ein verantwortungsvolles Bewusstsein für die Gefahren zu wecken, die aus negativen Auswirkungen von Monokulturen, der Industrialisierung und dem Klimawandel entstanden. Im Jahre 1991 startete sie »Navdanya, (»Neun Samen«), eine Bewegung, die den Erhalt der Biodiversität sowie das Saatgut-Sparen und die Saatgut-Verteilung unter den Landwirten fördert.«²⁶ 300.000 Mitglieder schlossen sich der Bewegung an. »Navdanya bedeutet nicht nur neun Samen; es bedeutet auch »neues Geschenk« angesichts des Artensterbens und des Aussterbens von Kleinbauern. Die neun Samen entsprechen den jeweiligen *navgrahas* (neun kosmischen Korrelaten)«. ²⁷ Nach V.Shiva steht in diesem religiös-astrologischen Zusammenhang Gerste für die Sonne, Reis für die Venus usw. Inspiriert von Gandhis Salzmarsch unternahm Navdanya 2006 eine *Bija Yatra* (Samen-Wallfahrt), um die Aufmerksamkeit auf die vielen Selbstmorde verzweifelter Landwirte zu lenken. Das Internationale Jahr der Böden (2015) war Anlass für V.Shiva und die Navdanya-Familie eine »Boden-Wallfahrt« durch Indien zu machen. Die »Wallfahrt war Ausdruck unserer Dankbarkeit gegenüber den Quellen des ökologischen Landbaus in Indien – unseren fruchtbaren und großzügigen *Bhoomi* (Boden) und *Maati Maa* [Mutter], die uns seit Jahrtausenden erhalten hat [...] Ökologische Landwirtschaft ist der Dharma-Pfad der Gerechtigkeit, der den Samen des Friedens und des Wohlstands für alle sät.«²⁸

V.Shiva bekundet stets in ihren philosophischen und religiösen Überlegungen, dass im Hinduismus alles vom Heiligen durchdrungen sei und daher eine heilige Landschaft als ökologische anzusehen sei. Gewiss, wenn ein natürliches Objekt als heilig bezeichnet wird, kann es einen Lebensstil hervorbringen, der die Umwelt schont und für den ökologischen Schutz förderlich ist. Wie weit V.Shivas kosmologische Hinweise auf die Hindu-Traditionen verallgemeinert werden dürfen und wirklich zur Bewahrung und Erhaltung der Natur beitragen, bleibt eine offene Frage.²⁹

4 Religiöses Engagement und heilige Orte

Die Einstellung gegenüber der Natur und der Umwelt kann in vielen Ritualen und Zeremonien, an heiligen Orten und an Festen der Hindus in der heutigen religiösen Praxis beobachtet werden.

Weitverbreitet wird zur täglichen Verehrung Vishnus oder Krishnas die Tulsi-Pflanze (*Ocimum tenuiflorum*) verwendet. In Indien steht in vielen Innenhöfen und vor Hauseingängen ein Tulsi-Strauch. Frauen wenden sich an den Höchsten, indem sie sich vor der göttlichen Pflanze verneigen und Hymnen rezitieren, ein Glöckchen läuten und Lichter schwenken. Tulsi repräsentiert die Gegenwart Gottes und drückt seinen Schutz für das Wohl der Familie, für Haus und Hof aus.

Die göttliche Gegenwart ist nicht nur dank häuslicher Rituale erfahrbar. Hindus nennen die meisten sakralen und heilbringenden Orte an einem Fluss *tirtha*, weil dort Gesundheit, Wohlstand, Befreiung von der Wiedergeburt (*moksa*) ermöglicht wird. Es sind geografisch gesehen wichtige Orte in unserer Umwelt, weil dort die außerordentliche oder göttliche Macht, die alle Wünsche erfüllen kann, besonders erfahren wird. In *Kalyan Tirthank* (Gorakhpur 1957) werden mehr als 1.500 heutige Pilgerorte beschrieben.³⁰ Der Besuch solch heiliger Orte wird nicht nur in den heiligen Schriften gelobt, sondern auch in unzähligen Werbeschriften heute empfohlen.

Eine besondere Art von Wallfahrt ist *parikrama*, was man mit »Rundgang« übersetzen kann. Um Gott Krishna zu verehren, wandern Pilger im Staate Uttarpradesh um das heilige Zentrum Vrindavan oder um den heiligen Govardhan-Hügel in der Nähe der Stadt. Ein *parikrama* kann kurz oder auch mehrere hundert Kilometer lang sein. Je nachdem, ob man einen heiligen Ort oder mehrere zu Fuß oder mit einem Pilgerbus besucht, dauert die Reise ein, zwei oder mehrere Tage. Bekannt ist auch das Wallfahren entlang eines Flusses. In Zentralindien gilt die Wallfahrt entlang des Narmada-Flusses von Quelle bis zur Mündung und auf der andern Seite zurück als besonders verdienstvoll. Das Land bewahrt in der Natur seine Heiligkeit auch ohne Tempel.

Im Süden Indiens stellen wir jedoch fest, dass zunächst der Besuch von Tempelanlagen, eingegrenzt als Wallfahrtsort, von Bedeutung ist. Sehr berühmt als Wallfahrtszentrum ist die großartige Tempelanlage zu Ehren von Gott Shiva in Thiruvannamalai, im südindischen Bundesstaat Tamilnadu. Sie hat eine Ausdehnung von etwa 10 Hektar. Bei jedem Vollmond verehren zehntausende Pilger Gott, indem sie den Annamalai-Hügel barfuß umschreiten. Der glaubende Hindu macht den 14 km langen Rundgang in der Überzeugung, dass Gott ihn von der Last seiner Sünden befreit. Er hofft, dass seine speziellen Wünsche erfüllt werden und er eine friedvolle Befreiung aus dem Geburts- und Wiedergeburtkreis erlangen wird. Jedes Jahr feiern etwa 3 Millionen Pilger von Mitte November bis Mitte Dezember bei Vollmond das Lichterfest (*karthigai deepam*) in Thiruvannamalai.

In Nordindien findet alle 12 Jahre die Maha Kumbha Mela, das größte Pilgertreffen der ganzen Welt, in Allahabad statt. Der Legende nach gab es einen Kampf zwischen Göttern und Dämonen um einen Trank, der Unsterblichkeit (*amrita*) verlieh. An vier Orten fielen Tropfen dieses Unsterblichkeit verleihenden Nektars aus einem Krug (*kumbha*) auf die Erde. Daher findet alle drei Jahre abwechselnd in Allahabad, Haridwar, Ujjain und Nashik eine Mela (Versammlung) statt. Das Fest ist eine Erinnerung an diesen göttlichen Zwischenfall. So wurden die Wallfahrtsorte mit dem Kumbha-Mythos verbunden und es entstand das Wallfahrtstreffen »Kumbha Mela«. Im Januar/Februar 2013 versammelten sich ca. 34 Millionen Pilger zur großen, zur Maha Kumbha Mela in Allahabad. Es ist ein panindisches Fest, an dem niemand wegen der Kaste, Klasse, Ethnie, Sprache oder des Geschlechts von der Teilnahme ausgeschlossen ist und an dem Millionen von Gottheiten gegenwärtig sind. So wird die Wallfahrt an einem Ort (*sangam*), wo die drei heiligen Flüsse Ganges, Yamuna und die unsichtbare Sarasvati zusammenfließen, auch eine Begegnung mit Gottheiten.

Als ich 1977 ein paar Tage an der Kumbha Mela in Allahabad teilnahm, erlebte ich physisch und psychisch, wie wichtig ein rituelles Bad an diesem Ort ist. Wir waren am Neumonds fest viele Stunden unterwegs zum Sangam, um zum richtigen Zeitpunkt am heiligen Ort zu sein. Der Weg war viele Kilometer in Mäanderlinien eingezäunt, so dass etwa zwölf Personen

30 Knut A. JACOBSEN, *Tirtha and Tirthayatra. Salvific Space and Pilgrimage*, in: DERS. (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 1, Leiden 2009, 395.

31 DREW, *River Dialogues* (Anm. 15).

32 Ebd., 85.

33 Vgl. ebd.

in engem Körperkontakt gleichzeitig nebeneinander gehen konnten. Als eine Gruppe von Pilgern, die den Weg abkürzen wollte, uns entgegenkam, wurde es eng. Wir hatten Angst niedergetrampelt zu werden. Als beim Gedränge die vielen Pferde der Polizei am Wegrand hochsprangen, sagte mir eine alte Frau, die kaum mehr gehen konnte; »Bhagavan [Gott] beschützt uns in doppelter Weise: durch die Polizei und durch seinen Regen, damit wir uns nicht zu schnell bewegen und einander nicht niederrennen können.« Dieses Erlebnis erinnert mich an den Glauben der Hindus, die die Strapazen der Wallfahrt auf sich nahmen, weil sie von diesem heiligen Ort, den der Zusammenfluss der Flüsse bildet, überzeugt sind. Es sind religiöse Menschen, die ihre Umwelt nicht nur nach wirtschaftlichen Kriterien und nach wissenschaftlich-technischer Orientierung beurteilen. Der Sangam ist für viele Hindus die Mitte ihrer Umwelt: ein Ort, wo die Transzendenz als besonders nah erfahren wird.

5 Volksreligiosität aus der Perspektive einer gesunden Umwelt

Die Volksreligiosität in Indien zeigt uns sehr deutlich, dass die Verantwortung der Hindus eine metaphysische Ausrichtung hat, die ihrem Leben Sinn verleiht. Zugleich provozieren die harten Bedingungen des Lebens zuweilen verschiedene Formen des Umgangs mit der Umwelt. Man kann oft auch eine gewisse Unbekümmertheit oder Hilflosigkeit gegenüber der von allen Hindu-Traditionen geschätzten und in die Krise geratenen Umwelt feststellen. Mit der Entwicklung der Industrie und der Tourismusbranche zeigen sich nicht nur positive, sondern auch ökonomische und negative Erscheinungen der Kultur- und Wallfahrtsindustrie. Die meisten Hindus leben und arbeiten in sozialer und religiöser Verantwortung für ihre Familien. Die Verantwortung für die Umwelt ist oft sehr individualistisch ausgerichtet, was auch in der Volksreligiosität feststellbar ist.

Georgina Drew erzählt in *River Dialogues*,³¹ wie vor allem einfache Frauen in der Bergwelt täglich die Natur, den Ganges, durch Gebete und Loblieder (*Bhajans*) verehren. Sie betonen die Schöpfungsgeschichte des Flusses, seine rettende Gnade und seine Rolle im heiligen Himalaya. Sie glauben, dass der Ganges dank einer Vereinbarung zwischen Göttern und Menschen auf die Erde kam und daher niemals auf den Status eines Flusses reduziert werden kann. Der Glaube an Mutter Ganga bestärkt die Frauen, gegen jegliche Verschmutzung des Flussgebietes zu protestieren und sich mit ihren Männern zur Reinigung des Ganges, soweit wie möglich, konkret einzusetzen. Wasser ist für viele Hindus Leben, keine Ware. Da der Ganges Grundlage ihrer Existenz ist, wird auch die touristische Entwicklung der heiligen Region – trotz Verschmutzung – lokal-politisch gefördert.

Je umfassender der Lauf des Ganges in der Ebene umgeleitet und Wasser für Monokulturen gebraucht wurde, desto prekärer wurde die ökologische Lage im Gebirge. Die Wassernot in den Großstädten führte daher auch teilweise zur »Vertunnelung« des Flusses, um die Wasserversorgung einigermaßen zu garantieren. Die Frauen im Gebirge beklagten sich darüber bei der Umweltexpertin Georgina Drew: »Der Ganges verschwindet. Die nehmen den Ganges in die Tunneln hinein«. Das ist besorgniserregend, weil die Leute wegen des Staudammbaus Land verlieren und ihre Lebensgrundlage bedroht werden könnte. »Wir brauchen den Ganges für alles [...] Wir sind unser ganzes Leben mit ihm verbunden«.³² In Anbetracht der physischen Bedürfnisse und des Zugangs zu Ressourcen motivierten kulturelle, wirtschaftliche und religiöse Aspekte das Umweltverhalten der Bevölkerung. Der Bau von Staudämmen führte zu lokalen und nationalen ökologischen Konflikten,³³ die teilweise auch politisch von der hindu-nationalistischen RSS ausgenutzt wurden.

Das Umweltbewusstsein der Bevölkerung entlang des 2.600 km langen Ganges, der sehr stark durch Abwässer und Schadstoffe belastet ist, zeichnet sich oft durch eine Haltung von Indifferenz und einen mangelnden Bürgersinn bezüglich der Hygiene aus. Die Gesundheitspolitik der letzten Jahrzehnte ist verantwortlich, dass auch heute noch Typhus, Gelbfieber, Malaria und Dengue-Fieber weit verbreitet sind. Verschmutztes Wasser und mangelnde Körperhygiene sind inzwischen das größte Gesundheitsrisiko für rund 700 Millionen Inder.³⁴

Diese Erfahrung habe ich auch während meiner Studien Ende der 1970er Jahre in Varanasi gemacht, wo die Heilswirksamkeit des Höchsten, die Allgegenwart Gottes besonders erfahren wird. Von der Schönheit der Natur, welche die Dichter und Staatsmänner zu Recht loben, war in Varanasi wenig zu sehen. Die Stadt ist aber heiliges Land. Schon beim bloßen Betreten der Stadt werden nach einigen traditionellen Aussagen alle Sünden zerstört. Wer in den Ganges hinabsteigt und sein Bad nimmt, wäscht nicht nur alle seine Sünden weg, sondern steigt auch aus dem Kreislauf des Werdens und Vergehens aus. Der Hindu weiß um die heilende und reinigende Kraft der Mutter Ganges. Daher werden auch die Toten nach einem Bad im heiligen Fluss auf einem Scheiterhaufen oder im Krematorium verbrannt. Die Asche wird der Mutter Ganges übergeben.

Bei meinem Aufenthalt in Varanasi (2010) konnte ich feststellen, dass die Stadt große Anstrengungen macht, die Zugänge zum Fluss einigermaßen sauber zu halten. Die Menschen wussten, dass das Ganges-Wasser reinigende Kraft besitzt, obwohl es schmutzig war. Was bedeutet das? Es wird teils bewusst, teils unbewusst, ein Unterschied gemacht zwischen Reinheit und Sauberkeit. Man unterscheidet zwischen materieller Flussverschmutzung und einer dem Fluss innewohnenden rituell reinen und reinigenden Kraft. Man bedauert, dass Mutter Ganges verschmutzt (*asvaccha*) werden kann, aber sie kann nie unrein (*ashuddha*) werden. Die transzendente Reinheit fällt nicht mit der äußeren Form des Ganges zusammen. Sie verhalten sich komplementär zueinander. Die äußere Form ist wichtig für den an die Gnade Gottes glaubenden Menschen, weil so die Wahrheit sinnlich erfahrbar wird. Der Fluss ist etwas Göttliches und hat die Macht, menschliche und weltliche Unreinheiten zu absorbieren und zu entsöhnen. Dank seiner transzendenten Kraft kann er die Degeneration unserer Gesellschaft abwenden, ohne sich selbst zu beschmutzen. Mutter Ganges bleibt rein und wird von ihren Anhängern und Pilgern gläubig verehrt.³⁵ Ob Premierminister Modi, verankert in seiner Hindu-Tradition, seinen Plan, den Ganges, die Muttergottheit aller Inder, zu säubern, durchführt, bleibt abzuwarten. Die Herausforderungen sind enorm und »gegen Bevölkerungszunahme und zunehmende wirtschaftliche Erschließung sind sowohl Schutzgesetze als auch religiöse Verehrung machtlos«. ³⁶ Für einen frommen Hindu ist der Ganges in seiner Göttlichkeit permanent selbstreinigend.

Die Herausforderungen an die Regierung und lokale Institutionen, für eine gesunde Umwelt zu sorgen, sind groß und werden kaum bewältigt. Es gibt jedoch auch Lichtblicke in dem ansonsten trüben Feld. In Varanasi setzt die Regierung große Hoffnungen auf tierische Mitarbeit. »Jetzt sollen eigens gezüchtete, fleischfressende Schildkröten die Rettung bringen [...] In einer Aufzuchtstation der Umweltbehörde wachsen Hunderte Schildkröten heran. Zwei Jahre werden sie auf ihre Aufgabe vorbereitet. Tausende Tiere sollen in den Ganges ausgesetzt werden.«³⁷ Jede der Schildkröten soll pro Tag etwa 100 Gramm totes Fleisch aus dem Wasser fischen. Doch alleine werden die Tiere es nicht schaffen, den Fluss von Kadavern sauber zu bekommen.

In Tirumala Tirupati (Andhra Pradesh, Südindien), in der riesigen Tempelanlage, verehren Millionen von Pilgern jährlich Shri Venkateshvara, eine Erscheinung von Krishna bzw. Vishnu. Beachtenswert ist, dass die Tempeladministration sowohl religiöse und wirtschaftliche als auch ökologische Interessen wahrnimmt und dadurch vermutlich dem

reichsten Tempel Indiens vorsteht. Bei einem Tempelbesuch erhält man normalerweise eine gesegnete Frucht oder Süßigkeit (*prasada*) als Zeichen der göttlichen Gunst. Anstelle von Süßigkeiten wurde in Tirumala-Tirupati »*Vriksha [Baum] prasada*« eingeführt. Der Tempel hat eine große Pflanzenschule eingerichtet und ermutigt Pilger, Baumschösslinge als *prasada* mit nach Hause zu nehmen. Man erinnert sich, wie für die Wiederaufforstung der Gegend unter anderem mit folgendem Slogan in der Stadt geworben wurde: »Ein Baum schützt uns, nun beschützen wir ihn« oder »Bäume, wenn geschützt, schützen uns«! »Diese Initiative ist offenbar erfolgreich verlaufen: Über 2.500.000 einheimische Bäume sollen auf indischen Hügeln und Ebenen gepflanzt worden sein.«³⁸ Die Wälder von Tirumala werden sehr verehrt und speziell gepflegt, um das empfindliche ökologische Gleichgewicht auf dem Hügel der Gottheit zu erhalten. Das Aufforstungsprogramm durch den Tempel ist für die Hindus religiös motiviert und wirtschaftlich durch verschiedene Schenkungen und Stiftungen (Sri Venkateswara Vanabhivridhi Schemes) abgesichert. Die Spender werden bevorzugt behandelt, sei es beim *darshan*, d. h. der speziellen Sicht auf die Gottheit im inneren Bereich des Schreines, und bei Verpflegung, Unterkunft und Transport in der Stadt. Tägliche, wöchentliche und jährliche Rituale werden in Tirupati als religiöse Dienstleistung (*seva*) verstanden und gegen Bezahlung ausgeführt. Im Wallfahrtsort Tirumala-Tirupati kann man die Interdependenz von Religion, Wirtschaft und Regierung auch zum Erhalt der Umwelt täglich feststellen. Kulturpolitik und politische Ökologie müssen den Einfluss der Religion ernsthaft in Betracht ziehen und offen sein für die alltägliche religiöse Praxis.

Kein Zweifel, es gab in der Vergangenheit und gibt heute viele und sehr gute Einsichten unter Hindus zum Umweltverhalten. Es geht immer – gerade auch in der religiösen Perspektive – um die echte Chance zum Leben und die Chance, aus der Begrenztheit dieses Lebens herauszuwachsen, die Begrenztheit dieses Lebens zu überwinden. ♦

34 Siehe Bernard IMHASLY, Umwelt: Waste Side Story, in: DERS., Indien. Ein Länderportrait, Berlin 2015, 148–152.

35 Vgl. Kelly D. ALLEY, »Separate Domains. Hinduism, Politics, and Environmental Pollution«, in: CHAPPLE/TUCKER (eds.), Hinduism and Ecology (Anm. 15), 357, 373.

36 IMHASLY, Indien (Anm. 34), 162.

37 Video von P. GERHARDT, Schnappschuss: Können Schildkröten den Ganges retten? (<http://www.daserste.de/information/politik-weltgeschehen/weltspiegel/videos/ganges-schildkroeten-video-100.html> [8.4.2018]).

38 Vasudha NARAYANAN, Water, Wood, and Wisdom. Ecological Perspectives from the Hindu Traditions, in: Mary E. TUCKER/John A. GRIM (eds.), Religions and Ecology. Can the Climate Change?, Cambridge 2001, 189f.

Ökologie und Buddhismus

von Johann Figl

Zusammenfassung

Im Titel dieses Beitrags steht bewusst ein ›und‹ und nicht ein ›im‹ zwischen ›Ökologie‹ und ›Buddhismus‹, weil sich diese Verknüpfung aufgrund des Versuchs ergeben hat, aus buddhistischer Perspektive auf die in neuerer Zeit unübersehbar gewordenen Umweltprobleme zu antworten. In einem ersten Punkt ist daher aufzuzeigen, seit wann es eine intensivierte Auseinandersetzung mit ökologischen Fragen im Buddhismus gibt und wie diese von den zentralen Inhalten dieser Religion her begründet wurde. In einem zweiten Schritt ist kurz auf Aspekte der religionswissenschaftlichen Kritik an der Art und Weise einzugehen, wie Buddhisten in dieser Anfangsphase ihr ökologisches Selbstverständnis auf der Basis zentraler Inhalte ihrer Religion begründet haben, um drittens abschließend aufzuzeigen, inwiefern es dennoch begründbar ist, auf aktuelle Probleme von den klassischen Texten einer religiösen Tradition her zu antworten und wie dieser Prozess zugleich zu einer *transformierten* Gestalt ihrer Aussagen führt, was insbesondere anhand von Ausführungen bedeutender Repräsentanten des heutigen Buddhismus, nämlich des Dalai Lama sowie von Thích Nhất Hạnh, dargestellt wird.

Schlüsselbegriffe

→ Buddhismus
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Ökologisches Selbstverständnis

Abstract

In the title of this article, the word ›and‹ and not ›in‹ has been deliberately placed between ›ecology‹ and ›Buddhism‹ because this connection emerged from the attempt to respond, from a Buddhist perspective, to the environmental problems that have recently become obvious. In a first point the author therefore shows when an intensified examination of ecological questions began to occur in Buddhism and how it was explained from the central content of this religion. A second step briefly investigates aspects of the religious-studies criticism of the way Buddhists, in this initial stage, justified their ecological self-understanding on the basis of the central topics and themes of their religion. This is done in order to show, in a third step and in conclusion, to what extent it is nonetheless justifiable to respond to current problems from the classical texts of a religious tradition and how, at the same time, this process leads to a *transformed* shape of its declarations. The latter is presented in particular on the basis of statements of distinguished representatives of contemporary Buddhism, namely those of the Dalai Lama and Thích Nhất Hạnh.

Keywords

→ Buddhism
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Ecological self-understanding

Sumario

En el título de este artículo se encuentra conscientemente un ›y‹, no un ›en‹ entre ›Ecología‹ y ›Budismo‹, porque esta conexión se desprende del intento de responder desde una perspectiva budista a los innegables problemas ecológicos de nuestro tiempo. En primer lugar se muestra desde cuando existe en el budismo una reflexión intensa sobre cuestiones ecológicas y cómo se argumenta partiendo de los principales contenidos de dicha religión. En segundo lugar se tratan de forma sucinta algunos aspectos de la crítica de las ciencias religiosas a la manera cómo los budistas han comenzado a fundamentar su autocomprensión ecológica desde los principales contenidos de su religión. En tercer lugar se muestra, cómo es, sin embargo, posible responder a problemas actuales desde los textos clásicos de una religión y cómo este proceso al mismo tiempo conduce a una forma *transformada* de sus afirmaciones, lo que se muestra sobre todo a través de manifestaciones de importantes representantes del budismo actual como el Dalai Lama y Thích Nhất Hạnh.

Palabras clave

→ Budismo
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Pensamiento ecológico

1 Argumente ökologischer Themenstellungen aus buddhistischer Perspektive

1.1 Beginn buddhistischer Initiativen für Ökologie und Umweltschutz

Martin Baumann schreibt in seinem Buch zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland, dass »Buddhisten und buddhistische Gruppen in den achtziger Jahren [scil. des 20. Jahrhunderts] verstärkt begonnen [haben], ökologische Ansätze und konkrete Maßnahmen in ihren buddhistischen Aktivitäten zu verwirklichen.«¹

Mehrere dieser Aktivitäten standen in einem internationalen Kontext, wie z. B. das deutschsprachige *Netzwerk engagierter Buddhisten*, das 1993 gegründet wurde und dann in Deutschland, der Schweiz und Österreich² vertreten war und ist,³ sowie ab 1994 der damit verbundene *MITWELT-Verein*, zu dessen Aufgaben neben anderen weltweiten Aktivitäten in menschenrechtlicher und friedensfördernder Hinsicht ausdrücklich auch das ökologische Engagement gehört.⁴ Diese nationalen oder lokalen Vereinigungen gehören dem *Internationalen Netzwerk Engagierter Buddhisten* (INEB) an, das 1989 von dem thailändischen Soziologieprofessor Sulak Sivaraksa in Kooperation mit anderen gegründet wurde, wobei insbesondere auf Thích Nhất Hạnh⁵ und den Dalai Lama hinzuweisen ist. Der Engagierte Buddhismus ist ein globaler Buddhismus, der sich nicht allein bzw. nicht primär auf das Individuum bezieht, sondern auf Probleme, die die Welt als Ganze betreffen, wie Umweltzerstörung, soziale Ungerechtigkeit, Krieg und auch die Gleichberechtigung der Frauen,⁶ insbesondere auch als Ökofeminismus.⁷ In dieser Intention deutet Sulak Sivarska die erste Verpflichtung für Buddhisten – kein lebendes Wesen zu töten – in neuer Weise nicht allein in Bezug auf das Individuum, sondern ebenso in Relation zu kollektiven und sozialen Problemen,⁸ zu denen heute zentral auch die Umweltzerstörung gehöre.

Das neue Verständnis als »engagierter Buddhismus« erfasst infolge dieses Aufbruchs in den 1990er Jahren alle Richtungen des Buddhismus, sowohl die in den östlichen Ursprungsländern als auch jene Richtungen im Westen, und dieses Interesse spiegelt sich in den buddhistischen Zeitschriften dieser Zeit in Ost und West. In der Zeitschrift *Zen Quarterly* der Sōtō-Zen-Richtung, in welcher damals aktuelle Diskussionen weltweit debattiert wurden, finden sich Panel-Diskussionen zur Umweltzerstörung⁹ als 1991 in Japan das Symposium *The future of the Earth and Zen Buddhism* stattfand; auch der sogenannte

1 Martin BAUMANN, *Deutsche Buddhisten, Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993, 263.

2 2011 wurde ein eigener österreichischer Verein des Netzwerks gegründet. Siehe Näheres hierzu auf der Homepage: www.buddhanetz.org, URL: <http://www.buddhanetz.org/netzwerk.htm> (21.3.2018).

3 Vgl. *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 2 und Nr. 3.

4 Vgl. Einhard MIEHLKE (Hg.), *Karuna – Handbuch für ein Netzwerk psychosozialer Kontakte*, DBU [Deutsche Buddhistische Union]-Schriftenreihe, München 1996, 115.

5 Thích Nhất Hạnh selbst sagt, dass der Beginn der Idee eines »Engaged Buddhism« auf das Jahr 1954 zu datieren ist, in dem er eine Serie von Artikeln mit dem Titel *A Fresh Look of Buddhism* geschrieben hatte, und 1964 veröffentlichte er einen Sammelband mit einer Reihe von Artikeln von ihm mit dem Titel *Engaged Buddhism*: vgl. dazu: Thích NHAT HANH, *History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thích Nhat Hanh*, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 6, Issue 3 (2008) 29–36, bes. 30. Siehe zum Download des pdf-Dokuments die Homepage *ScholarWorks*, URL: <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol6/iss3/7/> (21.3.2018).

6 Oliver FREIBERGER/Christoph KLEINE, *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen 2010, 430.

7 Vgl. zur aktuellen Situation: Melanie HARMS (Hg.), *Ecowomanism, Religion and Ecology*, Leiden 2017.

8 Vgl. FREIBERGER/KLEINE, *Buddhismus* (Anm. 6), 431.

9 Z. B. unter dem Titel »Changing religions for changing Times«, vgl. *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 3; vgl. ebenfalls die Panel-Diskussion in *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 4 und *Zen Quarterly* 5 (1993) Nr. 1.

»Green Buddhism« wird diskutiert,¹⁰ und es werden z.B. Texte von Thích Nhất Hạnh zum Engagierten Buddhismus publiziert.¹¹ Themen der Umweltproblematik und ihrer Verursachung durch die Einstellung der Menschen (Gier!) wurden im Zusammenhang mit der Globalisierung zur Sprache gebracht.¹²

Auch im deutschen Sprachraum wurden in buddhistischen Medien diese Fragen thematisiert; so wurden z. B. Texte von Thích Nhất Hạnh zum Engagierten Buddhismus¹³ bzw. Beiträge zur buddhistischen Umweltethik in Zeitschriften von österreichischen buddhistischen Gruppierungen aufgenommen.¹⁴ Der Kongress der Deutschen Buddhistischen Union *Verantwortlich Handeln* im Jahr 2010 brachte die Umweltthematik zur Sprache und ebenfalls jener von 2012, betitelt *Buddha im 21. Jahrhundert – damit unser Geist heilen kann*.

Dem neuen ökologischen Bewusstsein entsprechen auch verschiedene praxisbezogene Aktivitäten, die bis in die 1970er Jahre zurückreichen.¹⁵

Es gab seit den 1990er Jahren bis heute zahlreiche buddhistische Initiativen und Stellungnahmen zur Umweltproblematik. Viele religiöse Führungspersonlichkeiten setzen sich für eine ökologisch intakte Zukunft ein. So kommt der Dalai Lama wiederholt auf das Umweltsanliegen zu sprechen, z. B. im Zuge von internationalen Kongressen, wie auf der *International Buddhist Conference* in Rajgir, Bihar, im März 2017, bei der er in der Eröffnungsansprache auf die Bedeutung dieser Thematik hinwies und sich auch auf die Umweltzerstörung bezog.¹⁶

Somit kann festgestellt werden, dass sich seit den 1980er Jahren und in einigen Ansätzen seit Ende der 1970er Jahre buddhistische Gruppen und Repräsentanten öffentlich zum Umweltproblem zu Wort gemeldet bzw. Aktivitäten gesetzt haben, die auch für eine weitere Öffentlichkeit bestimmt waren,¹⁷ so dass sich von heute aus rückblickend ein Zeitraum von etwa drei Jahrzehnten ergibt, in dem eine immer stärkere Präsenz buddhistischer Beiträge zu ökologischen Problemen gegeben war, wobei diese Tendenz besonders stark im angelsächsischen Sprachraum ausgeprägt war.

1.2 Zentrale buddhistische Lehrinhalte zur Begründung einer ökologisch fundierten Ethik – im interreligiösen Kontext

Von besonderem Interesse ist im Rahmen dieses Beitrags aus religionswissenschaftlicher Sicht die Frage, welche grundlegenden *Glaubens- bzw. Lehrinhalte* des Buddhismus schon seit Beginn dieser Entwicklung als Argumente für einen schonenden Umgang mit der Natur

10 Zen Quarterly 6 (1994) Nr. 1.

11 Zen Quarterly 6 (1994) Nr. 3, 2-6.

12 Vgl. A Buddhist perception of Globalization, in: Collected Bodhi Leaves, Vol. V, Nr. 146, Kany/Sri Lanka 2012 [erstmalig veröffentlicht: 1998], 301-313.

13 Vgl. Ursache und Wirkung, in: Zeitschrift für Buddhismus 4, Nr. 9 (1994) 18-20.

14 Vgl. Padmasiri DE SILVA, Auf der Suche nach einer buddhistischen Umweltethik, in: Bodhiblatt (1996) Nr. 3; vgl. DERS., Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism, London u. a. 1998. Ebenso gab es verschiedene Veranstaltungen in Bildungshäusern zur Umweltthematik, bei denen auch der Buddhismus integriert wurde:

vgl. z. B. Franz-Johannes LITSCH, Der Beitrag des Buddhismus zur Überwindung unserer Umweltzerstörung, in: NATURSCHUTZBUND ÖSTERREICH (Hg.)/Christine PÜHRINGER (redaktionelle Bearbeitung), Natur und Religion. Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung (Tagungsband), Salzburg 2000, 62-80; unter dem Stichwort »Ökologie« wird ausdrücklich auf die Lehre vom bedingten Entstehen mit Bezug auf Thích Nhất Hạnh und den Dalai Lama hingewiesen (vgl. ebd. 77-79).

15 1979 kaufte der *English Sangha Trust* ein Waldgrundstück im Interesse der Bewahrung vor Ausbeutung, die vorher gegeben war, und inspiriert vom Gedanken an die Harmonie mit allen Formen des Lebens; ein Tibetisches Center in Schottland erwarb 1991 eine Insel als Platz für spirituellen Rückzug (Retreat) und als Naturschutzgebiet: vgl. dazu Clive ERRICKER, Buddhism, London 2004 (Erstauflage 1995), 118. Vgl. z. B. die ab 1992 verfolgte Absicht der Errichtung eines »gaia«-Hauses, das sich als Umweltzentrum versteht, in Berlin; siehe dazu BAUMANN, Deutsche Buddhisten (Anm. 1), 265 mit Anm. 142.

16 Siehe hierzu auf der Homepage dalailama.com den Eintrag: Fotos. Eröffnung der Internationalen Kon-

und ihren Ressourcen jeweils leitend waren. Für die Anfangsphase dieses Neuaufbruchs sei zuerst exemplarisch auf eine wichtige interreligiöse Konferenz im Jahre 1986 in Assisi hingewiesen, bei der die sogenannten *Assisi-Deklarationen zur ›Natur‹* beschlossen wurden, die näherhin als »Botschaften über Menschheit und Natur« verstanden wurden.¹⁸ Sie wurden von Vertretern von fünf großen religiösen Traditionen (Buddhismus, Christentum, Hindu-Traditionen, Islam und Judentum), jeweils von ihren zentralen Grundüberzeugungen ausgehend, verfasst. Dies ist ein Zeichen dafür, dass die Ökologieproblematik im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts zu einer wesentlichen Begegnungsebene nicht nur zwischen Ost und West, sondern zu einem Anliegen praktisch aller Religionen weltweit geworden ist. Die Umweltdiskussion der Religionen fand also von Anfang an weithin in einem interreligiösen Kontext statt – der sich freilich von der Sache her ergab. Denn es handelt sich um ein *alle Menschen* betreffendes Problem von weltweitem Ausmaß.

Diese neue Situation wurde auch auf *religionswissenschaftlicher Ebene* diskutiert, wie z. B. ein Tagungsband von 1985 zeigt: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Umwelt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*.¹⁹

Dieses interreligiöse Umwelt-Treffen in Assisi fand vom 25. bis 29. September 1986 statt, und zwar in der Basilika des heiligen Franz, wie das einen Monat später, am 27. Oktober am selben Ort durchgeführte und viel bekanntere Weltgebetstreffen mehrerer Religionen, zu dem Papst Johannes Paul II. eingeladen hatte. Für eine Botschaft zur Umweltproblematik war dieser Ort von großer Symbolkraft, denn damit war der Bezug auf einen Heiligen gegeben, für den ein harmonisches Leben in und mit der Natur, besonders auch im Verhältnis zu den Tieren, ein wesentliches Anliegen war.

Die *buddhistische Deklaration* wurde von Lungrig Namgyal Rinpoche, einem tibetischen Abt und Lehrer an einer buddhistischen Universität, verfasst, der vom Dalai Lama als Repräsentant des Buddhismus bei dem folgenden Gebetstreffen ernannt wurde, und sie schließt mit Ausführungen des Dalai Lama zur Umweltzerstörung und Perspektiven zu deren Überwindung ab. Diese Erklärung kann als eine solche, die die verschiedenen Richtungen des Buddhismus umfasst, verstanden werden, was analog auch jeweils für die Deklarationen der anderen teilnehmenden Religionen zutrifft, und zwar einerseits wegen der angeführten Lehrinhalte, die weithin allgemein-buddhistisch sind, sowie wegen der repräsentativen Funktion, die die Teilnehmer hinsichtlich ihrer Religionen wahrgenommen haben. In ihr zeigen sich schon jene Argumente, die in den folgenden drei Jahrzehnten bis heute die buddhistisch geprägte Ökologie-Diskussion kennzeichnen sollten.

ferenz zu Buddhismus in Rajgir, Bihar, Indien am 17. März 2017, URL: <http://de.dalailama.com/pictures/inauguration-of-the-international-conference-on-buddhism-in-rajgir-bihar-india> (21.3.2018).

¹⁷ Vgl. BAUMANN, Deutsche Buddhisten (Anm. 1), 264f. Der Ausdruck ist bezogen auf das griechische Wort für Erde, nämlich *gaia*, die den entsprechenden personifizierten Namen der Erdgöttin trägt, die nun – in Folge eines umfassenden ökologischen Verständnisses der Erde als Ganze – selbst als lebendiges, mütterliches Wesen von allem verstanden wird.

¹⁸ Siehe Volltext online (als pdf-Dokument): THE ASSISI DECLARATIONS. Messages on

Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism, Basilica di Francesco Assisi – Italy, WWF 25th Anniversary, 29 September 1986, URL: <http://www.arcworld.org/downloads/THET%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf> (21.3.2018).

¹⁹ Raimundo PANIKKAR/Walter STROLZ (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominica, Weltgespräch der Religionen, Schriftenreihe zur großen Ökumene, Band 12.), Freiburg/Basel/Wien 1985. Vgl. des Weiteren Kessler im Auftrag von ›Theologie Interkulturell‹: Hans KESSLER (Hg.), Ökologisches Welt-

ethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, darin bes. Raimon PANIKKAR, Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur, 58–66. Zu den Grundlagen einer buddhistischen Umweltethik siehe: David E. COOPER/Simon P. JAMES, Buddhism, virtue and environment, Aldershot 2005. Zur ›Religionsökologie‹ als religionswissenschaftliche Teildisziplin siehe: Peter GERLITZ, Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998; vgl. generell dazu: Johann FIGL, Einleitung, in: DERS. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 43: *Religionsökologie*.

Es sollen nun, ausgehend von dieser Assisi-Erklärung, die wichtigsten Punkte, die in den Diskussionen bis in die jüngste Zeit als vorrangige Motive für eine buddhistisch begründete Umweltethik angeführt werden, im Einzelnen vor Augen gestellt werden.

1 Interdependenz – Ursache und Wirkung

Die Erklärung aus buddhistischer Perspektive wird mit einer *verehrenden Anrufung* Buddhas eröffnet, jenes Menschen, dessen Vision und Predigt ihn zu einem »unvergleichlichen Weisen und Lehrer« machten, und er wird hier als jener bezeichnet, der »die Interdependenz der Natur sah, und sie der Welt lehrte«.²⁰ Damit ist gleichsam in der Einleitung ein Schlüsselbegriff genannt, der immer wieder aus der Sicht des Buddhismus im ökologischen Diskurs hervorgehoben wird: nämlich die *Interdependenz*, d.h. die *wechselseitigen Beziehungen alles Seienden*. Als fundamentale Begründung hierfür wird gleich einleitend das Gesetz von *Ursache und Wirkung* mit Bezug auf Buddhas Worte angeführt: »Da die Ursache gegeben war, folgten die Auswirkungen; da die Ursache hier ist, werden die Auswirkungen folgen«. Von diesem Gesetz seien Glück und Unglück abhängig, denn positive Ursachen bringen Glück und negative Aktivitäten zeitigen negative Konsequenzen. Die Relation zwischen Ursache und Wirkung sei zwar ein Gesetz in der physikalischen Welt, es sei jedoch eine ähnliche Beziehung bei fühlenden Wesen gegeben, *eingeschlossen die Tiere*.

2 Geburt und Wiedergeburt

In engem Zusammenhang damit steht ein weiteres Motiv in dieser Erklärung, nämlich die Theorie einer kontinuierlichen *Geburt und Wiedergeburt* der fühlenden Wesen, also eine Verknüpfung, die über den Tod hinausreicht, und die zur Folge hat, dass jedes dieser Wesen zu uns selbst eine Beziehung hat, gerade so wie unsere Eltern auf uns in diesem Leben bezogen sind.

3 Ahimsā

Ein ethisch besonders entscheidendes Prinzip ist das erste der fünf für alle Buddhisten verpflichtenden Gebote, nämlich jenes des *Nicht-Verletzens (Ahimsā)* bzw. *Nicht-Tötens*, das auf *alle* Lebewesen bezogen ist, welches hier ebenfalls genannt wird.²¹

4 Unwissenheit, Gier und Missachtung

Nicht weniger bedeutsam ist die Nennung der Ursachen für die Umweltmisere, die mit Worten des Dalai Lama abschließend zum Ausdruck kommt, nämlich, dass »*Unwissenheit, Gier und Missachtung* für den Reichtum aller lebenden Wesen« zur Zerstörung der Umwelt führen. Damit sind die drei »Gifte des Geistes«, nämlich *Verblendung, Gier und Hass*, angesprochen, die ebenso in anderen buddhistisch-ökologischen Texten oft genannt werden.

5 »Geister« in der belebten Umwelt

In dieser Erklärung wird auch auf die sehr volkstümliche Überzeugung hingewiesen, dass verschiedene *Geister und Kräfte* in Flüssen, Bergen, Seen und Bäumen leben, und wenn man diese verletzt, dann würde dies Epidemien und Krankheiten für die Menschen sowie Unfruchtbarkeit für die Erde zur Folge haben.

Zusammenfassung: Universale Vernetzung aller Wesen und Dinge

Die genannten glaubensmäßigen Überzeugungen und ethischen Prinzipien des Buddhismus sowie kosmologische Voraussetzungen und volkstümlich animistische Vorstellungen

20 »Homage to Him whose vision and speech | Made him unexcelled as a sage and a teacher |; The Being who saw the interdependence of Nature | And taught it to the world.«

21 Diese Vorgangsweise wurde auch in anderen Publikationen lehrmäßig begründet. Baumann führt dafür die »fünf Vorsätze eines Laienbuddhisten in Hinsicht auf ein sozialpolitisch-ökologisches Engagement« von Chris Pauling an. So wird z. B. das Gebot des Nichttötens von Lebewesen im Sinne

des »vegetarisch Lebens« interpretiert; das zweite, das Verbot von Diebstahl, als Vermeidung jeder Form der Ausbeutung. Vergleichbare umweltschonende Verhaltensweisen werden von dem dritten, vierten und fünften Gebot abgeleitet. Vgl. BAUMANN, Deutsche Buddhisten

bringen insgesamt zum Ausdruck, dass Natur und Mensch nicht voneinander getrennt werden können, sondern Wechselwirkungen alles bestimmen, wie es in dem erwähnten ›Ursache-Wirkungs-Gesetz‹ explizit zum Ausdruck gebracht wird und wie es in der Wiedergeburtstheorie vorausgesetzt ist. Diese buddhistische Grundauffassung wird in einer Lehre zusammengefasst, die in der zitierten Assisi-Erklärung zwar nicht explizit genannt ist, jedoch in der weiteren Entwicklung der ökologischen Perspektive des Buddhismus eine fundamentale Bedeutung erlangt hat, nämlich die Lehre vom ›Bedingten Entstehen‹ oder ›Entstehen in Abhängigkeit‹ (*Sanskrit: pratityasamutpāda/ Pali: paṭiccasamuppāda*). Darum sei hier exemplarisch auf einige zu Beginn der 1990er Jahre erschienene Publikationen hingewiesen, die schon explizit dieses buddhistische Grundmotiv ins Zentrum der ökologischen Überlegungen stellen.

Ein erstes Beispiel dafür sei aus der Einleitung des Herausgebers eines Sammelbandes mit einschlägigen Beiträgen zur Ökologie-Thematik aus buddhistischer Sicht gegeben.²² Hier wird diese Lehre auch »Großes Rad der Verursachung« (*Great Wheel of Causation*) genannt, die »dem buddhistischen Verständnis zu Grunde liegt«.²³ Dies weist darauf hin, dass »alle Dinge – Gegenstände und Wesen – nur in (wechselseitiger) Abhängigkeit und nicht unabhängig voneinander [only interdependently, not independently] existieren«; daraus resultiere, dass nichts eine »separate Existenz« habe.²⁴

Ebenso sei noch hingewiesen auf ein Buch von Joanna Macy, in dem sie die Lehre von der wechselseitigen Abhängigkeit aller Dinge von der modernen Systemtheorie her interpretiert,²⁵ was jedoch – wie im folgenden Punkt aufzuzeigen ist – kritisiert wurde.

Von einem solchem Verständnis ausgehend, wie es in den erwähnten Publikationen generell zum Ausdruck kommt, werden die ökologischen Forderungen eines für Menschen, Tiere, Pflanzen und anorganische Umwelt harmonischen Zusammenseins und -lebens gestellt – denn dies allein entspreche dem faktischen und unabdingbaren Aufeinander-Bezogen-Sein und Voneinander-Abhängig-Sein aller Wesen. Es wird also der Anspruch gestellt, dass Grundlehren des Buddhismus Orientierungen für ein adäquates Verhalten der Menschen in und mit der Natur geben. Ob und inwiefern dieser Anspruch bzw. diese Intention tatsächlich einem ursprünglichen und religionswissenschaftlich begründbaren Verständnis der angeführten Grundüberzeugungen entspricht, ist aber in mancher Hinsicht umstritten gewesen und ist es zum Teil auch heute noch. Auf einige Aspekte dieser Kritik sei nun kurz eingegangen.

2 Kritiken an der Interpretation buddhistischer Lehraussagen im Kontext ökologischer Themen

Die Deutungen buddhistischer Aussagen als Antworten auf die ökologische Krise der letzten Jahrzehnte wurden schon in der frühen Phase dieser Diskussionen von verschiedenen Ansätzen her kritisiert, wie aus *religionswissenschaftlicher, besonders buddhologischer* Sicht, die hier zur Sprache kommen sollen.

(Anm. 1), 263–264, mit Verweis auf Chris PAULING, A Buddhist Life Is a Green Life, in: Golden Drum: A Magazine for Western Buddhists 16 (1990) 5–7.

²² Allan HUNT BADINER (Hg.), Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology, Berkeley 1990.

Von den zahlreichen Beiträgen seien folgende Autoren beispielhaft genannt: Sulak Sivaraksa, Stephen Batchelor, Robert Aitken, und bes. Thích Nhất Hạnh.

²³ BADINER, Dharma Gaia (Anm. 22), Introduction, XIII–XVIII, zit. XVI.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Joanna MACY, Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems (Sunny Series, Buddhist Studies), Albany 1991, bes. 45ff.

Einer der Religionswissenschaftler, der sich sehr intensiv mit den Fragen des Naturverhältnisses in den klassischen Schriften des Buddhismus auseinandergesetzt haben, ist der Buddhologe Lambert Schmithausen. Aus der großen Fülle seiner einschlägigen Publikationen sei hier vor allem auf den Beitrag *Buddhismus und Natur* eingegangen, der in mehreren Fassungen erschienen ist,²⁶ sowie auf »[e]ine religionswissenschaftliche Darstellung« mit dem Thema *Ökologie und Religionen*, die gemeinsam mit Christoph Kleine für den *Wissenschaftlichen Beirat der deutschen Bundesregierung Globale Umweltveränderung* ausgearbeitet wurde.²⁷

Darin setzt er sich ausführlich mit der »Ökologischen Ethik« auseinander, wie sie von Buddhisten und teils von Buddhologen vertreten wird. Ein solcher »Öko-Buddhismus« sei ihm »durchaus sympathisch« und er »begrüße ihn als kreative Antwort auf ein zentrales Problem unserer Zeit«. Doch »als philologisch und ideengeschichtlich arbeitender Wissenschaftler« habe er »erhebliche Probleme, solche ökologischen Interpretationen mit dem historischen Buddhismus [...] zu identifizieren, wie es doch oft geschieht.«²⁸

Bei seiner Kritik geht er davon aus, dass der Buddhismus »nicht so sehr ein geschlossenes System«, sondern im Wesentlichen eine Heilslehre sei – seine Aussagen müssten daher im jeweiligen spirituellen Kontext verstanden werden. Bei der Selbstverpflichtung, nicht zu töten, stehe das empfindungsmäßige Individuum vor Augen, »nicht Arten oder Artenvielfalt. M.a.W.: Es geht um Tierschutz, nicht um Ökologie«.²⁹ Spirituell stehe das Mitgefühl mit allen empfindenden Wesen, also auch mit Tieren, im Mittelpunkt – immer gehe es (jedenfalls im Mahāyāna-Buddhismus) um leidende Einzelwesen, »nicht um die Erhaltung von Artenvielfalt oder Ökosystemen«.³⁰

Weiters kommt er auf das Prinzip des *Entstehens in Abhängigkeit* zu sprechen, das »besonders oft als Grundlage für eine ökologische Ethik im Buddhismus« genannt werde, wie z. B. von Joanna Macy, die diese Lehre als »universale Vernetztheit« im Sinne moderner Systemtheorien verstehe.³¹ Für Schmithausen ist diese Lehre am ehesten noch als Wechselwirkung zwischen moralischem Verhalten und Auswirkungen davon auf die Umwelt zu verstehen, die dann wiederum auf den Menschen zurückwirken – und es sei deswegen »ein *moralisches*, nicht *ökologisches* Fehlverhalten, das die Umweltprobleme hervorruft«.³²

Des Weiteren sieht Schmithausen »einen Ansatz für eine Wertsetzung, die eine ökologische Ethik fundieren könnte« in dem Fall gegeben, wenn die freie bzw. unberührte Natur zum Ort der erlösenden Meditation des Einsiedlers wird: denn hier gehe es »nicht um Einzelwesen, sondern um die Natur als Milieu, als harmonischen *Lebensraum*, zu dem auch die darin lebenden Tiere und Pflanzenarten gehören«. Wenn das Glück der Versenkung und Erlösung gleichsam »auf die Umgebung [...] *abfärbt*«, dann wäre das ein »Friede nicht nur mit, sondern *in der Natur*«.³³

Auch im erwähnten Bericht mit dem Titel *Ökologie und Religionen* (der mehrere Weltreligionen behandelt) überwiegt die Kritik, doch es werden auch positive Aspekte angeführt. Generell wird betreffend des Verhältnisses von Religionen zu Umwelt und Natur einleitend hervorgehoben, »dass bislang in keiner der uns bekannten Religionen der Umweltschutz im heutigen Sinne explizit thematisiert wurde, von den mahnenden Stimmen Einzelner

26 Lambert SCHMITHAUSEN, *Buddhismus und Natur*, in: PANIKKAR/STROLZ, *Die Verantwortung des Menschen* (Anm. 19), 100–133. Vgl. auch die folgende Monographie: DERS., *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes* (Studia Philologica

Buddhica, Occasional Paper Series, VII), Tokyo 1991; DERS., *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997) 1–74. Vgl. ferner DERS., *Buddhismus und Ökologische Ethik*, in: *Bodhiblatt* 6 (1997) 33–40; 7 (1997) 16–24; 8 (1998) 10–17; 9 (2000) 9–16.

27 Michael PYE/Christoph KLEINE/Matthias DECH, *Ökologie und Religionen. Eine religionswissenschaftliche Darstellung*, in: *Marburg Journal of Religion*, Volume 2, No. 1 (1997) 1–4; URL: <https://www.uni-marburg.de/fbo3/ivk/mjr/pdfs/1997/articles/pye-kleine-dech1997.pdf> (21.3.2018); erstellt durch: Fachgebiet Religions-

abgesehen [...]«. ³⁴ Im Hinblick auf den Buddhismus wird gesagt, westliche Intellektuelle glaubten, dass der Buddhismus von jeglicher Kritik hinsichtlich seines möglichen Beitrages zur Umweltkrise ausgenommen werden könne, vielmehr vermeine man, »in der buddhistischen Lehre eine Richtschnur für ein modernes ökologisches Bewußtsein zu entdecken«, wobei man sich vor allem auf die Doktrin von der »absoluten Interdependenz alles Seienden« beziehe, ³⁵ die ein Gegenentwurf zur westlichen, utilitaristischen und anthropozentrierten Haltung zur Natur sei. Doch »solch ein idealisierendes Bild basiert auf einigen eklatanten Mißverständnissen der Lehren Buddhas«. ³⁶ Als Hauptgrund für diese Meinung wird angeführt, dass der frühe Buddhismus in seinen Grundzügen eine weltverneinende Religion sei, der es darum ginge, die Natur zu überwinden; kosmisch sei das letzte Ziel das Verlöschen des Universums und individuell jenes der Person (*nirvāṇa*).

Als Resümee ergibt sich, dass die Annahme der »wechselseitigen Abhängigkeit [...] keineswegs zwangsläufig« zu einer Umweltethik führe.

Positiv könne vielmehr »eine echt buddhistische Lebenseinstellung«, die von Gier und Besitzstreben Abstand nimmt sowie Wohlwollen und Mitgefühl mit den Lebewesen praktiziert, von »größtem Nutzen für einen verantwortungsvollen und schonenden Umgang« mit der Natur sein. ³⁷ Es sei daher nicht die Lehre, sondern die Lebensauffassung, nicht das *Weltverständnis* des Buddhismus, sondern sein (ethisch verlangtes) *Weltverhalten*, das ökologisch vorteilhaft sein könne. ³⁸

3 Möglichkeiten eines aktuellen Verständnisses buddhistischer Grundanschauungen in ökologischer Hinsicht

3.1 Zur Unterscheidung von Kontinuitäten und Transformationen in Religionen

Manches von der vorgebrachten Kritik trifft in religionswissenschaftlicher und -geschichtlicher Hinsicht zu, jedoch können durch die Entwicklung und Aktualisierung zentraler religiöser Auffassungen in der jeweiligen geschichtlichen Situation Veränderungen eintreten, die zwar im Vergleich mit der Vergangenheit, also z. B. mit einer religiösen Auffassung, die im ursprünglichen oder früheren Kontext tatsächlich andere Akzente hatte, als es heute der Fall ist, gewandelt erscheinen; doch kann trotzdem nicht von einem Missverständnis oder einer völligen Abweichung von der tradierten Lehre gesprochen werden. Der US-amerikanische, religionswissenschaftlich orientierte Sozial- und Religionsanthropologe Stanley Tambiah (1929-2014), der vielfach in buddhistischen Ländern forschte und auch über die Religion publizierte, hat schon seit den 1960er Jahren eine Differenz herausgearbeitet, die auch für die Klärung der Frage nützlich ist, inwiefern historische Aussagen über das Verhältnis zur Natur angesichts gegenwärtiger Probleme aktualisiert werden können: nämlich die Differenz zwischen *Kontinuitäten* und *Transformationen*. Dies sind zwei Bindeglieder zwischen der historischen und der gegenwärtigen Religion, die beide in der buddhistisch gelebten Tradition, die Tambiah vor allem in ländlichen bzw. dörflichen Bereichen

wissenschaft, Marburg: Phillips-Universität Marburg, August 1996.

²⁸ SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Natur (Anm. 26), 7-8.

²⁹ Ebd. 8.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 9; vgl. dazu oben Anm. 25.

³² Ebd. 9.

³³ Ebd. 12.

³⁴ PYE/KLEINE/DECH, Ökologie und Religionen (Anm. 27), 1.

³⁵ Ebd. 7; vgl. 8: unten.

³⁶ Ebd. 2.

³⁷ Ebd. 8: Mitte unten.

³⁸ Vgl. ebd. 8: unten, ebenso 1.

untersucht hat, auch heute gegeben sind.³⁹ Mit dem Begriff der *Kontinuität* meint er das Fortbestehen (*persistence*) bestimmter Strukturen oder Bräuche von der Vergangenheit bis in die Gegenwart; und unter *Transformationen* versteht er *systematische Veränderungen* der Formen mit der Zeit, sowohl in der historischen Vergangenheit als auch zwischen einer Struktur der Vergangenheit und der aktuell beachteten.⁴⁰

Tambiahs Theorie wurde im Hinblick auf die Erforschung der ökologischen Fragen und Entwicklungen in buddhistischen Ländern und in Indien herangezogen, nämlich von David Gosling im Werk *Religion and Ecology*.⁴¹ Er zeigt an Beispielen der hinduistischen und buddhistischen Traditionen, welche von ökologischer Bedeutung sind, die *Kontinuitäten* und *Transformationen* zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf.

Bei der folgenden Überlegung soll diese terminologische Unterscheidung hier verwendet werden, um erklären zu können, inwiefern tradierte Grundüberzeugungen des Buddhismus angesichts der Probleme heutiger Ökologie in *transformierter* Weise verstanden werden können. Dies soll an den Stellungnahmen von zwei bedeutenden Repräsentanten des Buddhismus zur Umweltthematik aufgezeigt werden, nämlich an jener von Thích Nhất Hạnh und jener des Dalai Lama.

3.2 Ein »transformierter« Buddhismus – Postulate und Motive für ökologisches Verhalten

a *Ein neues Bewusstsein: Die Forderung einer Einheit der Welt und der Menschheit*

Viele Publikationen des aus Vietnam stammenden Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh stellen die Situation der Welt, wie wir sie heute vorfinden, in den Mittelpunkt, wie explizit das Buch *The world we have*, dessen Titel in Deutsch so wiedergegeben wurde: *Die Welt ins Herz schließen. Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden*.⁴² Die darin enthaltenen Ausführungen sind nicht primär von wissenschaftlicher Art, sondern religiöse, spirituelle Überlegungen, die zugleich praxisbezogen sind.

Der erste Teil dieses Buches ist überschrieben mit dem Titel: *Ein kollektives Erwachen*. Darin führt er aus, dass wir eigentlich wie Schlafwandler seien, und wir müssten heute »auf die Glocken der Achtsamkeit hören, die überall auf unserem Planeten zu hören sind«. ⁴³ Gefordert ist ausdrücklich ein achtsames Leben, sodass »für unsere Kinder und Enkelkinder eine Zukunft möglich sein wird«. Er verlangt: »Wir brauchen eine Art kollektiven Erwachens«, ⁴⁴ und weiter sagt dieser bedeutende, als Lehrer der Achtsamkeit bekannte buddhistische Mönch: »Das Herz des Erwachens, der Erleuchtung, ist Achtsamkeit.« ⁴⁵ Diese Achtsamkeit fordere uns auf, »genau hinzuschauen, welche Auswirkungen unsere Lebensweise auf unseren Planeten hat«. ⁴⁶

Insgesamt wird also eine neue Sichtweise der gegebenen Umwelt-Situation verlangt; ein neuer Blick, nicht nur individuell, sondern *kollektiv, letztlich universell*. Damit wird ein Buddhismus-interner und dadurch begrenzter Horizont, wie er weithin für die Geschichte auch dieser Religion und in analoger Weise der anderen Weltreligionen maßgebend war,

39 Vgl. Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970.

40 Ebd., Introduction, 4. Der Zugang des Autors zur Religion geschieht in diesem Werk vor allem über das *Ritual* (vgl. ebd. 1).

41 Vgl. besonders die Arbeit von David GOSLING, *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*, London 2001: z. B. 10ff., 159ff. Einer solchen Form von Interpretation der Relevanz buddhistischer Auffassungen für die Gegenwart hat Micheal Pye aber ausdrücklich zugestimmt: Vgl. dazu Michael PYE, Review, *Marburg Journal of Religion*, Vol. 9, Nr. 2 (2004); URL:

https://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2004/reviews/rev_pye_2004.pdf (21.3.2018).

42 Thích NHẬT HANH, *The world we have*, Berkeley 2008; deutsche Ausgabe erschienen unter dem Titel: *Die Welt ins Herz schließen. Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden*, Bielefeld 2009.

überschritten – nicht im Gegensatz zu Grundsätzen dieser Religion, sondern durch ein transformiertes Verständnis ihrer prinzipiellen Aussagen.

Eine ähnliche Sicht in weltweiter Perspektive treffen wir in einem 2016 erschienenen Buch an, das die ökologisch relevanten Aussagen des Dalai Lama gleichsam zusammenfasst. Es hat den Titel *Die Berge sind so kahl geworden wie der Kopf eines Mönchs*, und den programmatischen Untertitel: *Wir haben nur diese Erde – eine universelle Verantwortung für unseren Planeten*.⁴⁷ Im dritten, abschließenden Teil des Buches ist ein *Manifest der universellen Verantwortung* abgedruckt, das zu kontemplativen Meditationen – darin vergleichbar dem genannten Werk Thích Nhất Hạnh – anleitet.

Die größte Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Repräsentanten des Buddhismus im Hinblick auf die Umweltthematik besteht aber darin, dass auch für den Dalai Lama heute eine *neue Wirklichkeit* vor Augen steht. »Das 21. Jahrhundert kann zum wichtigsten Jahrhundert der Menschheitsgeschichte werden. Wir sind Zeugen des Entstehens einer neuen Wirklichkeit« (Motto zum ersten Teil).⁴⁸ Damit ist »das globale Bewusstsein« das *Primäre und Entscheidende*, und andere *Eingrenzungen – auch religiöser Art – sind sekundär*, wie er kritisch betont: »Wir legen zu großen Wert auf zweitrangige Überlegungen wie solche bezüglich der Nationalität, religiöser Glaubensüberzeugungen oder der Kaste«, und würden dadurch die »grundlegende menschliche Ebene vergessen«.⁴⁹ Die »große Menschheitsfamilie«, eine »einzige Menschheit«, »das Einswerden« stehe nun im Zentrum der Überlegungen.⁵⁰ Und der Dalai Lama ist überzeugt, dass sich »die Welt nicht mit Gewalt ändern lassen [wird], sondern nur mit einem neuen Bewusstsein«.⁵¹ Dieses entspricht dem vorhin erwähnten »Erwachen« der Menschheit.

b Eine neue Ethik – welche die Religionen und Ideologien relativiert

Die Konsequenzen dieser Bewusstseinsänderung zeigen sich in einer radikal neu verstandenen Ethik bei beiden Autoren. Eines der zentralen Anliegen Thích Nhất Hạnh ist: »Eine globale Ethik« – wie die Überschrift eines Kapitels lautet, das mit dem Motto eingeleitet wird: »Der Pfad der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit ist kostbarer als jede Ideologie oder Religion«.⁵² Der Grund für die neue Sicht liegt in der heute erfahrenen globalen Situation: »Die Umwelt vereinigt die Menschen aller Nationen und Glaubensbekenntnisse. Scheitern wir daran, sie zu retten, werden wir alle umkommen«; wenn wir aber die Bedürfnisse der Umwelt erfüllen, »werden wir und alle, denen wir ökologisch verbunden sind – andere Menschen, andere Gattungen, und alle anderen Dinge – gemeinsam überleben.«⁵³

Auch der Dalai Lama sagt in seinem 2016 erschienenen Umwelt-Buch, dass er nicht an Ideologien glaubt.⁵⁴ Noch radikaler formuliert er das Postulat hinsichtlich einer neuen Ethik: er spricht sich für »eine *Revolution der Ethik*«⁵⁵ aus und sogar für eine von Religion unabhängige Ethik, einerseits weil etwa ein Drittel der Menschheit agnostisch sei (was statistisch nicht völlig zutreffend ist, jedoch ist zur Kenntnis zu nehmen, dass immerhin etwa eine Milliarde Menschen sich als zu keiner Religion zugehörig betrachten), und andererseits sei Religion heute kein letzter ethischer Maßstab, vor allem wegen des

43 Thích NHẤT HẠNH, *Die Welt* (Anm. 42), 19.

44 Ebd. 20.

45 Ebd. 21.

46 Ebd. 19.

47 DALAI LAMA / Sofia STRIL-REVER, *Die Berge sind so kahl geworden wie der Kopf eines Mönchs*, Freiburg / Basel / Wien 2016. Dieses Buch ist größtenteils in Dialogform verfasst und beruht auf vielen Aussagen des Dalai Lama aus dem Zeitraum 1985 bis 2008, die z.T. noch unveröffentlicht waren.

48 Ebd. 35.

49 Ebd. 40–41.

50 Ebd. 36.

51 Ebd. 140.

52 Thích NHẤT HẠNH, *Die Welt* (Anm. 42), 25.

53 Ebd. 15–16.

54 DALAI LAMA / STRIL-REVER, *Die Berge* (Anm. 47), 141.

55 Vgl. ebd. 136.

erstarkenden Fundamentalismus, in dem Religion für Gewalt und Zerstörung missbraucht wird.⁵⁶ Diese These hat er schon in einem Gespräch vertreten, das in dem Buch mit dem programmatischen Titel *Ethik ist wichtiger als Religion* 2015 erschienen ist.⁵⁷ Der Hauptgrund für seinen Appell an die Welt ist in diesem Buch – wie erwähnt – die Tatsache, dass im Namen von Religionen Kriege geführt wurden und werden.⁵⁸ Doch auch der Klimawandel kommt im Zusammenhang mit seinem zentralen Hauptanliegen zur Sprache, nämlich mit der globalisierten Situation, denn »auch der Klimawandel ist nur global zu lösen.«⁵⁹ Grundsätzlich meint er: »Angesichts der Probleme unserer Zeit reicht es nicht mehr, Ethik nur auf die Werte von Religionen zu gründen [...]«, sondern »für unser Verständnis von Spiritualität und Ethik in der globalisierten Welt« sei es notwendig, »einen neuen Weg jenseits der Religionen zu eröffnen«. Ausdrücklich spricht er hier von einer »Werte-Transformation« in absehbarer Zeit.⁶⁰

In beiden Positionen zeigt sich, dass selbst die Religionen und auch deren Ethik relativiert und in einen übergeordneten Kontext hineingestellt werden müssen, um der globalen Erfahrung gerecht zu werden und die Umweltprobleme lösen zu können.

c *Ein aktualisiertes Verständnis grundlegender buddhistischer Lehren:
Intersein und Interdependenz*

In der für Thích Nhất Hạnh charakteristischen Deutung des buddhistischen Weges in seiner Tiefe als *Inter-sein* zeigt sich schon der Horizont der Verbindung mit allen Wesen.⁶¹ Im Englischen wird diese Sichtweise mit *interbeing* wiedergegeben (deswegen auch: *Order of Interbeing*). Diese Lehre präsentiert »eine Form des engagierten Buddhismus, einen Buddhismus im täglichen Leben und in der Gesellschaft – nicht nur im Meditationszentrum«. ⁶² Damit ist schon eine wichtige Neuorientierung dieser Religion – auch religionswissenschaftlich – gegeben, die meist primär von Meditationspraktiken her verstanden wurde und wird. Der Buddhismus versteht sich nun als eine Religion, für die der Weltbezug, die Aktion und das Engagement konstitutiv ist. Thích Nhất Hạnh will damit »eine Form der Buddhismus vorstellen, die möglicherweise für den Westen annehmbar ist«. ⁶³ Doch ergibt sich diese Neuorientierung nicht von einer weltimmanenten Sicht, sondern von einem Neuverständnis buddhistischer Prinzipien her.

Der vietnamesische Meditationslehrer bezieht sich dabei auf klassische buddhistische Texte und Lehren. Sein maßgeblicher Begriff lautet in deutscher Sprache ausgedrückt die »wechselseitige Durchdringung« bzw. »Einssein«⁶⁴ aller Dinge. Die ökologische Relevanz dieser Lehre hebt er in seinem dafür einschlägigen Buch ausdrücklich und wiederholt hervor: »Deshalb sollten wir zu der Tatsache, zu der Wahrheit erwachen, dass wir alle ineinander bedingen und durchdringen, dass wir *inter-sind*.«⁶⁵

In einem anderen Werk findet sich ein eigenes Kapitel zur Lehre vom »bedingten Entstehen«, ⁶⁶ die zudem mit mehreren Tabellen illustriert wird.⁶⁷ Er knüpft dabei an Nāgārjunas Darstellung dieser Lehre und ihres Bezugs zur Leerheit an. Er ist der Meinung, dass »alle

56 Vgl. ebd. 23.

57 DALAI LAMA, Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion, mit Franz Alt, Wals bei Salzburg 2015.

58 Vgl. ebd. 5.

59 Ebd. 26.

60 Ebd. 35 (Hervorhebung J. Figl).

61 THÍCH NHẤT HẠNH, Innerer Friede – Äußerer Friede, Zürich / München 1993 (erstmal erschienen: 1987), 83–84. Zur Erklärung des Ausdrucks »Inter-sein« weist er explizit auf einen Begriff im Avatamsaka-Sūtra hin, »der dem Geist von tiep hien am ehesten entspricht«, nämlich ein zusammengesetzter Begriff, der »wechselseitig« und »sein« bedeutet; vietnamesisch: Tiép-Hiên Orden (*Tiếp* heißt »in Kontakt sein«, *hiên* bedeutet »in der Gegenwart sein, handeln«).

62 Ebd. 82–83.

63 Ebd. 82.

64 Vgl. ebd. 81: Kapitelüberschrift, und 84 mit Anm. 1.

65 THÍCH NHẤT HẠNH, Die Welt (Anm. 42), 50, vgl. auch ebd. 56–57.

66 THÍCH NHẤT HẠNH, Das Herz von Buddhas Lehre, Freiburg u. a. 1999: Die zwölf Glieder des Entstehens in wechselseitiger Abhängigkeit, 221–249.

67 Vgl. ebd. 233, 235 und 248–249.

68 DALAI LAMA/STRIL-REVER, Die Berge (Anm. 47), 138.

buddhistischen Lehren auf der Lehre vom Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit [beruhen] « – sie somit eine konstitutive Bedeutung für diese Religion hat.

Auf diese zentrale Lehre des Buddhismus bezieht sich auch der Dalai Lama wiederholt in seinem erwähnten umweltspezifischen Buch. Darin spricht er – wie erwähnt – von einer erforderlichen »Revolution« der Ethik, deren Folgen er so beschreibt: »Das ist Engagement im Namen der ganzen Menschheit, der einen und interdependenten.«⁶⁸ Ebenso meint er, dass die von ihm verlangte »Revolution der Ethik« zu einem Handeln aus dem Bewusstsein der Interdependenzen führen würde: auf der ethischen Ebene würde sich dann »die grundlegende Wechselseitigkeit oder Interdependenz des Lebens« als universelle Verantwortung verwirklichen.⁶⁹

Es kann somit festgehalten werden, dass die in klassischen Werken des Buddhismus gegebene Basisüberzeugung von der ›bedingten Hervorbringung‹ aller Dinge im Kontext des Verständnisses maßgeblicher buddhistischer Repräsentanten der Gegenwart zu einem Movens und Impetus der universellen Umweltverantwortung angesichts der ökologischen Krisen geworden ist.

Zusammenfassung

In Orientierung an der erwähnten Unterscheidung zwischen *Kontinuitäten* und *Transformationen* in der Geschichte von Religionen kann hinsichtlich der beschriebenen Stellungnahmen bedeutender Repräsentanten des Buddhismus in der Gegenwart gesagt werden, dass es sich hier um *transformierte* Deutungen traditioneller Lehren dieser Religion handelt. Es kann aber dennoch nicht gesagt werden, dass diese Sichtweise in einem konträren Gegensatz zur klassischen Lehre stehe, denn sie knüpft an den Grundgedanken der wechselseitigen Entstehung in Abhängigkeit direkt an, interpretiert diese aber im Horizont der relativ neuen Welterfahrung der ökologisch bedingten Begrenztheit der Ressourcen des Globus, die schließlich zur *Transformation* herkömmlicher religiöser Verständnisweisen führt. Es ist damit zwar keine direkte Linie von der klassischen Formulierung zur aktuellen Interpretation gegeben, wie es bei einer *Kontinuität* der historischen Weiterführung der Fall wäre. Trotzdem ist auch keine Diskontinuität im Sinne eines Bruches mit der Tradition gegeben.

Das Faktum einer *Transformation* ist dort unübersehbar, wo sie zur *Relativierung der eigenen Religion* führt, und eine ›Ethik ohne Religion‹ anzielt, wie aufgezeigt wurde – dies ist tatsächlich so etwas wie eine Revolution im Selbstverständnis einer Religion. Die grundlegende Neuausrichtung zeigt sich des Weiteren darin, dass es um eine die Menschheit umfassende Ethik geht, die nicht auf bzw. durch Ethnien, Religionen, Nationalitäten, Staaten etc. begrenzt werden dürfe.

Es mag also tatsächlich zutreffen, dass der Buddhismus (nicht allein jener im Westen) vor allem durch das neue Umweltbewusstsein sich selbst sehr stark geändert hat. Es war ein Prozess, der zu Beginn viele überrascht hat und in dessen Folge sich schließlich traditionelle Verständnisweisen dieser Religion – auch in der Religionswissenschaft⁷⁰ – geändert haben.

⁶⁹ Ebd. 138.

⁷⁰ So werden noch Mitte der achtziger Jahre in den wichtigen Publikationen – wie z. B. Klaus-Josef NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland* in seinen Selbstdarstellungen: eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik (European university studies. Series XXIII, Theology), Frankfurt a. M./Bern/Nancy/New York 1984 – zwar »Ökologie und Umwelt« erwähnt, jedoch nur wenige Zeilen

gewidmet« (darauf weist Baumann kritisch hin: siehe BAUMANN, *Deutsche Buddhisten* [Anm. 1], Anm. 137). Auch im 1998 erschienenen, von ihm herausgegebenen *Lexikon des Buddhismus* fehlt noch ein eigener Artikel über ›Ökologie‹, wenn auch verschiedentlich Verweise auf ökologische Kontexte in anderen Artikeln vorkommen (Klaus-Josef NOTZ, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, 2 Bände, Freiburg 1998).

Daran zeigt sich, dass es eine relativ neue, noch im Prozess befindliche Entwicklung ist. Der ›Engagierte Buddhismus‹ hat damit eine neue Entwicklung in der Geschichte dieser Religion eingeleitet. Und es war ein Schritt, dessen Auswirkungen selbst den Proponenten dieser Entwicklung nicht von Anfang an klar war, wie sich an der Entwicklung des Verständnisses der Lehre vom Abhängigen Entstehen bei den beiden dargestellten bedeutenden Vertretern in der Gegenwart zeigt. So hat Thích Nhất Hạnh 1998 ein Buch veröffentlicht, in dem er »die zwölf Glieder des Entstehens in wechselseitiger Abhängigkeit« als »grundlegende buddhistische Lehre« ausführlich darstellt, jedoch – soweit ich sehe – ohne einen direkten Bezug zur Umweltthematik herzustellen;⁷¹ das Zentrum lag in der »Transformation des Leidens in Frieden, Freude und Befreiung« wie der Untertitel der englischen Erstausgabe lautet.⁷² Und damit vergleichbar hat auch der Dalai Lama zu Beginn der 1990er Jahre ein Buch mit dem einschlägigen Titel *Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen: Die Entstehung des Leidens und der Weg zur Befreiung*⁷³ veröffentlicht. Auch darin ist die ökologische Problematik kein explizites oder relevantes Thema. Die beiden Deutungen dieser zentralen buddhistischen Lehre stehen also in der *Kontinuität* traditionellen Verständnisses. Erst die Herausforderung der Umweltproblematik führte schließlich zu einem *transformierten* Verständnis und einer ökologisch relevanten Präsentation der Verwobenheit aller Dinge. Dass es zu einer solchen Lehrentwicklung kommen konnte, ist wohl auch ein Zeichen der großen adaptiven Kompetenz des Buddhismus angesichts neuer kultureller Bedingungen. ♦

71 Thích NHẤT HẠNH, Das Herz von Buddhas Lehre (Anm. 66), 221–249: Leiden verwandeln; vgl. zum Terminus ›Transformation‹ z. B. ebd. 226.

72 Thích NHẤT HẠNH, The heart of the Buddhas Teaching. Transforming Suffering into Peace, Joy and Liberation, Berkeley 1998.

73 DALAI LAMA, Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen: Die Entstehung des Leidens und der Weg zur Befreiung, Hamburg 1996; englische Ausgabe: DERS., The Meaning of Life from a Buddhist perspective, Boston 1992.

Religion und Ökologie

Die ökologische Krise als Thema der Religionen und der Religionsökologie

von Wolfgang Gantke

Zusammenfassung

Die sich zuspitzende ökologische Krise erweist sich sowohl für die Religionen als auch für die vergleichsweise neue Disziplin der Religionsökologie als eine Herausforderung, die zu einem vertieften Nachdenken über den Ort des Menschen in der Natur zwingt. In dem Beitrag wird die These vertreten, dass die moderne Anthropozentrik, die nur vom Menschen her und auf ihn zu denkt, überwunden werden muss, wenn eine Bewältigung der ökologischen Krise gelingen soll. In kulturgeschichtlicher Perspektive handelt es sich bei dieser Anthropozentrik ohne Transzendenzbezug und ohne Einbettung in einen numinos-kosmischen Ordnungs- und Schöpfungsrahmen um ein neues Phänomen. Eine bedeutende Zukunftsaufgabe der Religionsökologie liegt darin, an jene zahlreichen Zeugnisse aus den traditionellen Religionen anzuknüpfen, deren ökologisch interpretierbare Welt- und Menschenbilder einen Beitrag zur Rettung des heute zutiefst gefährdeten irdischen Gleichgewichts leisten können.

Schlüsselbegriffe

→ Religionsökologie
→ Anthropozentrik
→ Ökologische Krise
→ Religiös inspirierte ökologische Vordenker

Abstract

For religions as well as for the comparatively new discipline of religious ecology the escalating ecological crisis is proving to be a challenge which compels one to reflect deeply on the place of humans in nature. This contribution argues for the thesis that modern anthropocentrism, in which reflection only arises from humans and is directed towards them, must be overcome if the ecological crisis is to be successfully surmounted. In a cultural-historical perspective this anthropocentrism, which has no reference to transcendence and is not embedded in a numinous-cosmic regulatory or creation framework, concerns a new phenomenon. A significant future task of religious ecology will be to draw on the numerous witnesses from the traditional religions whose ecologically interpretable conceptions of the world and of humans can contribute to rescuing the earthly equilibrium that is gravely endangered today.

Keywords

→ Religious ecology
→ Anthropocentrism
→ Ecological crisis
→ Religiously inspired ecological pioneers

Sumario

La crisis ecológica, que se radicaliza cada vez más, es para las religiones como para la prácticamente nueva disciplina de la ecología religiosa un desafío que nos obliga a una reflexión profunda sobre el lugar del hombre en la naturaleza. En el artículo se defiende la tesis de que el moderno antropocentrismo, que sólo piensa desde y para el hombre, tiene que ser superado, si se quiere controlar la crisis ecológica. En una perspectiva de historia cultural, en este antropocentrismo sin relación con la transcendencia y sin estar enraizado en un orden y marco numinoso-cósmico de la creación se trata de un fenómeno nuevo. Una tarea importante de la ecología religiosa consiste en buscar la conexión con los muchos testimonios de las religiones tradicionales, que tienen una visión del mundo y del hombre como capaces de contribuir a salvar el equilibrio ecológico de la tierra, que tanto peligro corre.

Palabras clave

→ Ecología de las religiones
→ Antropocentrismo
→ Crisis ecológica
→ Pensadores ecológicos de inspiración religiosa

»Wir täuschten uns nicht, als wir den ›Fortschritt‹ leerer Machtgelüste verdächtig fanden und wir sehen, dass Methode im Wahnwitz der Zerstörung steckt. Unter den Vorwänden von ›Nutzen‹, ›wirtschaftlicher Entwicklung‹ und ›Kultur‹ geht er in Wahrheit auf Vernichtung des Lebens aus.«
Ludwig Klages

1 Die Fragestellung

Die ökologische Krise hat im 21. Jahrhundert ein globales und inzwischen die Lebensbasis der Menschheit dermaßen gefährdendes Ausmaß erreicht, dass sich problembewusste Menschen weltweit in zunehmendem Maße mit ökologischen Fragestellungen beschäftigen. Diese Krise stellt nicht nur eine Herausforderung für die Religionen dar, sondern auch für alle wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dem kulturübergreifenden Phänomen der Religion beschäftigen, und dies gilt in besonderer Weise für die Religionswissenschaft.

Immer stärker setzt sich weltweit die Erkenntnis durch, dass die zunehmenden Mitweltprobleme (Klimawandel, Artenschwund, Rettung indigener Wissensbestände, zunehmender Migrationsdruck, Gift-, Chemie- und Atommüllentsorgung, Wasser- und Luftverschmutzung usw.) innerhalb nationalstaatlicher Grenzen nicht mehr gelöst werden können und dass der materialistische Wachstumsoptimismus trotz aller technischen Innovationen (Automatisierung, Digitalisierung usw.) gegenwärtig an unüberschreitbare natürliche Grenzen stößt.

In dieser bisher historisch wohl unvergleichbaren »hermeneutischen« Situation gewinnt eine im Entstehen begriffene Religionsökologie, die sich mit der ökologischen Krise als Thema der Religionen befasst, ihre besondere Relevanz.

Die Bedeutung der Religionsökologie als einer neuen interkulturellen Disziplin liegt darin, dass sie an die Zeugnisse einer religiös begründeten ökologischen Weltansicht aus den vormodernen Kulturen anknüpfen kann und die auf den ersten Blick viele Fortschrittsoptimisten irritierende Frage zu stellen wagt, ob diese teilweise jahrtausendealten Weisheiten durch das ohne Zweifel bewundernswerte Wissenswachstum in der modernen Verstandes- und Willenskultur wirklich überholt sind.

Im ökologischen Kontext lautet die Grundfrage: Können die Religionen der Menschheit einen Beitrag zu einem heute notwendigen »ökologischen Weltethos«¹ (Hans Kessler) leisten?

Wie dies unter christlichen Vorzeichen konkret geleistet werden kann, hat Papst Franziskus in seiner wegweisenden Umweltenzyklika *Laudato si'* in meines Erachtens beeindruckender Weise gezeigt.²

¹ Hans KESSLER (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996.

² Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Leipzig 2015. Für die Religionsökologie besonders wichtig: Die Globalisierung des technokratischen Paradigmas, 83ff., und Krise und Auswirkungen des

modernen Anthropozentrismus, 81ff. Vgl. auch Wolfgang GANTKE, Die Bedeutung der Enzyklika *Laudato si'* für eine engagierte Religionswissenschaft, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH SJ/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Transformation der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*

1911–2016, Ottilien 2016, 399–406; Mariano DELGADO, Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde. Ein Kommentar zur ökologischen Sozialenzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, in: ZMR 99 (2015) 134–141.

2 Zur Notwendigkeit einer Überwindung des anthropozentrischen Weltbildes

Ich werde im Folgenden innerhalb eines weiten, interkulturellen Denkraumens zu zeigen versuchen, dass das Bewusstsein für die fragilen ökologischen Lebenszusammenhänge viel älter ist als der von Ernst Haeckel im Jahre 1866 begründete Begriff der Ökologie, der »die gesamte Wissenschaft von den Beziehungen der Organismen zur umgebenden Außenwelt« bezeichnet. Auf den ersten Blick hat dieses biologische Ökologieverständnis, das etwas verkürzt als Lehre vom Gesamthaushalt der Natur interpretiert werden kann, kaum etwas mit religiösem Bewusstsein zu tun und in der Tat wird es auch zumeist in einem naturalistischen Sinne gedeutet.

Ein tieferer, freilich von Haeckels Vorverständnis abweichender Sinnzusammenhang zwischen Ökologie und Religion erschließt sich aber dann, wenn diese Lehre vom Haushalt der Natur in einen vorgegebenen numinos-kosmischen Ordnungsrahmen eingebettet wird, der sich in fast allen vormodernen Kulturen nachweisen lässt und der keineswegs vereinbar ist mit der modernen, humanegoistischen Anthropozentrik ohne jeden Transzendenzbezug, die im Rahmen der universalen Religionsgeschichte einen Sonderfall darstellt.

Dass das heute vorherrschende anthropozentrische Weltbild keineswegs selbstverständlich ist, hat der Physiker und Philosoph Klaus Michael Meyer-Abich wiederholt zu verdeutlichen versucht:

»Im anthropozentrischen Weltbild sehen wir alles, was mit uns ist, nur von uns aus, so dass die Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft. Dieses Weltbild ist meines Erachtens falsch. [...] Ich kenne keine Religion, nach deren Menschenbild alles, was nicht Mensch ist, nichts als für den Menschen da ist.«³

Für Meyer-Abich gibt es also keine Religion, für die die gesamte natürliche Mitwelt ausschließlich für den Menschen und seine Bedürfnisse existiert.

Dies gilt nach Meyer-Abich insbesondere für den Buddhismus, aber auch für das Christentum, für das »alles Geschaffene auf Christus hin geschaffen (ist), nicht auf den Menschen hin.«⁴ Vor der Gefahr einer Verstrickung in die jeweilige Detailgeschichte der Religionen kann als eine grundsätzliche Einsicht der Religionsökologie festgehalten werden:

Für nahezu alle großen Religionen der Menschheit war es selbstverständlich, dass es einen vorgegebenen numinos-kosmischen Ordnungs- bzw. Schöpfungsrahmen gibt, in den der Mensch sich einzuordnen hat und den er durch die Behauptung seines Eigenwillens nicht mutwillig oder fahrlässig gefährden oder gar zerstören darf.

Dies ist sicherlich keine voreilige Verallgemeinerung und als Beleg für diese Behauptung nenne ich hier nur die »numinosen Ordnungsbegriffe« Tao (China), Dharma (Indien), Maat (Ägypten), Asha (Persien), Kosmos, Logos (Griechenland) oder den mittelalterlichen Ordo-Gedanken.

³ Klaus Michael MEYER-ABICH, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien 1984, 69. Dieses Buch kann aufgrund der durchdachten Kritik der Anthropozentrik durchaus als ein wegweisender Beitrag zur Religionsökologie interpretiert werden: »Das anthropozentrische Weltbild aber ist meines

Erachtens falsch. Wir gehören nicht dorthin, wohin wir uns in diesem Weltbild gestellt haben. Dies lässt sich allerdings nicht wissenschaftlich beweisen, und zwar deswegen nicht, weil die Wissenschaft selbst auf derartigen Voraussetzungen beruht« (ebd. 21).

⁴ Ebd. 69.

Noch einmal: Eine Betrachtungsweise, die ohne Rückbezug auf eine vorgegebene göttliche bzw. heilige Ordnung nur vom Menschen her und auf den Menschen hin denkt, ist ein in der Menschheitsgeschichte so noch nie dagewesenes, neues Phänomen, dessen das irdische Gleichgewicht gefährdende Auswirkungen am Anfang des neuen Jahrtausends noch gar nicht absehbar sind.

3 Die Krise des Maschinenmodells

Es ist m. E. die sich am Maschinenmodell orientierende Auffassung der Wirklichkeitsbeschaffenheit, die sich in der Neuzeit weitgehend durchzusetzen vermochte und die zu jenem Glauben an perfekte, machtförmig-technokratische Lösungen geführt hat, der trotz kurzfristiger Teilerfolge heute im ökologischen Kontext zu scheitern droht. Die Utopie einer Vollendung der »Perfektion der Technik«⁵, in deren Denkraum es für jede präzise formulierte Fragestellung auch eine eindeutige Lösung gibt, funktioniert, wenn überhaupt, nur im Bereich kleinteiliger, über- und durchschaubarer Teilaspekte der Wirklichkeit, nicht aber im sich ständig verändernden, ganzheitlichen Naturzusammenhang, in den der Mensch nolens volens eingebettet bleibt.

Eine kritische Religionsökologie sollte sich daher von den immer noch vorherrschenden einseitig mechanistischen Ansätzen verabschieden und wieder an traditionelle organische Betrachtungsweisen, die die Ambivalenz, Unergründlichkeit, Unverfügbarkeit und daher auch Widerständigkeit alles Lebendigen ernst nehmen, anknüpfen. Im ökologischen Kontext wird diese Widerständigkeit der Natur geradezu zu einem Objektivitätskriterium. Genau hier zeigt sich dann auch ein tieferliegender, aber enger Zusammenhang zwischen Religion und Ökologie.

Eine religiös inspirierte, transzendenzoffene Religionsökologie kann die vielfältigen Einsichten und Weisheiten der traditionellen Religionen auch heute noch ernst nehmen und in gewisser Weise über den Zeitenabstand hinweg kontextsensitiv verlebendigen. Dies muss freilich in einer vor der ganzheitlich vernehmenden Vernunft verantwortbaren und geisteswissenschaftlich disziplinierten Weise geschehen. Hier ist eine andere, erweiterte Form von Wissenschaftlichkeit gefordert, die sich an einer nicht nur auf den Menschen eingeschränkten, die Natur einbeziehenden Lebenshermeneutik orientieren sollte.⁶

Ein für dieses lebenshermeneutische Erkenntnisziel meines Erachtens geeigneter, ökologieförmiger, interkulturell und interreligiös (möglichst) verallgemeinerbarer Religionsbestimmungsversuch lautet:

»Religion ist die Anerkennung der bleibenden Rückgebundenheit des Menschen und seiner normativen Ordnungen an eine vorgegebene, unergründliche und unverfügbare Tiefendimension der Wirklichkeit.«⁷

⁵ Friedrich Georg JÜNGER, *Die Perfektion der Technik*. Vierte und stark vermehrte Auflage, Frankfurt a. M. 1953.

⁶ Vgl. Friedrich KÜMMEL, *Spricht die Natur? Zum Verhältnis von Mensch und Natur im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow*, Hechingen 2014; Friedrich KÜMMEL, *Hermeneutik als Methode. Möglichkeiten und Grenzen*, Hechingen 2017.

⁷ Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998, 26 Anm. 34, zur Religionsökologie siehe auch 362ff. Vgl. dazu auch

Wolfgang GANTKE, *Die Diskussion um das Heilige vor dem Hintergrund der Krise des Naturalismus*, in: DERS./Vladislav SERIKOV (Hg.), *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*, Frankfurt a. M. 2015, 33–40.

Dass diese weite Religionsbestimmung, die es erlaubt, diese Tiefendimension christlich als Chiffre für das Göttliche bzw. Gott zu interpretieren, kaum mit der modernen, humanegoistischen Anthropozentrik zu vereinbaren ist, braucht nicht weiter betont zu werden.

Hier stellt sich die Frage, ob es durch die kultur- und religionsübergreifende Anerkennung dieser den Humanegoismus begrenzenden Wirklichkeitsdimension, die ich in verschiedenen Veröffentlichungen mit dem Begriff des Heiligen bezeichnet habe, gelingen kann, eine auf einem ökologischen Weltgewissen basierende universale Solidarität zu erzielen.

Dieses lebensphilosophisch-organisch interpretierte Heilige erlaubt einerseits in den jeweiligen inter- und intrakulturellen religiösen Einzelkontexten durchaus die Rettung seiner vielfältigen eigentümlich-unvergleichlichen Erscheinungsformen, vermag aber andererseits auch die spirituelle Dimension zu retten, die alle Religionen verbindet und die durch die zunehmende Politisierung und Instrumentalisierung der Religionen ausgelöscht zu werden droht.

Meine These lautet, dass es angesichts der heute gegebenen, weitgehend auf dem technokratischen Maschinenmodell basierenden ökonomischen und politischen Vorbedingungen in hohem Grade unwahrscheinlich ist, dass das edle und hohe Ideal einer universalen Solidarität auf der Grundlage eines ökologischen Weltgewissens kurzfristig realisiert werden kann.

Es gilt m. E. aber auch: Ohne einen Rückgriff auf diese, letztlich auf einen religiös-kosmisch begründeten Humanismus⁸ zurückgreifende Solidarität der Menschen und ohne einen Dialog bzw. Frieden mit der nichtmenschlichen Mitwelt dürfte die ökologische Krise *in the long run* nicht zu überwinden sein.

Die gegenwärtig ausgesprochen ungünstigen technokratischen Vorbedingungen können kein Grund für eine engagierte Religionsökologie sein, die Bemühungen um eine größere, religiös begründete Solidarität der durch ihren Humanegoismus ihr Überleben leichtfertig gefährdenden Menschheit aufzugeben.

Vor dem Hintergrund der derzeitigen ungebremsten Durchsetzung ökonomistischer und nationalistischer Partikularinteressen im Rahmen anthropozentrischer Selbstbehauptungs-ideologien ohne einen gemeinsamen numinos-kosmischen Ordnungs- und Orientierungsrahmen ist davon auszugehen, dass die natürliche Mitwelt und damit die Hoffnung auf eine humane Zukunft der Menschheit auf Erden immer stärker gefährdet und schließlich ganz zerstört wird.

So lautet ein Schlüsselsatz des christlichen Philosophen Robert Spaemann:

»Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren lernt, nur in einem wie immer begründeten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis seiner Existenz zu sichern. Der anthropozentrische Funktionalismus zerstört am Ende den Menschen selbst.«⁹

⁸ Zu einem religiösen Humanismus vgl. Wolfgang GANTKE, Das Heilige als Grundlage eines interkulturell verallgemeinerbaren religiösen Humanismus, in: Thomas SCHREIJÄCK/Vladislav SERIKOV (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017, 415-428.

⁹ Robert SPAEMANN, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Dieter BIRNBACHER (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 198.

Die Betonung eines religiösen Ordnungsrahmens, der dem technokratischen Selbstbehauptungswillen des Menschen Grenzen setzt, transzendiert einerseits ein horizontal ausgerichtetes naturalistisches Menschenbild, ohne andererseits einer geisteswissenschaftlichen »Naturvergessenheit« zu verfallen, die sich in künstliche Konzeptionen verstrickt, welche die natürlichen Lebenszusammenhänge zwischen Geburt und Tod nicht mehr wahrzunehmen vermag.

Im Denkraum des cartesianischen Geist-Natur- bzw. Subjekt-Objekt-Dualismus, in dem sich der Mensch als vermeintlich unbeteiligter Beobachter aus dem Naturzusammenhang herausstellt, wird die ökologische Krise sicherlich nicht überwindbar sein.

Die Tendenz zur Verstärkung des irdischen Ungleichgewichts aufgrund des »fortschreitenden« profanen Weltzerstörungswissens unter Zurückdrängung des religiösen Weltbewahrungs- und Heilswissens ist unverkennbar.

Zur Überwindung der ökologischen Krise scheint daher in der Tat eine Rückbesinnung auf die alten, naturnäheren Ansätze aus den Religionen der Menschheit sinnvoll. Hier liegt sicherlich eine bedeutsame Zukunftsaufgabe der Religionsökologie.¹⁰

An dieser Stelle muss freilich eingestanden werden, dass sich, vor allem in den monotheistischen Religionen, zahlreiche Beispiele für ein geradezu antiökologisches Wirklichkeitsverständnis und für entsprechende Weltbeherrschungstendenzen nachweisen lassen, doch kann die einseitige Thematisierung der »gnadenlosen Folgen« einer religiös legitimierten Naturausbeutung nicht zielführend sein, wenn es um die Überwindung oder zumindest um die Eindämmung der heutigen ökologischen Weltkrise geht.¹¹

In erster Linie sollte daher nicht die Auseinandersetzung mit den schon begangenen ökologischen »Sünden« der Vergangenheit, sondern das Bemühen um eine gelingende Zukunft der Menschheit das Erkenntnisinteresse einer engagierten Religionsökologie leiten, obwohl es hier sicherlich bedeutsame Zusammenhänge gibt, die es weiterhin aufzuklären gilt.

Das bedeutet: Für die Religionsökologie dürfte angesichts der heutigen Herausforderung das Wiederfinden von vergessenen Wegen zu einem religiösen Weltbewahrungswissen von besonderer Wichtigkeit sein.

In diesem Zusammenhang wäre insbesondere auf das vielfach missachtete oder bereits vergessene Heils-, Heilighkeits- und Naturwissen indigener Völker hinzuweisen.¹²

4 Ausblick

Weil mir das Aufzeigen von noch nicht ganz vergessenen Wegen zur Naturbewahrung ein zentrales Anliegen einer zeit- und problemangemessenen Religionsökologie zu sein scheint, werde ich, meinen Beitrag gleichsam abrundend, im Sinne einer Beispielhermeneutik auf einige wenige ausgewählte Zeugnisse eines ökologischen Weltverständnisses aufmerksam machen, die sich kultur- und zeitübergreifend nachweisen lassen.

¹⁰ Vgl. Peter GERLITZ, *Mensch und Natur in den Weltreligionen*, Darmstadt 1998.

¹¹ Vgl. Carl AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972; Eugen DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1983.

¹² Vgl. dazu Rupert SHELDRAKE, *Die Wiedergeburt der Natur – Wissenschaftliche Grundlagen eines neuen Verständnisses der Lebendigkeit und Heiligkeit der Natur*, Bern u. a. 1991; Werner MÜLLER, *Indianische Welterfahrung*, Berlin/Wien 1981; Leonardo BOFF/Mark HATHAWAY, *Befreite Schöpfung. Kosmologie. Ökologie. Spiritualität*, Kevelaer 2016. Die beiden Autoren knüpfen in diesem

Es scheint mir sinnvoll, in diesem Zusammenhang auf einige ausgewählte, religiös inspirierte ökologische Vordenker hinzuweisen, deren Vorstellungen vom Bewusstsein ganzheitlicher Sinn- und Lebenszusammenhänge maßgeblich geprägt wurde, ohne dass sie sich dessen immer voll bewusst waren und ohne dass ich hier auf einzelne ihrer ökologisch interpretierbaren Gedanken näher eingehen kann, obwohl dies unter dem Aspekt des Weltbewahrungswissens sicherlich ein förderungswürdiges Forschungsprojekt wäre.

Zentrale Gedanken von Echnaton, Lao-Tse, Dschuang-Tse, Heraklit, Johannes Scotus Eriugena, Franz von Assisi, Giordano Bruno, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Novalis, Friedrich Nietzsche, Ludwig Klages, Henri Bergson, Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse, Ernst und Friedrich Georg Jünger, Martin Heidegger, Albert Schweitzer, Hans Jonas, Carl Friedrich von Weizsäcker, Hans Peter Dürr, Alfred North Whitehead, Jean Gebser, Tagore, Aurobindo und Teilhard de Chardin bieten sich m. E. für eine religionsökologische Interpretation an, was im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden kann. Bemerkenswert sind insbesondere die erstaunlichen Übereinstimmungen zwischen den Sonnengesängen von Echnaton und Franz von Assisi trotz der erheblichen Zeit- und Kulturdistanz. Viele kultur- und zeitübergreifende Geistesverwandtschaften scheinen nicht nur auf historische Einflüsse zurückführbar zu sein, sondern sie könnten auch mit einer besonders sensiblen Empfangseinstellung gegenüber den Signalen der Natur zusammenhängen.

Die Bereitschaft, auf die Dinge, die Natur, das Heilige zu hören und die entsprechenden Symbole wahrzunehmen, scheint im Rahmen einer mechanistischen Betrachtungsweise kaum nachvollziehbar. Wo erlaubt der moderne Mensch der Natur noch, unverstellt von sich selbst her zu uns zu sprechen? Es sind dann insbesondere ökologische Krisen und Katastrophen, die die Menschen zum Nach- und Umdenken und vielleicht zu einem erneuten Hinhören auf die Natur und zur Furcht und Ehrfurcht vor der unergründlichen und keineswegs nur heilen und guten Natur, wie die unberechenbaren Erdbeben und Vulkanausbrüche beweisen, geradezu zwingen. Die Natur hat, wie der mit ihr leichtsinnig experimentierende Zauberlehrling, ein Doppelgesicht.

Es ist in diesem Kontext aber interessant, dass alle ökologienahen Denker, ohne dass sie dies immer eigens hervorheben, zu einem Weltverständnis tendierten, das tendenziell ganzheitlich-inklusivistisch ausgerichtet ist und das deshalb sowohl das Werden als auch das Vergehen und den Tod, also die helle und die dunkle Seite der Natur, gebührend berücksichtigt und damit die Idee eines grenzenlosen Wachstums verabschiedet.

Das ewige Stirb und Werde wird dagegen in den auf durchgängige Berechenbarkeit und Planbarkeit zielenden mechanistischen Weltmodellen tendenziell ausgegrenzt, weshalb die unberechenbaren, zum Leben gehörenden Krisen-, Grenz-, Widerstands-, Gipfel- und Befreiungserfahrungen, die im Zentrum eines religiösen Wirklichkeitsverständnisses stehen, immer wieder von neuem zum Scheitern der Idee einer künstlichen, ausschließlich vom Menschen selbst gemachten, profanen Welt ohne Transzendenzbezug führen.

Buch wiederholt an ökologische Zeugnisse aus den Religionen, insbesondere aus dem Taoismus, an und verbindet diese mit neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen. Ein m. E. gelungener Beitrag zur Ökologie bzw. Religionsökologie.

Die dynamische Organismusvorstellung kann jedenfalls als ökologienäher betrachtet werden als das machtförmige Maschinenmodell der Wirklichkeit, das zwar eine Objektivierung der Dinge und des Menschen erlaubt, das letztlich auch den von der »Künstlichen Intelligenz« geschaffenen Zukunftswelten zugrunde liegt, das aber im Rahmen der traditionellen Religionen, die sich an eine natürliche, heilige Schöpfungsordnung zurückgebunden wissen, gar nicht erst hätte entstehen können. Die totale Objektivierung und Vermessung der Wirklichkeit setzt immer schon ihre Entzauberung voraus. Eine Konsequenz der ökologischen Krise könnte eine Entzauberung dieser Entzauberung und eine Wiederentdeckung traditioneller Formen von Schöpfungsspiritualität sein. Beeindruckende Zeugnisse indianischer und christlicher Schöpfungsspiritualität hat Birgit Weiler gesammelt, religionsökologisch interpretiert und auch gesellschaftskritisch reflektiert, weshalb ihr Forschungsbeitrag als ein besonders gelungenes Beispiel einer Betrachtungsweise gelten kann, bei der sich ein aufklärerisches und ein spirituell-ökologisches Erkenntnismotiv im interkulturellen Kontext in glücklicher Weise verbinden und ergänzen.¹³

Auch das folgende Faust-Zitat Goethes aus Faust I kann durchaus religiös interpretiert werden:

»Geheimnisvoll am lichten Tag
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag
Das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.«

Im Zeichen der ökologischen Krise könnte auch das folgende Goethe- Zitat gleichsam als religionsökologisches »Forschungsprogramm« wieder einen tiefen Sinn gewinnen:

»Das größte Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.«

Auf der beweglichen Ausgangsposition der Anerkennung von Unerforschlichem scheint dann auch wieder eine Versöhnung von Wissenschaft und Religion möglich, die eine einseitige Verabsolutierung vermeidet und das relative Recht beider Seiten anerkennt. Vielleicht muss die moderne, die Mitwelt entzaubernde Wissenschaft wieder religiöser werden und wieder so etwas wie Ehrfurcht vor der unergründlichen Natur entwickeln, bevor sie im Ernst ihre anthropozentrische Anmaßung überwinden und die durch das objektivierende Denken entstandenen ökologischen Fehlentwicklungen wirklich verstehen und vermeiden kann.

Es ließen sich noch eine Vielzahl von wunderbaren, mitunter erstaunlich ähnlichen Zeugnissen der Naturfrömmigkeit aus den verschiedenen Religionen von China bis Chile, insbesondere aus schamanistisch geprägten Naturreligionen, anführen, aber in diesem Beitrag schien es mir sinnvoller, mich bewusst auf grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung der Religionsökologie zu beschränken.

In den an organischen Lebenszusammenhängen maßnehmenden Denkraum einer engagierten Religionsökologie können dann die zahlreichen Einzelzeugnisse aus den unterschiedlichen Religionen sinnvoll eingeordnet werden.

¹³ Vgl. Birgit WEILER, *Mensch und Natur in der Kosmvision der Aguaruna und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen. Eine vergleichende Studie zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Kontext Perus in praktisch-theologischer Perspektive*, Berlin 2011.

¹⁴ Zit. nach Herbert GRUHL, *Glücklich werden die sein ... Zeugnisse ökologischer Weltsicht aus vier Jahrtausenden*, Düsseldorf 1984. Dieses Buch eines frühen Warners vor den Folgen eines unbegrenzten materiellen Wachstums enthält eine Fülle von religionsökologisch interpretierbaren Zeugnissen aus den Religionen der Menschheit.

Ich beende meinen religionsökologischen Beitrag mit einem Zeugnis indianischer Schöpfungsspiritualität, das an den Sonnengesang des heiligen Franziskus erinnert.

»O Herr der Welt,
Dir singe ich.
Alles blüht um mich her,
und die Welt ist gesegnet
und voll Freude.
Dir singe ich!
Was glänzt jetzt der Tau!
Wie jubeln alle die bunten Vögel,
der Gesang der Zwitschernden tönt überall,
alle singen dir zu Ehren,
dem Erschaffer des Alls, dir, der Gott ist.
Du allein bist die Quelle des Gesanges,
denn das Lied wurde im Himmel geboren.
Im Himmel lässt seine Stimme strahlen
der liebe Vogel der Götter
und die heiligen Vögel jubeln im Wechselgesang
zum Preise dessen, der die Welt geschaffen.«¹⁴



Laudato si' als Gerechtigkeitsenzyklika – Sozialethische Perspektiven

von Gerhard Kruip

Zusammenfassung

Während die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus gemeinhin als »Klimaenzyklika« betrachtet wird, arbeitet dieser Beitrag heraus, dass es in ihr ganz wesentlich um Gerechtigkeit geht. Der Papst verbindet den Schutz der Natur eng mit Forderungen nach Armutsbekämpfung und sozialer Gerechtigkeit. Dabei nimmt er von vornherein eine globale Perspektive ein, spricht von der Einheit der »Menschheitsfamilie«, dem »gemeinsamen Haus«, das sie bewohnt, ja, er weitet den Begriff der Menschheitsfamilie auch auf zukünftige Generationen aus und bezieht in die »universelle Gemeinschaft« alle Geschöpfe Gottes mit ein. Gleichwohl folgert er aus seiner Kritik des modernen Anthropozentrismus keine biozentrische Position, da er an der besonderen Stellung des Menschen in der Schöpfung festhält. Auch fordert der Papst für die Lösung der ökologischen und sozialen Probleme die faire Beteiligung aller, also eine umfassende Verfahrensgerechtigkeit, und sieht dabei auch die Kirche in der Pflicht.

Schlüsselbegriffe

→ Klimagerechtigkeit
→ Nachhaltigkeit
→ Option für die Armen
→ Anthropozentrik
→ *Laudato si'*

Abstract

Whereas the encyclical *Laudato si'* of Pope Francis is generally viewed as a »climate encyclical«, this article brings out that it is quite fundamentally concerned with justice. The Pope closely connects the protection of nature with demands for fighting poverty and for social justice. From the very start he assumes a global perspective here, talking about the unity of the »human family« and the »common home« it inhabits. Indeed, he also extends the concept of the human family to future generations and includes all of God's creatures in the »universal communion.« He does not, however, deduce a biocentric position from his criticism of modern anthropocentrism since he holds onto the special status of humans in creation. To solve the ecological and social problems, the Pope also demands the fair participation of everyone, that is, comprehensive procedural justice, and, at the same time, also sees this as a duty of the Church.

Keywords

→ Climate justice
→ Sustainability
→ Option for the poor
→ Anthropocentrism
→ *Laudato si'*

Sumario

Mientras que la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco es tenida por una »encíclica ecológica«, este artículo defiende la idea de que en ella se trata sobre todo de la justicia. El Papa une estrechamente la protección de la naturaleza con las exigencias de luchar contra la pobreza y por la justicia social. Asume para ello desde el principio una perspectiva global, habla de la unidad de la »familia humana«, de la »casa común«, en la que habita, y, además, amplía el concepto de familia humana a las generaciones futuras, incluyendo en la »comunidad universal« a todas las criaturas de Dios. Al mismo tiempo, de su crítica al antropocentrismo moderno no deduce una posición biocéntrica, pues mantiene la posición especial del hombre en la creación. Para solucionar los problemas ecológicos y sociales, el Papa exige además la participación correcta de todos, es decir, una justicia participativa global, que debe tomar forma también en la Iglesia.

Palabras clave

→ Justicia climática
→ Sostenibilidad
→ Opción por los pobres
→ Antropocentrismo
→ *Laudato si'*

Nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus im Juni 2015 gab es eine große Zahl an Reaktionen, in denen verschiedene wichtige Aspekte der Enzyklika zum Thema gemacht wurden.¹ Jedoch wurde dabei eine Perspektive, nämlich die der Gerechtigkeit, jedenfalls in den deutschsprachigen Kommentaren kaum hervorgehoben,² auch wenn öfters der Hinweis erfolgte, hier werde »die Zusammengehörigkeit von Umweltschutz und Armutsbekämpfung in den Mittelpunkt« gestellt.³ Dabei ist der Gerechtigkeitsbezug gerade vor dem lateinamerikanischen Hintergrund des Papstes⁴ für das Verständnis der Enzyklika meines Erachtens zentral. Außerdem ist offensichtlich, dass sich gerade im Kontext des Klimawandels sehr interessante neue Gerechtigkeitsprobleme ergeben, die die Sozialethik herausfordern und die auch in der Enzyklika nur teilweise überzeugend angesprochen werden.⁵ Deshalb wird hier der Versuch unternommen, die Enzyklika einer genauen Relektüre⁶ und begründeten Kritik unter einer systematischen Gerechtigkeitsperspektive zu unterziehen.

1 Die »enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten« (LS 15)

Schon eine oberflächliche Lektüre der Enzyklika zeigt, dass Papst Franziskus die Umweltzerstörung durchgängig mit der Ausbeutung, der Unterdrückung und der Exklusion der Armen zusammendenkt. Oft wirkt das sogar etwas floskelhaft, wenn an den vielen Stellen, an denen aktuelle Probleme angesprochen werden, immer wieder ein Nachsatz folgt wie zum Beispiel: »vor allem die, welche die Umwelt und die Armen betreffen« (LS 110). Sowohl in der Ursachenanalyse als auch in der Zielperspektive gehören für ihn die ökologische und die soziale Frage zusammen. Denn die »gleiche Logik, die es erschwert, drastische Entscheidungen zur Umkehrung der Tendenz zur Erderwärmung zu treffen, unterbindet auch die Verwirklichung des Ziels, die Armut auszurotten.« (LS 175) Er sieht eine »Wechselwirkung zwischen den Ökosystemen und den verschiedenen sozialen Bezugswelten« (LS 141 vgl. 56) So gibt es für ihn »nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern.« (LS 139)

1 Eine gute allgemeine Einführung zur Enzyklika bieten Mariano DELGADO, Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde. Ein Kommentar zur ökologischen Sozialenzyklika »Laudato si'« von Papst Franziskus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99 (2015) 134–141, und Marianne HEIMBACH-STEINS/Andreas LIENKAMP, Die Enzyklika »Laudato Si'« von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 56 (2015) 155–179. Vgl. auch meine eigene erste Einordnung: Gerhard KRUIP, Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 341–344.

2 Eine wichtige Ausnahme bilden Ottmar EDENHOFER/Christian FLACHSLAND, *Laudato si'*. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, in: Stimmen der Zeit 140 (2015) 579–591.
3 So Peter SCHALLENBERG/Marius MENKE, Die Enzyklika »Laudato si'« und die katholische Soziallehre, in: Die Neue Ordnung 70 (2016) 164–178, 170.
4 Siehe hierzu Gerhard KRUIP, »Die Befreiung und die Förderung der Armen« (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus, Mönchengladbach 2014; DERS., *Buen vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde*. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in *Laudato si'*, in: AmonsInternational 9 (4/2015) 11–18.

5 Vgl. dazu etwa aus theologisch-sozialethischer Sicht Andreas LIENKAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009, und besonders gelungen aus philosophischer Perspektive Dominic ROSER/Christian SEIDEL, *Ethik des Klimawandels. Eine Einführung*, Darmstadt 2015.

6 Wenn ich dabei viele Stellen aus der Enzyklika zitiere und präzise auf sie verweise, so dient dies der Überprüfbarkeit meiner Darstellung und erschwert hoffentlich nicht zu sehr die Lektüre des Beitrags.

Die Verknüpfung beider Anliegen verbindet der Papst auch mit Franz von Assisi, auf dessen Sonnengesang er sich ja explizit bezieht und der der Enzyklika ihren Namen gegeben hat. Franz ist für ihn »das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie.« (LS 10) In befreiungstheologischen Ansätzen, die sich in den letzten Jahren zunehmend auch mit den ökologischen Herausforderungen befasst haben, wurde die bereits traditionelle Rede vom »Schrei der Armen«, die ihre legitimen Rechte einklagen, durch den »Schrei der Erde« ergänzt, wie er in verschiedenen Formen ökologischer Zerstörung zum Ausdruck kommt.⁷ Vom befreiungstheologischen Anliegen der Armutsbekämpfung herkommend, fordert auch Papst Franziskus, »dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die *Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*.« (LS 49 – Hervorhebung im Original) Ja, er kann sogar den Planeten zu den Armen selbst rechnen, mit einer Formulierung, die hierzulande durchaus Befremden hervorgerufen hat: »Darum befindet sich unter den am meisten verwahten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die ›seufzt und in Geburtswehen liegt‹ (Röm 8,22).« (LS 2) In LS 53 hebt er »das Stöhnen der Schwester Erde hervor, die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt«. Im lateinamerikanisch-befreiungstheologischen Kontext hat diese Parallelisierung der Erde mit den Armen die Funktion, das ökologische Anliegen als ebenfalls besonders wichtig herauszustreichen und dadurch zu legitimieren. Eine vollständige Gleichrangigkeit ergibt sich daraus jedoch nicht. Nach Auffassung des Papstes, ist es nicht nötig, »für eine angemessene Beziehung zur Schöpfung die soziale Dimension des Menschen abzuschwächen« (LS 119). Auch sollte man nicht nur an die Armen der Zukunft denken. »Es genügt schon, an die Armen von heute zu denken, die nur wenige Lebensjahre auf dieser Erde verbringen und nicht mehr warten können.« (LS 162) Und im Kontext notwendiger Maßnahmen zur Bekämpfung der Erderwärmung plädiert Franziskus eindeutig dafür, dass die armen Länder »der Ausrottung des Elends und der sozialen Entwicklung ihrer Bewohner den Vorrang einräumen« (LS 172).⁸ Diese offensichtliche stärkere Gewichtung der Armutsbekämpfung im Verhältnis zum Schutz der Umwelt steht in einer gewissen Spannung zu seiner Kritik des Anthropozentrismus, über die weiter unten noch zu sprechen sein wird.

⁷ Ein Beispiel für eine solche Parallelisierung ist Leonardo BOFF, *Ecologia. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid 2011.

⁸ Dass sie gleichwohl »das skandalöse Konsumniveau einiger privilegierter Bevölkerungsgruppen analysieren und die Korruption besser kontrollieren« (ebd.) müssen, ist demgegenüber doch eine sehr schwache Formulierung.

⁹ Vgl. hierzu ausführlicher Gerhard KRUIP, *Globale Gerechtigkeit und Option für die Armen. Konsequenzen für die weltweite Armutsbekämpfung*, in: Karles ABMEIER/Martin DABROWSKI/Judith WOLF (Hg.), *Globalisierung und globale Gerechtigkeit*, Paderborn 2009, 11–32.

¹⁰ Dass dies tatsächlich möglich ist, habe ich z. B. in Gerhard KRUIP, *Weltarmut und globale Gerechtigkeit. Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt?*, in: Christian SPIESS (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 241–261, zu zeigen versucht.

¹¹ Zur Tradition des Begriffs siehe Gerhard KRUIP, *The Unity of the Human Family. A Foundation of Global Justice*, in: Fabian KLOSE/Mirjam THULIN (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the 16th Century to the Present*, Göttingen 2016, 267–283.

¹² Volker HAUFF (Hg.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987, 46.

2 Option für die Armen und universelle Gerechtigkeit

Hinter dieser starken Betonung der sozialen Aspekte steckt zweifelsohne die lateinamerikanische »Option für die Armen«, wie sie Papst Franziskus auch schon in *Evangelii gaudium* hervorgehoben hatte (EG 195-200). Interessanterweise begründet er sie in LS nicht in erster Linie theologisch, sondern vom Gemeinwohl her: »In der gegenwärtigen Situation der globalen Gesellschaft, in der es so viel soziale Ungerechtigkeit gibt und immer mehr Menschen ausgeschlossen und ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt werden, verwandelt sich das Prinzip des Gemeinwohls als logische und unvermeidliche Konsequenz unmittelbar in einen Appell zur Solidarität und in eine vorrangige Option für die Ärmsten. Diese Option bedeutet, die Konsequenzen aus der gemeinsamen Bestimmung der Güter der Erde zu ziehen [...].« (LS 158) Es passt gut zum Entstehungszusammenhang der Rede von der »Option für die Armen«, dass der Ausgangspunkt ein Prinzip universeller Gerechtigkeit ist, hier mit Hilfe des Topos der »gemeinsamen Bestimmung der Güter« aus der thomistischen Lehre vom Privateigentum ausgedrückt, der in Konfrontation mit einer sozialen Situation großer Ungleichheiten eine solche Prioritätensetzung verlangt.⁹

Die dahinter liegende globale Gerechtigkeitsvorstellung, dass alle Menschen Teilhabeanprüche an den Gütern des Planeten Erde haben, wird in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Oft wird von der Erde als dem »gemeinsamen Haus« (LS 3, 61, 244) gesprochen, das von der Menschheit als »einem Volk« bewohnt wird (LS 164). Für den Papst ist dabei klar, dass dieses »gemeinsame Haus« der Menschheit von Gott »anvertraut« worden ist (LS 232). In LS 93 stellt er jedoch auch fest: »Heute sind wir uns unter Gläubigen und Nichtgläubigen darüber einig, dass die Erde im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe ist, dessen Früchte allen zugutekommen müssen.« Er nimmt also für sein Grundprinzip globaler Gerechtigkeit in Anspruch, dass es nicht nur auf der Basis christlicher Schöpfungstheologie und der Vorstellung von Gott als dem Vater aller Menschen plausibel gemacht werden kann.¹⁰ Ein weiterer wichtiger, in der Tradition katholischer Sozialverkündigung besonders verankerter Topos ist der der »Menschheitsfamilie«,¹¹ die vereint werden müsse, um das »gemeinsame Haus« zu schützen (LS 13). Vor allem, wenn es darum geht, die Lasten des Klimaschutzes und der Armutsbekämpfung gerecht zu verteilen, müssen wir uns, so der Papst, »stärker bewusst machen, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie sind.« (LS 52) Die logische Konsequenz ist die Forderung nach »universeller Solidarität« (LS 14).

Schließlich weitet er das Prinzip globaler Gerechtigkeit auch auf zukünftige Generationen aus: »Der Begriff des Gemeinwohls bezieht auch die zukünftigen Generationen mit ein. [...].« (LS 159) Weil es sonst weder eine »Solidarität zwischen den Generationen« (LS 159) noch »intergenerationelle Gerechtigkeit« (LS 36) geben kann, ist die unmittelbare Konsequenz die Forderung nach »nachhaltiger Entwicklung« (LS 159), wobei sich der Papst in ihrer Ausformulierung eng an die »klassische« Formulierung der Brundtland-Kommission¹² anschließt, geht es dabei doch darum, »die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen unter Einbeziehung aller zu berücksichtigen, ohne die kommenden Generationen zu beeinträchtigen« (LS 53, vgl. 140-141).

3 Kohlenstoffgerechtigkeit?

Wollte man versuchen zu konkretisieren, was »globale Gerechtigkeit« im Blick auf den Klimawandel bedeutet, so müsste man fragen, welches Ausmaß an CO²-Emissionen (bzw. anderer klimaschädlicher Gase) noch möglich ist, ohne den Planeten zu sehr zu schädigen,

und wie dieses Kontingent auf die verschiedenen Länder bzw. Einzelpersonen aufzuteilen wäre.¹³ In der Pariser Klimakonferenz, die offenbar durch die Enzyklika durchaus beeinflusst worden ist, hat man sich bekanntlich darauf verständigt, die Erderwärmung auf deutlich unter 2°C, möglichst 1,5°C im Vergleich zum vorindustriellen Niveau zu begrenzen. Aber wie soll dieses globale Reduktionsziel auf regionale, nationale oder individuelle Kohlenstoffbudgets umgesetzt werden? Was wäre hier gerecht? Auf einem Nobelpreisträger-Symposium zum Klimawandel, das 2007 in Potsdam stattfand, wurde in einem von den Teilnehmern gemeinsam verabschiedeten Memorandum gefordert, daraufhin zu arbeiten, dass jedem Menschen ein gleiches Budget an möglichen CO₂-Emissionen zur Verfügung steht,¹⁴ was den ärmeren Ländern noch Spielraum gäbe, während die reicheren ihren Ausstoß drastisch und sehr schnell reduzieren müssten. Dem Gedanken der »universellen Bestimmung der Güter« würde eine so konzipierte »Kohlenstoffgerechtigkeit« durchaus entsprechen, auch wenn natürlich für den Übergang Fristen eingeräumt werden müssten und man eventuell je nach Klimazone das Budget auch an unterschiedliche Bedarfe (z. B. in besonders kalten Regionen) anpassen könnte.

Der Papst äußert sich dazu nicht direkt. Er spricht das Problem aber indirekt an und bezieht dabei auch die historische Perspektive mit ein, was das Problem der Zuteilung individueller CO₂-Emissions-Budgets noch verschärft. Während der Klimawandel die ärmeren Länder weit stärker schädigen wird als die reichen (LS 25), sind die Probleme ja vor allem »durch den enormen Konsum einiger reicher Länder« (LS 51) verursacht worden, »welche auf Kosten einer enormen Emission von Treibhausgas von einem hohen Grad an Industrialisierung profitiert haben.« (LS 170) Er spricht deshalb von einer »wirkliche[n] ökologische[n] Schuld« – besonders zwischen dem Norden und dem Süden – im Zusammenhang [...] mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen.« (LS 51) Deshalb fordert der Papst, dass die reicheren Länder mehr tun müssen (LS 169), dass sie »zur Lösung dieser Schuld beitragen, indem sie den Konsum nicht erneuerbarer Energie in bedeutendem Maß einschränken und Hilfsmittel in die am meisten bedürftigen Länder bringen« (LS 52). Angesichts der Belastungsgrenzen des Planeten ist es klar, »dass es unmöglich ist, das gegenwärtige Konsumniveau der am meisten entwickelten Länder und der reichsten Gesellschaftsschichten aufrechtzuerhalten« (LS 27). Das in den reicheren Ländern praktizierte »Ausmaß an Verschwendung« kann »unmöglich verallgemeinert werden«, »ohne den Planeten zu zerstören« (LS 90, vgl. 50, 95). »Der Rhythmus des Konsums, der Verschwendung und der Veränderung der Umwelt hat die Kapazität des Planeten derart überschritten, dass der gegenwärtige Lebensstil, da er unhaltbar ist, nur in Katastrophen enden kann, wie es bereits periode in verschiedenen Regionen geschieht.« (LS 161)

Unter Berücksichtigung der historischen Perspektive müsste man sogar verlangen, dass die Industrieländer ihre CO₂-Emissionen noch unter das durchschnittlich pro Kopf noch mögliche Quantum absenken, was freilich unrealistisch sein dürfte. Andererseits zeigen

13 Vgl. zu den klimawissenschaftlichen Hintergründen beispielsweise Jochen MAROTZKE/Martin STRATMANN, *Die Zukunft des Klimas. Neue Erkenntnisse, neue Herausforderungen. Ein Report der Max-Planck-Gesellschaft*, München 2015, oder Stefan RAHMSTORF/Hans-Joachim SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie*, München 2007.

14 Die entsprechende Passage im Memorandum lautet: »Carbon justice. Striving for a long-term convergence to equal-per-capita emissions rights accomplished through a medium-term multi-stage approach accounting for differentiated national capacities.« Potsdam Memorandum. Main conclusions from the symposium ›Global Sustainability: A Nobel Cause‹, Potsdam, Germany, 8-10 October

2007, in: Hans-Joachim SCHELLNHUBER u. a. (Hg.), *Global sustainability. A Nobel Cause*, Cambridge 2009, 369-372, 370.

15 Vgl. hierzu EDENHOFER/FLACHSLAND, *Laudato si'* (Anm. 2), 585-586.

16 PÄPSTLICHER RAT JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, Nr. 483. Das Zitat dort ist selbst wiederum aus SRS 25.

die bisherigen internationalen Verhandlungen, deren nicht zufriedenstellende Ergebnisse der Papst bedauert (LS 54, 169), dass die Entwicklungs- und Schwellenländer ohne Zugeständnisse der reicheren Länder nicht bereit sind, sich ebenfalls Begrenzungen ihrer CO²-Emissionen zu unterwerfen. Über genauere Quantifizierungen spricht der Papst nicht. Im Grunde nimmt er Zuflucht zu der auch in den einschlägigen internationalen Verträgen üblichen Formulierung, dass es »gemeinsame, aber differenzierte Verantwortlichkeiten« gebe (LS 170).

Um der geforderten Kohlenstoff-Gerechtigkeit zu entsprechen, wird insbesondere von Ökonomen vorgeschlagen, sogenannte CO²-Emissionszertifikate auszugeben, und zwar für alle Menschen in gleicher Höhe und so bemessen, dass die sich daraus ergebende Gesamtmenge der Emissionen für den Planeten nachhaltig verkraftbar wäre.¹⁵ Wer weniger braucht, kann die nicht verwendeten Zertifikate verkaufen. Wer mehr ausstoßen möchte, muss Zertifikate zukaufen. Dadurch entstünde ein Preis für CO²-Emissionen und damit ein ökonomischer Anreiz zu deren Reduzierung. Gleichzeitig würden ärmere Länder durch den Verkauf von Zertifikaten Mittel einnehmen für die nötigen Zukunftsinvestitionen, die sie zur Armutsbekämpfung und für einen auch ökologisch nachhaltigen Entwicklungsweg tätigen müssen. Bedauerlicherweise lehnt der Papst den Einsatz eines solchen Instruments pauschal und ohne überzeugende Begründung ab (LS 171).

Dies ist leider nicht die einzige Fehleinschätzung, die uns in LS begegnet. Gerade wenn man von dem hier skizzierten Konzept von Kohlenstoffgerechtigkeit ausgeht, ist klar, dass der Pro-Kopf-Ausstoß an klimaschädlichen Gasen, der langfristig noch möglich sein wird, umso geringer ausfällt, je zahlreicher die Erdbevölkerung wird. Deshalb ist es unverständlich, dass der Papst – mit Berufung auf eine sehr problematische Formulierung aus dem Kompendium der Katholischen Soziallehre¹⁶ – behauptet, »dass eine wachsende Bevölkerung mit einer umfassenden und solidarischen Entwicklung voll und ganz zu vereinbaren ist« (LS 50). Selbstverständlich ist es richtig, dass die ärmeren Bewohner des Planeten sehr viel weniger zur Erderwärmung beitragen als die reicheren, weshalb auch nicht den ärmeren Ländern, wo die Bevölkerung besonders stark wächst, die Schuld für den Klimawandel in die Schuhe geschoben werden darf. Trotzdem wird die Verhinderung der Erderwärmung oder die Minderung ihrer Folgen umso schwieriger, je stärker die Weltbevölkerung wächst – und alle Prognosen zufolge wird sie bis Mitte des 21. Jahrhunderts mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit ohnehin noch auf 9-10 Milliarden anwachsen. Deshalb ist es dringlich erforderlich, dass die katholische Kirche – aus Gerechtigkeitsgründen! – ihre bisherige Position zum Bevölkerungswachstum und damit natürlich auch zur Beurteilung künstlicher Empfängnisverhütung überdenkt.

4 Ungerechtigkeit als Verletzung von grundlegenden Rechten

Eine Form der Konkretisierung globaler Gerechtigkeit, die in der Enzyklika freilich eher sporadisch auftaucht, ist die Zuweisung bestimmter grundlegender Rechte an alle Menschen. Einem solchen menschenrechtsbasierten Ansatz folgt auch Papst Franziskus an mehreren Stellen, ohne freilich die Thematik der Menschenrechte grundlegend oder umfassend zu entfalten. Dass die Erde ein gemeinsames Erbe der Menschheit ist, muss eine Perspektive zur Folge haben, »welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden« (LS 93). An dieser Stelle werden auch die verschiedenen Kategorien von Menschenrechten angesprochen: »die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen

und politischen Menschenrechte.« (LS 93) Es ist nicht überraschend, dass der Papst betont, dass die Reichen und die Armen »die gleiche Würde« besitzen (LS 94). Jeder Mensch hat »ein Recht auf Leben und Glück« und »eine ganz besondere Würde« (LS 43), weshalb auch Abtreibungen zu verurteilen und nicht mit der Verteidigung der Natur zu vereinbaren seien (LS 120). Für bestimmte Kontexte wird die Rede von Rechten sehr konkret: So zitiert der Papst die Bischöfe Paraguays mit den Worten: »Jeder Campesino hat ein natürliches Recht darauf, ein angemessenes Stück Land zu besitzen.« (LS 94) Interessanterweise scheint dem Papst überdies vor allem am Menschenrecht auf Wasser insbesondere für die Armen gelegen zu sein, denn kein Zugang zu Trinkwasser bedeute, »ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist.« (LS 30, vgl. nochmal 185) Er warnt eindringlich vor einer Privatisierung der Wasserversorgung und der wachsenden Kontrolle großer internationaler Konzerne über wichtige Wasservorräte (LS 31). Schließlich spricht er auch von den »Rechte[n] der Völker und Kulturen« (LS 144), die deshalb bei ihrer Entwicklung selbst eine zentrale Rolle spielen müssten. In diesem Kontext findet sich dann auch eine problematische Formulierung, in der Kulturen mit Tier- und Pflanzenarten parallelisiert werden: »Das Verschwinden einer Kultur kann genauso schwerwiegend sein wie das Verschwinden einer Tier- oder Pflanzenart, oder sogar noch gravierender.« (LS 145) Gut, immerhin ist hier von »kann« die Rede. Kulturen können für sich genommen sicherlich keinen Bestandsschutz verlangen, sehr wohl aber haben Menschen als Träger von Kulturen ein – freilich durch andere Menschenrechte begrenztes – Recht auf kulturelle Selbstbestimmung.

5 Ungerechtigkeit als Machtasymmetrie und Verdinglichung

Bei der Suche nach den Ursachen sowohl der Umweltzerstörung als auch der sozialen Ungerechtigkeiten verlangt der Papst »eine Analyse der Funktionsweise der Gesellschaft, ihrer Wirtschaft, ihrer Verhaltensmuster und ihres Wirklichkeitsverständnisses.« (LS 139) Einer der zentralen, die Probleme verursachenden Mechanismen ist für ihn der freie Markt,¹⁷ oder genauer »eine magische Auffassung des Marktes [...], die zu der Vorstellung neigt, dass sich die Probleme allein mit dem Anstieg der Gewinne der Betriebe oder der Einzelpersonen lösen.« (LS 190) So fragt er rhetorisch: »Ist es realistisch zu hoffen, dass derjenige, der auf den Maximalgewinn fixiert ist, sich mit dem Gedanken an die Umweltauswirkungen aufhält, die er den kommenden Generationen hinterlässt? Innerhalb des Schemas der Rendite ist kein Platz für Gedanken an die Rhythmen der Natur, an ihre Zeiten des Verfalls und der Regenerierung und an die Kompliziertheit der Ökosysteme, die durch das menschliche Eingreifen gravierend verändert werden können.« (LS 190) »Der

17 Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit der wirtschaftsethischen Position des Papstes siehe Gerhard KRUIP, Befreiungstheologische Kritik am Kapitalismus und an der Sozialen Marktwirtschaft. Die Position von Papst Franziskus, in: Ingeborg GABRIEL/Peter G. KIRSCH-SCHLÄGER/Richard STURN (Hg.), Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus, Ostfildern 2017, 153–169.

18 Auch wenn das heute viele nicht mehr wissen, in dieser grundsätzlichen Kapitalismuskritik steht Papst Franziskus durchaus in der Tradition Katholischer Soziallehre: Gerhard KRUIP, Marktwirtschaft und Gerechtigkeit – Die Perspektive der christlichen Soziallehre, in: Viktor J. VANBERG (Hg.), Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit. Gestaltungsfragen der Wirtschaftsordnung in einer demokratischen Gesellschaft, Tübingen 2012, 51–70.

19 Über Romano Guardini wollte Jorge Mario Bergoglio in den 1980er Jahren an der Jesuitenhochschule St. Georgen promovieren: Jürgen ERBACHER, Ein radikaler Papst. Die franziskanische Wende, München 2014, 146.

Markt von sich aus gewährleistet [nämlich] [...] nicht die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion.« (LS 109)¹⁸ Wie eine Regulierung des Marktes aussehen könnte, darüber macht sich der Papst hier keine Gedanken. Jedoch hält er es grundsätzlich für möglich, »denen Grenzen zu setzen, die größere Ressourcen und finanzielle Macht besitzen.« (LS 129)

Überhaupt zeigt sich, dass das zentrale Problem ein Machtproblem ist. So sieht Franziskus als treibende Kraft hinter der Rechtfertigung eines solchen, nicht gemeinwohl-orientiert funktionierenden Marktes »die mit dem Finanzwesen verbundene Macht« (LS 57). In ihr identifiziert er eine wesentliche Ursache dafür, dass die Politik nicht ausreichend regulierend in die Wirtschaft eingreift (LS 20, 34, 56, 109, 194 203), »weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik gewinnt.« (LS 175) Er ist davon überzeugt, »dass heute einige Wirtschaftszweige mehr Macht ausüben, als die Staaten selbst.« (LS 196) Sichtbar wird diese »Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen« unter anderem »in der Erfolglosigkeit der Weltgipfel über Umweltfragen.« (LS 54) In LS 189 klagt er sogar »eine absolute Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt« (LS 189) an.

Doch steckt hinter dieser »Herrschaft der Finanzen« noch etwas anderes, nämlich ein heute dominantes »technokratisches Paradigma«, in LS 203 auch als »techno-ökonomisches Paradigma« bezeichnet, das der Papst mit Rekurs auf Romano Guardini¹⁹ als die enorm gewachsene Diskrepanz zwischen unglaublichen technischen Möglichkeiten einerseits und den dahinter zurückbleibenden moralischen Kompetenzen andererseits beschreibt (LS 104-105). Auch in diesem Paradigma, das sich heute »auf dem Vormarsch« (LS 111) befindet, besteht eine zentrale Ungerechtigkeit darin, dass sich die mit der Technik verbundene Macht auf nur wenige Menschen konzentriert: »In welchen Händen liegt so viel Macht, und in welche Hände kann sie gelangen? Es ist überaus gefährlich, dass sie bei einem kleinen Teil der Menschheit liegt.« (LS 104, vgl. 108)

Mit dem technokratischen Paradigma ist eine wissenschaftliche Methode verbunden, »die schon explizit eine Technik des Besitzens, des Beherrschens und des Umgestaltens ist« (LS 106) und deshalb genauso wie der Marktmechanismus den Prozess der Verdinglichung fördert, durch den sowohl die Menschen als auch andere Lebewesen und die gesamte Natur zu Objekten ökonomischer oder technischer Verfügungsinteressen degradiert werden. In LS 81 klingt auch der kategorische Imperativ Kants an, auch wenn dort biblisch argumentiert wird: »Von den biblischen Erzählungen her betrachten wir den Menschen als ein Subjekt, das niemals in die Kategorie des Objektes herabgesetzt werden kann.« (LS 81)

Im darauffolgenden Abschnitt wird diese moralische Forderung über die Menschen hinaus ausgeweitet, denn es ist »auch irrig zu denken, dass die anderen Lebewesen als bloße Objekte angesehen werden müssen, die der willkürlichen Herrschaft des Menschen unterworfen sind.« (LS 82) Die Begründung ist jedoch nicht ganz klar: In diesem Abschnitt wird eher von der Würde des Menschen aus auf ein solches allgemeines Instrumentalisierungsverbot geschlossen. Wenn nämlich »die Natur einzig als Gegenstand des Profits und der Interessen gesehen wird, hat das auch ernste Folgen in der Gesellschaft. Die Sichtweise, welche die Willkür des Stärksten unterstützt, hat für die Mehrheit der Menschheit zu unermesslich viel Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Gewalt geführt, denn die Ressourcen gehen dann in den Besitz dessen über, der zuerst ankommt oder der mächtiger ist: Der Sieger nimmt alles mit.« (LS 82) Mit Hilfe des Vorbilds des Franz von Assisi, der die Schönheit der Schöpfung achtete, könnten wir »aus dem utilitaristischen Pragmatismus« (LS 215) herauskommen und zu einer ganz neuen Haltung gelangen, nämlich zum »Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand und ein Objekt der Herr-

schaft zu verwandeln.« (LS 11). In der Tendenz zur Ausweitung des Instrumentalisierungsverbots auf die gesamte Schöpfung ist die Problematik der Anthropozentrik angesprochen, die im nächsten Abschnitt zum Thema gemacht werden soll.

6 Universelle Gerechtigkeit und Anthropozentrik

In der umweltethischen Debatte spielt die Frage eine große Rolle, ob der Schutz der Natur nur »anthropozentrisch« vom Wohl oder den Rechten gegenwärtig und zukünftig lebender Menschen her begründet werden kann, oder ob zusätzlich argumentiert werden muss, dass der Natur oder mindestens den nichtmenschlichen Lebewesen auch im moralischen Sinn ein Eigenwert zukommt.²⁰ In *Laudato si'* ist die Position dazu nicht ganz eindeutig. Einerseits äußert sich der Papst an mehreren Stellen sehr kritisch gegenüber dem »modernen Anthropozentrismus«, den er im Grunde mit dem »technokratischen Paradigma« in eins setzt (LS 115). Insbesondere von der Bibel her lasse sich kein »despotischer Anthropozentrismus« rechtfertigen (LS 68). Der Gedanke der Menschheitsfamilie wird auf alle Geschöpfe ausgeweitet: »Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.« (LS 83) Der Papst ist der Überzeugung, »dass sämtliche Geschöpfe des Universums, da sie von ein und demselben Vater erschaffen wurden, durch unsichtbare Bande verbunden sind und wir alle miteinander eine Art universale Familie bilden.« (LS 89, vgl. 69) Dies müsste uns dazu veranlassen, »den Wind, die Sonne und die Wolken zu lieben und zu akzeptieren, obwohl sie sich nicht unserer Kontrolle unterwerfen. Darum können wir von einer *universalen Geschwisterlichkeit* sprechen.« (LS 228 – Hervorhebung im Original) Auch den einzelnen Arten kommt ein Eigenwert zu (LS 33), ja sogar auch der nicht-lebendigen Natur, oder in sehr blumigen Worten ausgedrückt: »Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes.« (LS 84)

Auf der anderen Seite fällt in LS 131-136 auf, dass der Papst die gentechnische Manipulation von Organismen nicht grundsätzlich ablehnt, sondern sehr differenziert beurteilt, was bei dezidierten Gegnern des Anthropozentrismus eher ungewöhnlich ist. Der Schlüssel zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in LS 90. Denn die Kritik am Anthropozentrismus bedeutet nicht »alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt.« (LS 90) Wegen dieser Sonderstellung des Menschen, dem deshalb offenbar auch eine besondere Würde zukommt, empört sich der Papst über diejenigen, die die Gerechtigkeit unter den Menschen der Bewahrung der Natur nachordnen: »Manchmal bemerkt man eine Versessenheit, dem Menschen jeden Vorrang abzusprechen, und es wird für andere Arten ein Kampf entfacht, wie wir ihn nicht entwickeln, um die gleiche Würde unter den Menschen zu verteidigen. Es stimmt, dass wir uns darum kümmern müssen, dass andere Lebewesen nicht verantwortungslos behandelt werden. Doch in besonderer Weise müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen, denn wir dulden weiterhin, dass einige sich für würdiger halten als andere.« (LS 90) Oder, im

²⁰ Einen guten Überblick über die Debatte gibt Angelika KREBS, *Naturethik im Überblick*, in: DIES. (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 337-379.

darauffolgenden Absatz: »Ein Empfinden inniger Verbundenheit mit den anderen Wesen in der Natur kann nicht echt sein, wenn nicht zugleich im Herzen eine Zärtlichkeit, ein Mitleid und eine Sorge um die Menschen vorhanden ist. Die Ungereimtheit dessen, der gegen den Handel mit vom Aussterben bedrohten Tieren kämpft, aber angesichts des Menschenhandels völlig gleichgültig bleibt, die Armen nicht beachtet oder darauf beharrt, andere Menschen zu ruinieren, die ihm missfallen, ist offensichtlich. Das bringt den Sinn des Kampfes für die Umwelt in Gefahr.« (LS 91)

Insgesamt scheint der Papst einen gemäßigten Anthropozentrismus zu vertreten, in dem außermenschliche Lebewesen und die Natur einen Wert haben, der nicht allein vom Menschen her begründet werden darf, in dem dem Menschen jedoch eine besondere Rolle als »verantwortlicher Verwalter« (LS 116) zukommt. Deshalb kritisiert er an mehreren Stellen nicht einen Anthropozentrismus generell, sondern einen »fehlgeleiteten Anthropozentrismus« (LS 69, 119, 122), der nicht dazu führen darf, »einem »Biozentrismus« den Vortritt [zu] lassen, denn dies würde bedeuten, ein neues Missverhältnis einzubringen [...]. Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt« (LS 118).

7 Beteiligungs- und Verfahrensgerechtigkeit

In den Passagen, in denen sich Papst Franziskus zu möglichen Lösungen und Strategien äußert, kommt noch ein weiterer Gerechtigkeitsaspekt zum Tragen, nämlich die Verfahrens- und Beteiligungsgerechtigkeit.

Angesichts des Machtverlusts der Nationalstaaten ist es notwendig, auf internationaler Ebene unter fairer Beteiligung aller Länder zu Vereinbarungen (LS 173) »über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten »globalen Gemeinwohls.«« (LS 174) zu kommen. Dabei deutet Papst Franziskus an, dass er der traditionellen Forderung verschiedener Päpste (z. B. in CV 67) nach einer »Weltautorität« durchaus etwas abgewinnen kann, wobei er jedoch den Gerechtigkeitsaspekt eigens betont: »In diesem Kontext wird es unerlässlich, stärkere und wirkkräftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch Vereinbarung unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen.« (LS 175) Entscheidend ist dabei, dass »die Lösungen von einer globalen Perspektive aus vorgeschlagen werden und nicht nur der Verteidigung der Interessen einiger Länder dienen.« (LS 164) Bisher waren auf internationaler Ebene so wenig Fortschritte möglich »aufgrund der Positionen der Länder, die es vorziehen, ihre nationalen Interessen über das globale Gemeinwohl zu setzen.« (LS 169)

Offenbar frustriert über die fehlenden Fortschritte der internationalen Politik, setzt der Papst verstärkt auf Bewegungen von unten: »Während die existierende Weltordnung sich als unfähig erweist, Verantwortungen zu übernehmen, kann die örtliche Instanz einen Unterschied machen.« (LS 179) Dabei kommt den verschiedenen Gruppen von Ureinwohnern eine besondere Bedeutung zu: »Sie sind nicht eine einfache Minderheit unter anderen, sie müssen vielmehr die wesentlichen Ansprechpartner werden, vor allem wenn man mit großen Projekten vordringt, die ihre Gebiete einbeziehen.« (LS 146) Überhaupt setzt der Papst seine Hoffnung auf die Armen, auf ihre Weisheit und ihre Kultur: »Manchmal ist die Humanökologie, die die Armen inmitten so vieler Begrenzungen zu entwickeln vermögen, lobenswert.« (LS 148) Er bewundert die Fähigkeit gerade der Armen

in schwierigen Lebensumständen, denn sie »sind in der Lage, Bande der Zugehörigkeit und des Zusammenlebens zu knüpfen, die das Gedränge in eine Gemeinschaftserfahrung verwandeln, wo die Wände des Ichs durchbrochen und die Schranken des Egoismus überwunden werden« (LS 149).²¹ Immer wieder betont er, dass die lokale Bevölkerung »einen privilegierten Platz in der Diskussion« haben (LS 183) und im Falle von einzuführenden technischen Neuerungen »eine neue Bewertung unter Teilnahme aller betroffenen Parteien« (LS 187) erfolgen müsse. Schließlich haben letztlich alle Konsumenten eine besondere Verantwortung, indem sie »einen heilsamen Druck auf diejenigen auszuüben, die politische, wirtschaftliche und soziale Macht besitzen«, denn sie können »durch den Boykott gewisser Produkte auf das Verhalten der Unternehmen ändernd einwirken und sie zwingen, die Umweltbelastung und die Produktionsmuster zu überdenken.« (LS 206)

8 Rolle und Aufgabe der Kirche

Selbstverständlich sieht Papst Franziskus auch die Kirche in der Pflicht, sich für einen verbesserten Umweltschutz – immer natürlich in Verbindung mit der Armutsbekämpfung – tatkräftig einzusetzen. Er nimmt dabei nicht für die Kirche in Anspruch, »die wissenschaftlichen Fragen zu lösen, noch die Politik zu ersetzen«, aber er will »zu einer ehrlichen und transparenten Debatte« aufrufen (LS 188) und alle gesellschaftlichen Kräfte, insbesondere Politik und Wirtschaft (LS 189ff) und die Religionen (LS 199ff), zu einem echten Dialog einladen. Wie der Politik so kommt auch der Kirche die dringende Aufgabe zu, sich »um eine Sensibilisierung der Bevölkerung zu bemühen« (LS 214). Dabei erwähnt er leider nur »unsere[n] Seminare[n]« und die »Ausbildungsstätten der Orden« (ebd.), wo doch auch den einzelnen Gemeinden, kirchlichen Vereinen und Laienverbänden und natürlich auch den Kirchenleitungen selbst hier eine wichtige Rolle zufiele.

Immerhin ist klar, dass sich die kirchliche Aufgabe nicht auf die moralische Besserung des Einzelnen beschränken kann. Angesichts »einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, [ist es] nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert. Die isolierten Einzelpersonen können ihre Fähigkeit und ihre Freiheit verlieren, die Logik der instrumentellen Vernunft zu überwinden, [...]. Auf soziale Probleme muss mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden, nicht mit der bloßen Summe individueller positiver Beiträge.« (LS 219) Als Ressource dafür können »einige Leitlinien ökologischer Spiritualität [dienen] [...], die aus den Überzeugungen unseres Glaubens entspringen, denn was das Evangelium uns lehrt, hat Konsequenzen für unsere Art zu denken, zu empfinden und zu leben.« (LS 216) Der Papst betont sehr deutlich, dass das Engagement für die Erhaltung der Schöpfung für Christen »wesentlich zu einem tugendhaften Leben [gehört]; sie ist nicht etwas Fakultatives, noch ein sekundärer Aspekt der christlichen Erfahrung.« (LS 217) Dem Papst ist bewusst, dass dies nicht immer so gesehen wurde und wird, weshalb er auch in sehr deutlicher Form Selbstkritik übt: »Doch wir müssen auch zugeben, dass einige engagierte und betende Christen unter dem Vorwand von Realismus und Pragmatismus gewöhnlich die Umweltsorgen bespötteln. Andere sind passiv, entschließen sich nicht dazu, ihre Gewohnheiten zu ändern, und werden inkohärent. Es fehlt ihnen also eine ökologische Umkehr, [...].« (LS 217)

Laudato si' zeigt wie schon *Evangelii gaudium*, wie wichtig es dem Papst ist, dass ein Leben aus dem christlichen Glauben heraus zugleich ein Einsatz für Gerechtigkeit sein muss. Deshalb konnte er sich darüber ärgern, wenn »zum Beispiel ein Pfarrer während des liturgischen Jahres zehnmal über die Enthaltbarkeit und nur zwei- oder dreimal über

die Liebe oder über die Gerechtigkeit spricht« (EG 38). Er warnt davor, »das Staunen, die Faszination und die Begeisterung zu verlieren, das Evangelium der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit zu leben« (EG 179). Er nimmt wahr, dass es von vielen als lästig empfunden wird, »wenn man von einem Gott spricht, der einen Einsatz für die Gerechtigkeit fordert« (EG 203), aber diesen Einsatz verlangt er auch in *Laudato si'* und verknüpft auf sehr eindringliche Weise die synchrone Gerechtigkeit unter den gegenwärtig lebenden Menschen mit der diachronen intergenerationellen Gerechtigkeit und der ökologischen Gerechtigkeit, die auch dem Eigenwert der gesamten Natur in differenzierter Weise gerecht werden soll. Unter Berufung auf ein Dokument der dominikanischen Bischofskonferenz schreibt Papst Franziskus: »Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind drei absolut miteinander verbundene Themen, die nicht getrennt und einzeln behandelt werden können, ohne erneut in Reduktionismus zu fallen.« (LS 92) ◆

21 Hier verweist der Papst auf befreiungstheologische Arbeiten, die in der Tradition des argentinischen Ansatzes bei der »Weisheit des Volkes« stehen: Juan Carlos SCANNONE/Marcelo PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993. Vgl. auch Margit ECKHOLT, »... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral«. Lucio Gera – ein »Lehrer in Theologie« von Papst Franziskus, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 157–172.

Schöpfungsspiritualität im Dienst der »großen Transformation«

Systematisch-theologische Überlegungen im Ausgang von *Laudato si'*¹

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Der Aufsatz erschließt auf dem Hintergrund einer Analyse der letzten Kapitel von *Laudato si'* die Impulse dieser Enzyklika in einer systematisch-theologischen Perspektive im Blick auf die »Große Transformation« der Gegenwart. Wenn die katholische Kirche sich angesichts der Umweltkrise und der Zerstörung des »gemeinsamen Hauses«, der Gefährdung der Zukunft der Schöpfung äußert, so ist dies nicht eine bloße »Reaktion« auf eine der großen Krisen der Gegenwart, es hat vielmehr mit dem ursprünglichen Auftrag der Kirche zu tun: den Menschen an seinen Ursprung zurückzubinden, der in dieser Zerstörung der Lebenswelten verletzt wird, weil der Mensch sich vergeht an seinem in die Schöpfung eingeschriebenen Auftrag, »Hüter« der Schöpfung zu sein, »den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten« (LS 67), wie es in den großen Texten der Genesis formuliert ist. Gerade darum »appelliert«, so Papst Franziskus, eine »zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur Obhut anvertraut, [...] an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten« (LS 78).

Schlüsselbegriffe

→ *Laudato si'*
→ Schöpfungsspiritualität
→ Umweltkrise
→ Feministische Theologie
→ Sallie McFague

Abstract

In the light of an analysis of the last chapters of *Laudato si'*, the article develops the impulses of this encyclical in a systematic-theological perspective in view of the »Great Transformation« of the present age. When the Catholic Church, faced with the environmental crisis and the destruction of »our common home« – the threat to the future of creation –, speaks out, then this is not a simple »reaction« to one of the great crises of the present, but has instead something to do with the original mandate of the Church: to re-bind humans to their origin which is being harmed in this destruction of environments and habitats because humans are abusing their mission inscribed in creation to be »stewards« of creation, to »till and keep« the garden of the world« (LS 67), as this is formulated in the major texts of Genesis. As Francis says, a »fragile world, entrusted by God to human care, challenges us to devise intelligent ways of directing, developing and limiting our power« (LS 78).

Keywords

→ *Laudato si'*
→ Spirituality of creation
→ Environmental crisis
→ Feminist theology
→ Sallie McFague

Sumario

Partiendo de un análisis de los últimos capítulos de *Laudato si'*, el artículo analiza los impulsos de dicha encíclica desde el punto de vista de una teología sistemática y considerando la »Gran transformación« del mundo actual. Si la Iglesia católica se pronuncia sobre la crisis ecológica y la destrucción de la »casa común«, del peligro que corre el futuro de la creación, no se trata de una mera »reacción« a una de las mayores crisis del presente, sino que tiene que ver también con la tarea originaria de la Iglesia: recordar al hombre su origen, violado por la destrucción medioambiental, porque el hombre traiciona su tarea, fijada en la creación, de ser »guardián« de la creación, de »labrar y cuidar« el jardín del mundo« (LS 67), como se dice en los grandes textos del Génesis. Por ello, el Papa Francisco nos recuerda: »Un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder« (LS 78).

Palabras clave

→ *Laudato si'*
→ Espiritualidad de la creación
→ Crisis ecológica
→ Teología feminista
→ Sallie McFague

1 *Laudato si'* – Ausgangspunkt für ein Umdenken im Dienst des »gemeinsamen Hauses«

Am 13. März 2013 wurde der Jesuit Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt und hat sich den Namen »Franziskus« gegeben. Der Name steht symbolhaft für sein Programm der Reform und Erneuerung der katholischen Kirche; er lädt die Kirche ein zum »Aufbruch« und einer Rückbesinnung auf ein Leben aus dem Geist des Evangeliums, der Bergpredigt Jesu und der Seligpreisungen. Franz von Assisi, der geistliche Troubadour des 13. Jahrhunderts, hat im Kontext der Armutsbewegungen seiner Zeit eine solche Reformbewegung angestoßen und der Kirche und dem Papst ins Gewissen geredet mit seiner Erinnerung an den ursprünglichen Geist des Evangeliums. »Ich wünsche mir eine arme Kirche für die Armen«, so Papst Franziskus, und mit seinem ersten apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) stellt er sich fünfzig Jahre nach der Erneuerung, die das II. Vatikanische Konzil für die katholische Kirche bedeutet hat, in die große Dynamik einer Kirche, die die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen tragen will, so der Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Dazu gehört die Analyse der »Zeichen der Zeit«, der großen Herausforderungen der Weltgesellschaft – so die Armutsfrage, Krieg und Gewalt, Flucht und Vertreibung, die ökologische Krise –, an denen sichtbar wird, dass Gott im Ringen der Menschen um ihre Würde und im Einsatz für die Zukunft des ganzen Planeten in der Geschichte wirkt und Menschen herausfordert zu einem Handeln im Dienst der Menschenwürde und Sorge um die ganze Schöpfung.

Die eröffnenden Worte von *Laudato si'*, der 2015 veröffentlichten Enzyklika des Papstes, zitieren den *Sonnengesang* des Franz von Assisi, sein großes Schöpfungslob, einer der ersten Texte in der italienischen Volkssprache, in dem Franz in seinem Lob auf Sonne, Mond und Sterne, auf Wind, Luft und Wolken, auf Wasser und Feuer, auf die Erde, aber auch das Leiden und den »Bruder Tod« seine zärtliche Liebe zu allem, was geschaffen ist, ausdrückt. Angesichts der Herausforderungen der Umweltkrise stellt der Papst seine neue Enzyklika in den Dienst der »Sorge um das gemeinsame Haus«, wie der Untertitel lautet, und er erinnert mit Franz von Assisi daran, »dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen, und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt«; dann zitiert er aus dem *Sonnengesang*: »Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter« (LS 1). Genau diese Schwester »schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat« (LS 2); darum ist es entscheidend, »den Planeten als Heimat zu begreifen und die Menschheit als ein Volk, das ein gemeinsames Haus bewohnt« (LS 164). »Die Interdependenz verpflichtet uns, an eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Plan zu denken« (ebd.).

Die Enzyklika von Papst Franziskus reiht sich ein in die Sozialenzykliken der vorhergehenden Päpste und weitet sie auf das neue ökologische Paradigma hin. Es fällt auf, dass Papst Franziskus gleich zu Beginn seines Textes auf die Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963) mit ihren Vorschlägen für den Weltfrieden Bezug nimmt, in einer Zeit verfasst, als die Welt »am Rand des Nuklearkriegs« (LS 3) stand. Die ökologische Katastrophe wird in ihren weltweiten Auswirkungen genau mit dieser Bedrohung in Verbindung gebracht. Paul VI. hat die ökologische Krise 1971 angesprochen, aber erst Johannes

1 Die spanische Version dieses Beitrages ist unter folgendem Titel erschienen: Margit ECKHOLT, La Espiritualidad de la creación al servicio de la »Gran Transformación«, in: Ana

María BONET DE VIOLA/Federico Ignacio VIOLA, Repensar el Desarrollo. Aportes en torno a *Laudato Si'*, Buenos Aires 2017, 35–56.

Paul II. hat von der Notwendigkeit einer »weltweiten ökologischen Umkehr« gesprochen (LS 5), und Benedikt XVI. ist dann mehrfach auf die Umweltkrise eingegangen und hat vor dem Deutschen Bundestag in einer weit beachteten Ansprache am 22.9.2011 unverantwortliches Verhalten und ungezügelter Wirtschaftswachstum angeprangert, das eine Humanökologie im Dienst der ganzen Schöpfung erforderlich macht. Mit der Enzyklika von Franziskus liegt ein lehramtlicher Text vor, der sich in seinen sechs Kapiteln in einer umfassenden Weise mit der weltweiten ökologischen Krise und der Zukunft des Planeten auseinandersetzt: Nach der Analyse der Herausforderungen durch Umweltverschmutzung und Klimawandel, durch die Wasserfrage, den Verlust der biologischen Vielfalt, die Verschlechterung der Lebensqualität und den sozialen Niedergang, die weltweite soziale Ungerechtigkeit, die im eröffnenden Kapitel angesprochen werden, gibt Franziskus im zweiten Kapitel unter dem Titel »Evangelium von der Schöpfung« einen kurzen Abriss von Leitfragen christlicher Schöpfungstheologie. Er geht im dritten Kapitel auf die Debatten um die »menschliche Wurzel der ökologischen Krise« ein, kritisiert einen fehlgehenden Anthropozentrismus und fasst auf diesem Hintergrund im vierten Kapitel zentrale Thesen katholischer Soziallehre zu einer »ganzheitlichen Ökologie« zusammen. In den beiden letzten Kapiteln werden Leitlinien für das Handeln formuliert; zunächst geht der Papst auf Handlungsanforderungen im Dialog mit Politik, Wirtschaft und den Wissenschaften ein, dann skizziert er in pastoraler Hinsicht Aufgabenfelder einer »ökologischen Erziehung und Spiritualität«. Der große geistliche Impuls dieser Enzyklika und damit ihr Stellenwert im Zusammenhang des Evangelisierungsauftrags der katholischen Kirche wird gerade in diesen Anregungen zur Entfaltung einer Schöpfungsspiritualität deutlich. Wenn die Kirche sich angesichts der Umweltkrise und der Zerstörung des »gemeinsamen Hauses«, der Gefährdung der Zukunft der Schöpfung äußert, so ist dies nicht eine bloße »Reaktion« auf eine der großen Krisen der Gegenwart, sondern es hat mit dem ursprünglichen Auftrag der Kirche zu tun: den Menschen an seinen Ursprung zurückzubinden, der in dieser Zerstörung der Lebenswelten verletzt wird, weil der Mensch sich vergeht an seinem in die Schöpfung eingeschriebenen Auftrag, »Hüter« der Schöpfung zu sein, »den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten« (LS 67), wie es in den großen Texten der Genesis formuliert ist. Gerade darum »appelliert« eine »zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur Obhut anvertraut, [...] an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten« (LS 78).

Franziskus macht deutlich, dass die zentralen Herausforderungen unserer Zeit jeden Einzelnen treffen und ein neuer »Lebensstil« (LS 206) notwendig ist, wenn das gemeinsame Haus der Schöpfung Zukunft haben soll. Dazu gehören Achtsamkeit dem anderen und der Umwelt gegenüber (LS 208), »ökologische Umkehr« (LS 216-221) und eine »Veränderung des Menschen« (LS 9), die nur über Bildungsprozesse möglich sind. Dazu gehört die Auseinandersetzung mit den Fakten, die Analyse der Ursachen der Umweltkrise, aber noch mehr ein Bewusstsein, was Schöpfung überhaupt ist: die tiefe Erfahrung der Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung, die Fähigkeit des »Staunens« gegenüber

2 Vgl. dazu auch Margit ECKHOLT, »Unterwegs nach Eden«. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungsschule und Bildungsprozess, in: DIES./Sabine PEMSEL-MAIER (Hg.), *Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität*, Ostfildern 2009, 97-119.
3 Die interdisziplinäre, interkulturelle und interreligiöse Bedeutung, die der Arbeit an einer Schöpfungsspiritualität zukommt, wird in einem von John B. Cobb, Jr. und Ignacio Castuera herausgegebenen Sammelband

deutlich, in dem aus prozesstheologischer und ökofeministischer Perspektive die Impulse von *Laudato si'* würdigend aufgegriffen und reflektiert werden: John B. COBB Jr./Ignacio CASTUERA, *For Our Common Home. Process-relational responses to Laudato Si'*, Anoka/Minnesota 2015.

4 Vgl. zur Prozesstheologie: John COBB/David GRIFFIN, *Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979; Michael WELKER,

Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, *Neukirchen-Vluyn* 1981; DERS., *Die relativistische Kosmologie Whiteheads*, in: *Philosophische Rundschau* 32 (1985) 134-155; Hans-Joachim SANDER, *Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß*, Frankfurt u. a. 1991; Roland FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie*, Darmstadt 2003.

der Natur und der Lobpreis des Schöpfers, zu dem Franz von Assisi in seinem »Sonnen-
gesang« gefunden hat: »Wenn wir uns hingegen allem, was existiert, innerlich verbunden
fühlen, werden Genügsamkeit und Fürsorge von selbst aufkommen. Die Armut und die
Einfachheit des heiligen Franziskus waren keine bloß äußerliche Askese, sondern etwas viel
Radikaleres: ein Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand
und ein Objekt der Herrschaft zu verwandeln« (LS 11). Wenn Papst Franziskus hier an Franz
von Assisi erinnert, so ist dies kein ökologischer Romantizismus, sondern er verbindet das
franziskanische Schöpfungslob mit der »Option für die Armen«; ein ökologischer Ansatz
verwandelt sich immer in einen »sozialen Ansatz«, »der die Gerechtigkeit in die Umwelt-
diskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der
Erde« (LS 49). Der Papst spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von der »ökologischen
Schuld« besonders zwischen dem Norden und dem Süden und redet den reichen Nationen
ins Gewissen »im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Kon-
sequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen
Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen« (LS 51).

Laudato si' ist eine Sozialenzyklika, die einen neuen ganzheitlichen Blick auf die
Welt wirft und im Dienst der Bewusstseinsbildung steht, »dass wir eine einzige Mensch-
heitsfamilie sind«. »Es gibt keine politischen oder sozialen Grenzen und Barrieren, die
uns erlauben, uns zu isolieren, und aus ebendiesem Grund auch keinen Raum für die
Globalisierung der Gleichgültigkeit« (LS 52). *Laudato si'* ist darüber hinaus aber auch eine
Aufforderung, einen neuen schöpfungstheologischen Ansatz zu entfalten, aus dem Gespräch
mit prozessphilosophischen und -theologischen Ansätzen und orientiert an Erkenntnissen
der Naturwissenschaften, die die Interdependenz alles Lebenden in das Zentrum stellen. Die
Impulse der Enzyklika berühren sich mit diesen neuen Ansätzen zur Schöpfungstheologie,
das soll in den folgenden Überlegungen verdeutlicht werden, die aus dem interkulturellen
Gespräch mit ökofeministischen Ansätzen lateinamerikanischer Theologinnen wie Ivone
Gebara und der feministischen Prozesstheologie erwachsen, wie sie von der US-Ameri-
kanerin Sallie McFague vorgelegt worden sind.² Die Interdependenz der Wirklichkeit und
die »Mit-Geschöpflichkeit« des Menschen werden in diesen Ansätzen über einen neuen
Zugang zur Leiblichkeit und Körperlichkeit von Mensch und Welt aufgezeigt, die Welt selbst
wird von Sallie McFague als »Körper Gottes« verstanden, und angesichts der Umweltkrise,
angesichts von Menschen gemachten Zerstörungen und Naturkatastrophen leidet Gott selbst
in seinem verwundeten Körper. In dieser neuen Schöpfungstheologie ist die Spiritualität ein
Schlüssel, diese theologische Erkenntnis in einem weiteren – interdisziplinären – Kontext
zu vermitteln und darin die praktische Sorge für das »gemeinsame Haus« zu begründen.³

2 Schöpfungsspiritualität im Dienst der »großen Transformation« – Im Gespräch mit prozesstheologischer und feministisch-theologischer Schöpfungstheologie

2.1 Gott im Werden

In der systematischen Theologie ist in den letzten Jahren das Verhältnis von Schöpfer
und Geschaffenem auf neue Weise bedacht worden. Dazu hat die Prozesstheologie⁴ bei-
getragen, die aus einem Gespräch mit neuen philosophischen Ansätzen (vor allem Alfred
N. Whitehead), mit Evolutionstheorie, Naturwissenschaften und Chaostheorie erwachsen ist.
Gott steht mit der Welt in Interaktion, er ruft sie ins Dasein, er antwortet ihr und angesichts
aller Gewalt und Zerstörung ruft er sie immer wieder neu ins Dasein. Gott ist in diesem

Sinn ununterbrochen Schöpfer: Er wirkt durch Anruf und Antwort stets schöpferisch weiter. Schöpfung ist kontinuierliches, fortdauerndes Wirken, durch alle Zeiten hindurch und stets gegenwärtig: »... so wie die Schöpfung den Ruf Gottes in ihr eigenes Werden integriert, ebenso nimmt Gott die Welt als Ergebnis seines Wirkens in sein eignes Werden auf. Für ihn ist es wichtig, was in der Welt geschieht, denn er nimmt die Welt an und gibt ihr Anteil an seinem Leben ... Wenn Gott durch Ruf und Antwort schöpferisch wirkt und ein Gott intern erfahrener Relationen ist, dann wird er auch von der Antwort, die die Welt ihm gibt, innerlich berührt sein. Für Gott ist die Antwort der Welt nicht nur ein Anlaß, um für ihren Werde-Prozeß schöpferisch stets neue Ziele zu entwerfen, sondern auch Anstoß, diese Antwort in den Tiefen seines göttlichen Wesens zu bewerten, zu richten und durch die Teilhabe an seinem eigenen Leben zu erlösen. Gott ist die Bestimmung der Welt und ihr letztes Ziel.«⁵

Von diesem Ausgangspunkt her verändert sich die Schöpfungstheologie der »klassischen« Dogmatik: 1. Es geht nicht mehr nur um den »Beginn« des Lebens, d. h. um die klassische Frage der »Schöpfung aus dem Nichts«. 2. Gott wird als Schöpfer und Erhalter der Welt gesehen, er steht in Beziehung zur Schöpfung; in dieser Schöpfung, die von ihm geschaffen ist, ist er selbst im Werden. Schöpfung ist ein Begriff, der den Anfang, die geschichtliche Entfaltung und das Ende im Blick hat. Schöpfung ist dabei ein Vollzugswort, in dem Dynamik und Werden von Bedeutung sind. Klassisch formuliert: »Creatio ex nihilo« (in der klassischen Schöpfungstheologie der Blick auf den Ursprung der Welt), »creatio continua« (in der traditionellen Schöpfungstheologie der Blick auf Gottes Vorsehung) und »creatio nova« (in der klassischen Schöpfungstheologie die »Neuschöpfung« am Ende der Zeiten) werden aufeinander bezogen; sie gehören zusammen. 3. Im Begriff der Schöpfung sind Schöpfer und Geschaffenes neu aufeinander bezogen, dualistische oder monistische Positionen können über das Modell des »werdenden Gottes« vermieden werden. Dabei wird Gott aber auch nicht – so die Gefahr des Pantheismus – in der Welt aufgelöst; Gott ist vielmehr auf die Welt und die Welt ist kontinuierlich auf Gott bezogen. Der Pantheismus ist neu zu bedenken. 4. Im Blick auf den Menschen bedeutet dieser Schöpfungsbegriff, dass die »Kreatürlichkeit« und Geschöpflichkeit des Menschen neu zu entdecken sind als ihm aufgegebene, kreative und auf das Gesamt der Schöpfung bezogene Freiheit. In seiner »Mitgeschöpflichkeit« muss der Mensch Verantwortung als »Mit-Schöpfer« übernehmen, die sich in der Sorge um das »gemeinsame Haus«, so Papst Franziskus, ausdrückt. 5. Schöpfungstheologie und Trinitätstheologie werden neu aufeinander bezogen; die »creatio ex nihilo« ist »creatio ex amore«, Schöpfung gründet in der lebensstiftenden Dynamik der Liebe, die Gott selbst ist und die in seinem Geist das Beziehungsnetz der Welt webt. Der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff hat diese Perspektiven in seinen jüngeren Arbeiten entfaltet und hier der Enzyklika *Laudato si'* entscheidende Impulse gegeben. »Die Dreieinigkeit«, so Boff, »versetzt uns in die Position, aus der sich uns die Perspektive der Beziehungen, der Wechselseitigkeit, der einander in alle Richtungen durchdringenden Gemeinschaften erschließt, wie sie auch dem ökologischen Denkstil entspricht.«⁶ Papst Franziskus greift diese trinitarische

5 Marjorie H. SUCHOCKI, Prozess-theologie und Evolution, in: Concilium 36 (2000) 43–53, 50–51.

6 Leonardo BOFF, Ökologie und Spiritualität im Licht des kosmologischen Paradigmas, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus, Freiburg i. Br. 2017, 86–110, 102.

7 FABER, Gott als Poet der Welt (Anm. 4).

8 Ebd. 13–14.

9 Rainer KOLTERMANN, Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche, in: StZ 218 (2000) 125–137, 135; DERS., Grundzüge der modernen Naturphilosophie, Frankfurt 1994.

10 Vgl. dazu: Margit ECKHOLT, Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague, München 2009; DIES., Sally McFague, in: Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU., hg. von Virginia R. AZCÚY/Gabriela DI RENZO/Cecilia LÉRTORA MENDOZA, Buenos Aires 2007, 151–166.

Perspektive am Ende seiner Enzyklika auf und führt an dieser Stelle genau in die theologische Tiefendimension seiner Impulse zu einer ökologischen Umkehr. Die ganze Wirklichkeit hat »in ihrem Innern eine eigentlich trinitarische Prägung« (LS 239), und von dort her ist »die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, [...] ein Gewebe von Beziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen« (LS 240). »Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt« (LS 240).

Roland Faber, der eine umfassende Studie zur Prozesstheologie vorgelegt hat unter dem Titel *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie*,⁷ hat folgende »Kurzformel« der Prozesstheologie vorgelegt: »Prozeßtheologie ist der Entwurf einer Theologie des universalen Ereigniszusammenhangs, der die Welt ist, im prozeßhaften Umschwing von kreativer Freiheit und ökologischer Evolution. In ihrem soteriologischen Zuordnen von Gott und Weltprozess haben die Kategorien des Relationalen (alles Ereignen ist auf alles bezogen), des Synthetischen (alles Ereignen ist ein Zusammenwachsen aus allem anderen) und des Kreativen (alles Ereignen ist ein spontan Neues gegenüber allem anderen) einen solchen organischen Zusammenhang, daß das Universum im Ganzen in den Blick tritt als ein Netzwerk von Entwicklungszusammenhängen, das den Menschen als erkennenden, freien und handelnden ermöglicht. In diesem Prozeß umfängt die kreative und erlösende Liebe Gottes alles Weltgeschehen in einer Weise, daß sie diese Welt in ihrer Potentialität (Mentalität) freisetzt und in ihrer Welthaftigkeit (Physikalität) rettet.«⁸ Gott wird nicht als sich selbst genügend gedacht, sondern in lebendiger und liebender Beziehung lebend. Gottes Sein kann nicht gedacht werden, ohne sein kontinuierliches Werden mitzubedenken. Gottes Transzendenz wird nicht als unbedingte Transzendenz gesehen, sondern als sich kontinuierlich in Liebe bindend. Gott schafft so eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht. Gott ist der innere Kern der geschöpflichen Eigentätigkeit, das »dedans« nach Teilhard de Chardin, und auch in meiner eigenen Tätigkeit ist Gott mir innerlicher, als ich mir selbst bin. Gott als Schöpfer ist, so Rainer Koltermann in seiner Interpretation Karl Rahners im Blick auf diesen Werde-Gedanken, »nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt, sondern der lebendig dauernde transzendente Grund der Eigenbewegung der Welt«.⁹ Gott ist aber – und genau dies ist in den feministisch-theologischen Ansätzen entfaltet worden – als transzendenter Grund nicht transzendent, sondern er ist der Welt »einverleibt«, »embodied«, wie es die anglikanische Theologin Sallie McFague und mit ihr ökofeministische theologische Ansätze von Frauen aus den Ländern des Südens formulieren, und als solcher »embodied God« wird er als »werdender« in dieser Welt von dieser »betroffen« und »getroffen«, er »leidet« in dieser Welt.

2.2 Die Welt als Körper Gottes – die Beziehung zwischen Gott und Welt neu denken

Sallie McFague¹⁰ gehört zu den Theologinnen, die einen zentralen Beitrag zur Erneuerung der christlichen Schöpfungstheologie gerade angesichts der radikalen Herausforderungen durch Umweltkrise und nukleare Bedrohung vorgelegt haben. Auf dem Weg der Entfaltung ihres theologischen Denkens hat sie über die Entdeckung der Metapher der »Welt als Körper Gottes« systematisch-theologische Grundlagen für eine neue kosmologische Theologie erarbeitet, deren Anliegen gerade auch das Gespräch mit Naturwissenschaften, mit der Evolutionstheorie und der Prozessphilosophie ist. Sie führt den Begriff 1987 in ihrer

Schrift *Models of God* ein, und dieser wird dann zu der großen Leitmetapher ihres Werkes. Gottes Transzendenz ist »embodied«, d. h. Zugang zu ihr ist allein über die Welt der Körper möglich. Ein solcher Ansatz ist zutiefst in einem inkarnatorischen Denken verankert: In Jesus Christus ist das göttliche Wort Fleisch geworden, hat sich Gottes Transzendenz »verkörpert«. ¹¹ Die Inkarnation als die Fleischwerdung der göttlichen Transzendenz ist der Schlüssel für ein Verständnis dieser leitenden Metapher des Werkes von Sallie McFague. Der inkarnatorische Ansatz wird auf eine schöpfungstheologische Perspektive hin ausgeweitet: Die Welt als Gottes Körper ist eine Weise, die Herrlichkeit Gottes zu radikalisieren, gleichzeitig aber auch seine Nähe und Verfügbarkeit in radikalerer Weise zu erleben. Dabei interpretiert sie das Osterereignis neu: Die Auferstehung, so McFague, ist »die Gegenwart Gottes für uns, nicht unsere Übersetzung in Gottes Gegenwart hinein«. ¹² Sie ist die Zusage Gottes, »bodily« gegenwärtig zu sein in der Welt. ¹³ »We meet the world as a Thou, as the body of God where God is present to us always in all times and in all places. In the metaphor of the world as the body of God, the resurrection becomes a worldly, present, inclusive reality, for this body is offered to all: ›This is my body.« ¹⁴ Die Welt als Körper Gottes zu verstehen, ist in den Auferstehungsglauben eingebettet, der zutiefst inklusiv ist. Der Auferstehungsleib wird allen geschenkt. Es wird ein weiter Raum für den Blick auf andere religiöse und kulturelle Traditionen aufgespannt; pluralistische und inklusive religionstheologische Ansätze können hier anknüpfen, eine Spannung ist aufgebaut, die in Jesus Christus, dem »Gleichnis« und »Modell« Gottes, selbst angelegt ist. Entscheidender Referenzpunkt für die Entfaltung einer neuen ökologischen Theologie ist der kosmische Christus, der Auferstandene.

McFague bietet mit der Metapher der Welt als Körper Gottes ein Denkmodell einer neuen Beziehung von Gott und Welt an, das sie als nicht-hierarchisch und inklusiv versteht, und es ist ein Sprechen mit »sakramentaler« Qualität. Das bedeutet zum einen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht, dass Gott weder der ganz Transzendente noch der ganz Immanente ist, oder anders formuliert: er ist beides, er ist sowohl der Welt gegenüber transzendent als auch ihr immanent. Das wird in der Formulierung »embodied« ausgedrückt. Zum anderen steht ein solcher Ansatz für die Aufeinanderbezogenheit von Gottesrede und Praxis. In einer die Beziehung zur Welt zerstörenden Praxis kann keine Gottesbeziehung aufgebaut werden. Wir »begegnen Gott im Körper der Welt«, ist die Quintessenz des Ansatzes von McFague. ¹⁵ Wenn wir die Welt zerstören, können wir keine Gottesbeziehung aufbauen. Erst wenn wir der Welt in einer mütterlichen, freundschaftlichen und liebenden Haltung begegnen, können wir auch Gott begegnen bzw. unsere Sprache der Gottesrede ausbilden. Wenn wir selbst lieben, wenn wir Fürsorge für die anderen, für die Welt tragen, dann sprechen wir von Gott. Die Welt ist unser »meeting place with God«, insofern ist dann Gottes Immanenz »universal«, und Gottes Transzendenz ist »weltlich«. ¹⁶ Immanenz und Transzendenz sind in einem solchen metaphorischen Sprechen aufeinander bezogen. In den Körpern wird die Welt wahrgenommen, in ihrer

11 Sallie McFAGUE, *The body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; DIES., *Die Welt als Leib Gottes*, in: *Concilium* 36 (2000) 154–160, 154: »Die Welt ist Fleisch von Gottes ›Fleisch‹; Gott, die unser Fleisch in einem Menschen, Jesus von Nazaret, angenommen hat, hat das schon von jeher getan. Gott ist Fleisch geworden, und zwar nicht als sekundärer Akt, sondern vor allem anderen. Insofern ist die Welt als Gottes Leib ein durchaus angemessenes christliches Modell, um die Schöpfung zu verstehen.«

Ebd. 156: »Näherhin ist der Leib Gottes, der unsere Fürsorge verlangt, der Planet Erde, ein winziges Stückchen göttlicher Inkarnation, das unser Zuhause und unser Garten ist. Um diesen Garten zu pflegen, müssen wir ihn gut kennen; um allen Geschöpfen, die Teil dieses Leibes sind, bei ihrer Entfaltung zu helfen, müssen wir verstehen, wie wir Menschen in diesen Leib hineinpassen.«

12 Sallie McFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia 1987, 60.

13 Ebd.

14 Ebd. 77.

15 Ebd. 184.

16 Ebd. 184–185.

17 Ebd. 181.

18 Sallie McFAGUE, *Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis 2001, 131–132.

19 Ebd. 166.

Schönheit, aber auch in ihrer Verletzbarkeit. Die Wahrnehmung der Schönheit steht im Zentrum einer ästhetischen Theologie, die Wahrnehmung der Verletzungen weitet die Ästhetik hin zu einer Ethik; die Verletzungen führen von einer betrachtenden zu einer engagierten Haltung, einem Kampf gegen das Leid, einer ethischen Position.

»Ästhetik« und »Ethik« sind in diesem neuen schöpfungstheologischen Denken aufeinander bezogen, so wie Schöpfung und Gnade in diesem Ansatz aufeinander bezogen sind. Wenn die Welt in all ihrer Zerbrechlichkeit und Gebrochenheit Körper Gottes ist, so ist Gott auch vom Leid betroffen. Der »kosmische Christus«, auf den sie sich unter Rückbezug auf Teilhard de Chardin bezieht, ist der ans Kreuz Geschlagene, der mit allen verletzten und leidenden Körper verbunden ist. »The cosmic Christ is the physical, available, and needy outcast in creation, in the space where we live.«¹⁷ Jesus Christus ist – so führt sie diesen Gedanken in ihrer 2001 veröffentlichten Studie *Life Abundant* aus – »Gottes Herz«, er ist Gottes Prophet und Inkarnation,¹⁸ er steht für Gottes Solidarität mit den Unterdrückten, die Natur eingeschlossen, eine Solidarität, die für diejenigen, die selbst dieser Solidarität gemäß leben, zu einem »kreuzförmigen Leben« führt.¹⁹ Schöpfung und Erlösung sind eng aufeinander bezogen, die Schöpfung ist der Ort für das Geschehen der Erlösung; der kosmische Christus als Verheißung der Erlösung für alles Leben wächst in und für die Schöpfung, in ihm ist Gott ein Gott mit uns, im Leiden und im Kampf gegen das Leiden. So ist Gott nicht nur in Jesus Christus »embodied«, sondern – das wird zum Leitmotiv der Studie »The Body of God« – in der gesamten Natur: »God is incarnated or embodied in our world, in both cosmological and anthropological ways.«²⁰ Die Auferstehung ist eine Hoffnung für den gesamten Kosmos, sie verwandelt den ganzen Kosmos, sie führt zu einer Gegenwart Gottes, die alle zur Verantwortung ruft und in das sich fortsetzende Geschehen der Erlösung einbezieht. Der Blick auf den »kosmischen Christus« bedeutet für ihre ökologische Theologie eine universale Perspektive. Das heißt, dass der »cosmic Christ, the body of Christ, is not limited to the church or even to human beings but, as coextensive with God's body, is also the direction of the natural world and the place where salvation occurs.«²¹ Dieser Blick auf den »kosmischen Christus« wird zum Ausgangspunkt der »Utopie« eines neuen Miteinanders, eines guten Lebens für die ganze Schöpfung, wobei die Kirche als ein »Zeichen« für dieses gute Leben verstanden wird.²²

2.3 Mit dem »liebenden Auge« neu sehen lernen – Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungslehre und Bildungsprozess

In der feministischen Theologie – in den Vereinigten Staaten, aber auch in Lateinamerika und den asiatischen Ländern – hat sich in den letzten zwanzig Jahren eine neue Schöpfungstheologie entfaltet, ein Ökofeminismus, der für alle – Männer und Frauen – beeindruckende Impulse zur Entfaltung einer Schöpfungsspiritualität vorlegt.²³ In ihrer Studie *Super, Natural*

20 MCFAGUE, Models of God (Anm. 12), 184. Vgl. auch DIES., The Body of God (Anm. 11), z. B. 133: »The world (universe) as God's body is also, then, a radicalization of divine immanence, for God is not present to us in just one place (Jesus of Nazareth, although also and especially, paradigmatically there), but in and through all bodies, the bodies of the sun and moon, trees and rivers, animals, and people. The scandal of the gospel is that the Word became flesh; the radicalization of incarnation

sees Jesus not as a surd, an enigma, but as a paradigm or culmination of the divine way of enfleshment.«

21 MCFAGUE, The body of God (Anm. 11), 182.

22 Ebd. 206.

23 Vgl. J. PARKER/R. RICHARDS, Christian Ethics and the Environmental Challenge, in: Dieter T. HESSEL (Hg.), Theology for Earth Community. A Field Guide, New York 1996, 113–131; Anne PRIMAVESI, Wir sind nicht die Herren der Schöpfung: ein ökologisches Denkmodell, Frankfurt 1993;

Rosemary RADFORD RUETHER, Sexismus und die Rede von Gott: Schritte zu einer anderen Theologie, 1990; DIES., Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie zur Heilung der Erde, Luzern 1994; DIES. (Hg.), Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion, London 1996; Dorothee SÖLLE, Lieben – Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985; Elizabeth GREEN/Mary GREY (Hg.), Ökofeminismus und Theologie, Mainz/Kampen 1994.

*Christians. How we should love nature*²⁴ entwickelt die US-amerikanische protestantische Theologin Sallie McFague eine solche Schöpfungsspiritualität in Zeiten der Naturzerstörung und nuklearen Bedrohung, die einerseits eine »Wahrnehmungsschule« ist, andererseits ein »Bildungsprozess«. Wahrnehmungsschule bedeutet ein immer tieferes Vertrautwerden mit der Natur, der Welt des Menschen, in aller Leiblichkeit und Körperlichkeit – und damit aller Freude und Lust, aber auch allem Schmerz und Leid. Genau das ist in der Moderne, nach dem Auseinanderdriften von Theologie und Naturwissenschaften und dem großen Erfolg der cartesischen – Leib und Seele trennenden – Philosophie verloren gegangen. Sallie McFague macht auf die großen Traditionen dieser Schöpfungsspiritualität in der Geschichte aufmerksam, auf eine Hildegard von Bingen (1098–1179) z. B., die eine Theologie entworfen hat, die aus der Erfahrung der Leiblichkeit und Einbergung in die Schöpfung erwächst, aus ihrer Sorge für den Leib, für seine Heilung und sein Heil, aus ihrer Freude an der Sinnlichkeit von Tanz und Musik, an der Schönheit von Mensch und Natur. Über die Wahrnehmung der äußeren Sinne werden für sie die inneren – die geistlichen – Sinne geschärft, und es ist möglich, einen neuen »Geschmack« am Glauben finden zu können.²⁵ Im Vertrautwerden mit dem, was »Schöpfung« ist, in der Schärfung aller Sinne und der Erfahrung der Welt in ihrer Sinnlichkeit und Sinnenhaftigkeit, kann Sinn aufgehen, kann es zu einem Wahrnehmen der Welt als Schöpfung Gottes kommen, kann das Werk Gottes, des Schöpfers, Töpfers und Gärtners, entdeckt werden.

Was wahrgenommen wird, muss aber auch – so das zweite Moment, der »Bildungsprozess« – so geschult werden, dass es zur Ausbildung von »Sinngestalten« des Glaubens kommt und damit auch zu einer befreienden Praxis und einer Ethik. Sallie McFague formuliert dies in ihrer zweiten Studie zur Schöpfungsspiritualität, *Life abundant*.²⁶ Spiritualität ist nicht nur ein Wahrnehmen der Welt, von uns selbst, unserer Beziehungen zur Mit-Welt in all unserer Leibhaftigkeit, ein Wahrnehmen mit allen »Sinnen«²⁷, vielmehr muss diese Wahrnehmungslehre begleitet sein von einem Hineinwachsen in eine Glaubenspraxis, die mit und aus den Schrifttexten lebt und von den spirituellen und ethischen Traditionen der Geschichte angeleitet wird. Dazu gehört dann auch der Aufschrei, der Protest, weil die Gewalt, die den vielen »Körpern« – Mensch und Natur – angetan wird, letztlich Gott selbst angetan wird. Denn, so hat es Sallie McFague formuliert, die Welt ist der »Körper Gottes«. Schöpfungsspiritualität ist in diesem Sinne zutiefst befreiungstheologisch orientiert. Das ist genau die Perspektive von *Laudato si'*. Erschreckend ist, dass erst der Blick auf die zerstörten Landschaften einen neuen Sinn für die Schöpfung zurückgegeben hat und so Schöpfungsspiritualität zu einem neuen Thema wird, wie es auch die Publikationen von Matthew Fox, Anselm Grün oder Michael Rosenberger aufzeigen.²⁸

Angesichts der globalen Zerstörungspotentiale und der bedrohten Zukunft der Schöpfung können heute Sinnerfahrungen nur in aller Paradoxalität durch das Wider-

24 Sallie MCFAGUE, *Super, Natural Christians. How we should love nature*, Minneapolis 1997.

25 Vgl. Gabriele LAUTENSCHLÄGER, Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; Barbara NEWMAN, Hildegard von Bingen: Schwester der Weisheit, Freiburg u. a. 1995. – Geschmack (sabor) und Weisheit (sapientia) gehören zusammen, die geistliche Theologie des Mittelalters hat noch darum gewusst, und so in ihrem

»weisheitlichen Denken« Sinnlichkeit und Sinn aufeinander bezogen.

26 MCFAGUE, *Life Abundant* (Anm. 18).

27 Vgl. auch Fulbert STEFFENSKY, Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg 2003, 92: »Was nicht nach außen dringt, was nicht Form, Figur, Aufführung, Geste, Inszenierung und Methode wird, bleibt blaß und ist vom Untergang bedroht. Der Geist kommt nicht formlos, er kommt in der Figur und ist langfristig nur in der Form zu bewahren. Spiritualität ist geformte

Aufmerksamkeit. Sie ist also kein Abstieg in die eigene Tiefe, sie ist kein Aufstieg in Engelshöhen.«

28 Vgl. Matthew FOX, Schöpfungsspiritualität, Stuttgart 1993; Anselm GRÜN/Alois SEUFERING (Hg.), Benediktinische Schöpfungsspiritualität, Münsterschwarzach 1986; Michael ROSENBERGER, Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001.

ständige hindurch und im »Zusammenbinden« der größten Gegensätze – von Leben und Tod – ermöglicht werden. Schöpfungsspiritualität heute muss die vielen Kontrasterfahrungen im Blick haben, das Widerständige, das Different, das Zerstörte. Das Wort ist Fleisch geworden, Leiblichkeit und Körperlichkeit drücken sich nicht nur in der Schönheit der Gestalt aus, sondern auch in den vielen Verzerrungen der Schönheit im Angesicht des Todes, angesichts von Gewalt und Zerstörung. Das Kreuz ist in den zerbrechlichen und zerbrochenen Körpern eingeschrieben. Schöpfungsspiritualität erinnert an die Schönheit des Schöpfungsgartens, sie folgt auf diesem Weg der Spur des Christuseignisses, der Spur des Fleisch gewordenen und im Fleisch zerbrochenen Wortes. Das Kreuz klagt die vielen gekreuzigten Körper an, die Kreuze der Welt, die gekreuzigten Völker, wie Jon Sobrino, Jesuit und Theologe aus San Salvador, schreibt,²⁹ die vielen ans Kreuz genagelten Frauen: alleinstehende Mütter, Arbeiterinnen in den »Maquiladoras« im Norden Mexikos, zur Prostitution gezwungene Mädchen aus den osteuropäischen Ländern usw. Aber das Kreuz ist auch – trotz allem – Lebensbaum; Jesus Christus hat angeleitet, mit den Augen der Liebe das Leben zu sehen, auch angesichts der vielen Kreuze die Hoffnung auf eine Lebensfülle nicht zu verlieren und kämpfen zu lernen für dieses Leben. Seine Auferstehung ist Grund dieser Hoffnung und befreienden Kraft, Ankerpunkt einer »Option für das Leben«, die gerade die lateinamerikanische feministische Theologie formuliert hat.³⁰

Ivone Gebara, brasilianische Theologin an der Seite von Frauen in unterschiedlichsten Notsituationen in den Elendsvierteln brasilianischer Großstädte, nimmt genau die scheinbar kleinen, alltäglichen Auferstehungserfahrungen dieser Frauen ernst, sie nimmt die Körper der Frauen, gerade die geschundenen, mit einem »liebenden Auge« wahr. Das »liebende Auge«, so formuliert Sallie McFague ihren erkenntnistheoretischen Zugang, ist ein »verkörpertes Auge«, ein »embodied eye«.³¹ Dieser neue Blick nimmt das Gegenüber nicht als »Objekt« wahr, sondern als »Subjekt«, das mit all seinen Freuden und Sorgen, Gefühlen, Gedanken das Gegenüber herausfordert und verändert. Ein »liebendes Auge« lässt ein Netzwerk von Beziehungen entstehen, das Gemeinschaft im Sinne eines guten Lebens ermöglicht. Für eine ökologische und ökofeministische Theologie ist der »Netzwerkgedanke«³² von grundlegender Bedeutung. Unser ganz konkretes, »verkörpertes« In-der-Welt-Sein lässt Beziehung, »interrelationship«, entstehen, eine Freundschaft, die über die zwischenmenschlichen Beziehungen hinaus auch die Natur im Blick hat.³³ Die Schöpfungsspiritualität, die hier grundgelegt ist, ist natur- und erdbezogen, sie ist »verkörpert«, etwas, was Franz von Assisi oder Hildegard von Bingen gelebt haben, in jüngerer Vergangenheit Dorothy Day oder Iris Murdoch, und heute Frauen wie die afrikanische Friedensnobelpreisträgerin Wangari Maathai (1940–2011) oder die deutsche Theologin und Ordensfrau Birgit Weiler, die für die Rechte und das »gemeinsame Haus« der indigenen Völker des Amazonasraums kämpft. »Wir befinden uns nicht nur in der Welt«, so die Brasilianerin Silvia Regina da Silva,

29 Vgl. Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998.

30 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, *Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika*, in: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 367–372; vgl. Ivone GEBARA, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Basel/Wien 2000, v.a. 158–181; DIES., *Longing for running water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; Bärbel FÜNFISINN/Christa ZINN (Hg.), *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofemi-*

nistische Beiträge zur Lateinamerika, Hamburg 1998; zum asiatischen Kontext: Chung HYUN KYUNG, *Schamanin im Bauch, Christin im Kopf. Frauen in Asien im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

31 MCFAGUE, *Super, Natural Christians* (Anm. 24), 77.

32 Ebd. 51ff.

33 Ebd. 24–25: »In sum, a Christian nature spirituality is Christian praxis extended to nature. It is becoming sensitive to the natural world, acknowledging that we live in this relationship as we do also in the

relationship with God and other people. [...] A Christian nature spirituality, then, is loving nature in the same way that we love God and other people: as valuable in itself, as a »subject«. A Christian nature spirituality tells us further that in our time nature is oppressed and needs our special care. To care for it properly, we must pay attention to it, learn about its needs, become better acquainted with it.«

»wir sind ein weiteres geschaffenes Glied darin. Wir sehen das Universum nicht von außen, sondern wir sind ein organischer Teil der Schöpfung. Wir sind Erde, aus Erde gemacht, tragen die Farbe der Erde. Die Erde ist unser Ursprung und unser Ziel. Wir sind einfach kosmisch, irdisch. Wir sind Lebewesen des Kosmos und der Erde, die einander brauchen und nur gemeinschaftlich existieren, sowie auf der Grundlage, dass unsere Verschiedenheiten in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander bestehen.«³⁴

3 Unter dem Segen Gottes – gemeinsam auf dem Weg der »großen Transformation«

Eine solche Schöpfungsspiritualität zu entwickeln im Dienst des »gemeinsamen Hauses« ist nur möglich im Dialog der vielen, und so versteht Papst Franziskus *Laudato si'* als einen Aufruf zu einem »neuen Dialog«, »wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (LS 14), einen Dialog von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und der verschiedenen religiösen Traditionen. »Es ist auch notwendig, auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen. Wenn wir wirklich eine Ökologie aufbauen wollen, die uns gestattet, all das zu sanieren, was wir zerstört haben, dann darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse in ihrer eigenen Sprache« (LS 63). Lernen kann die katholische Kirche von der Schöpfungstheologie und Umweltethik des orthodoxen Christentums; nicht umsonst war darum bei der Vorstellung der Enzyklika im Vatikan (18.6.2015) der orthodoxe Metropolit von Pergamo Giovanni Zizioulas anwesend, neben Kardinal Peter Turkson (Päpstlicher Rat Iustitia et Pax), dem deutschen Klimaexperten Hans Joachim Schellnhuber, der Leiterin der US-amerikanischen Catholic Relief Services, Carolyn Woo, und Valeria Martano, einer Grundschullehrerin in Rom, die Mitglied ist von Sant'Egidio. Der Papst wollte ein Zeichen setzen, wie in der gesamten Weltgemeinschaft ein Prozess angestoßen werden kann hin zu einem »anderen Blick«, einem Denken, einer Politik, einem Erziehungsprogramm, einem Lebensstil und einer Spiritualität, »die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden« (LS 83) und »die einem neuen, ganzheitlichen Ansatz zum Durchbruch verhilft, indem sie die verschiedenen Aspekte der Krise in einen interdisziplinären Dialog aufnimmt« (LS 197). Das bedeutet eine kulturelle Revolution, Entschleunigung und ökologische Umkehr, »die beinhaltet, alles, was [...] aus ihrer Begegnung mit Jesus Christus erwachsen ist, in ihren Beziehungen zu der Welt, die sie umgibt, zur Blüte zu bringen. Die Berufung, Beschützer des Werkes Gottes zu sein, praktisch umzusetzen gehört wesentlich zu einem tugendhaften Leben; sie ist weder etwas Fakultatives noch ein sekundärer Aspekt der christlichen Erfahrung« (LS 217).

Franziskus hat bei seiner Amtseinführung am 19. März 2013 in der Predigt auf den heiligen Josef als »Custos«, als Hüter, verwiesen. Eine zerbrechliche Welt braucht Menschen, die »Hüter« der Schöpfung sind. Ernst Nolde hat einem seiner 1940 entstandenen Bilder den Titel »Der große Gärtner« gegeben. Dieser große Gärtner, der seine Schöpfung liebevoll, zärtlich, mit großer Vorsicht betrachtet, ist nicht der »Macher«, der voll Stolz vor seinem Werk steht, mit vereinnahmenden oder gar besitzergreifenden Gesten. Eher umgekehrt drücken sein Gesicht, seine Gesten tiefste Zurückhaltung, Zurücknahme aus. Es ist der Gott, der den Menschen in Freiheit gesetzt hat, mit dem Auftrag, den Garten der Erde zu gestalten, zu schützen, zu bewahren. Und es ist auch der Gott, der durch den Garten Getsemani gegangen ist, all die pervertierte Freiheit des Menschen auf sich nehmend. Es

ist der Schöpfer, der Hüter der Schöpfung und der gütige Gott, aber auch der mitleidende Gott. Sein Segen liegt auf der Schöpfung, von Anfang an und auf Zukunft hin.

Das ökumenische Projekt des Schöpfungstages³⁵ will diesen Segen Gottes über der Schöpfung in Erinnerung rufen. Es ist gerade angesichts der Bedrohungen der Schöpfung ein konkreter Ausdruck der christlichen Kirchen für ihre Sorge um die Zukunft der Schöpfung. Patriarch Dimitrios lud 1989 die ganze »orthodoxe und christliche Welt« ein, jeweils am 1. September »zum Schöpfer der Welt zu beten: mit Dankgebeten für die große Gabe der geschaffenen Welt und mit Bittgebeten für ihren Schutz und für ihre Erlösung«. Sein Nachfolger, Patriarch Bartholomaios I., hat die Zerstörung der Umwelt durch den Menschen als schwere Sünde eingestuft. Für immer mehr verheerende Naturkatastrophen sei allein der egozentrische Mensch verantwortlich. Zum Projekt des Schöpfungstages gehört als zentrales Element eine Wortgottesdienstfeier, hier findet Schöpfungsspiritualität ihren Höhepunkt: Der Segen Gottes ist das Tragende der Schöpfung. Schöpfungsspiritualität ist nichts anderes als Ausfluss dieses Segens, und für diesen Segen zu öffnen und segnend den Segen Gottes zu empfangen, ist vielleicht ihr »Höhepunkt« – denn »nur aus dem Unmöglichen«, dem Segen Gottes, so Dietrich Bonhoeffer, kann die Welt erneuert werden.³⁶

Die Enzyklika *Laudato si'*, im deutschen kirchlichen und politischen Kontext positiv aufgenommen, aber auch nicht unumstrittenen in konservativen politischen und kirchlichen Kreisen, wartet auf eine weitere Rezeption. Papst Franziskus weiß um die Komplexität der Herausforderungen der Umweltkrise, er weiß, dass ein solcher Text im Blick auf wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche Sachverhalte immer nur Vereinfachungen bieten kann, er versteht sein Schreiben nicht mehr und nicht weniger denn als Einladung zu einem gemeinsamen Tun im Dienst der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Kardinal Walter Kasper hatte bereits im Blick auf das apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* formuliert: »Das sind sperrige, zum Widerspruch reizende provokante Thesen, die weh tun. Doch harmlos war auch das Evangelium, das Jesus verkündet hat, nicht.«³⁷ Das trifft in gleicher Weise auf *Laudato si'* zu. ♦

34 Silvia Regina DA SILVA, Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten. Auf der Suche nach neuen theologischen Orten, in: Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, ausgewählt und zusammengestellt von Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn, Sabine Plonz, Hamburg 2004, 108–121, 112.

35 Vgl. ACK (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland), Gottes Schöpfung feiern. Schöpfungstag und Schöpfungszeit – 1. September bis Erntedank, Frankfurt o.J.

36 Magdalena FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 2005, 402.

37 Walter KASPER, Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven, Stuttgart 2015, 96–97.

»I left Lahore by plane for the Council«: Mgr Marcel Roger Buyse O.F.M. CAP Conciliar Journal (1962-1965)

von Dries Bosschaert

Zusammenfassung

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Konzilstagebuch von Mgr. Buyse, Bischof von Lahore (Pakistan). Das Tagebuch dieses Kapuzinerbischofs liefert eine Innenperspektive seiner Konzilsbeteiligung. Vor allem aber ermöglicht es uns einen Überblick über die Herausforderungen und Anliegen eines Missionsbischofs, der sich um seine eigene Diözese und um die prekäre und durch den Indisch-Pakistanischen Krieg verschärfte Situation, eine christliche Minderheit in der Republik Pakistan zu sein, ebenso sorgte wie um die neuen Perspektiven und Spannungen, die durch die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer globalen Kirchengemeinschaft in einer Zeit der Entkolonialisierung hervorgerufen wurden. Daher kann dieses Tagebuch als ein *anderes* Tagebuch betrachtet werden: Ein Tagebuch, das aus einer weniger augenfälligen und zentralen Perspektive des konziliaren Prozesses geschrieben wurde. Dennoch ist die Perspektive dieses Missionars eine Stimme, welche in diesem europäisch ausgerichteten Konzil (und seiner Rezeption) zu hören ist. **Schlüsselbegriffe**

- Mgr. Marcel Roger Buyse
- Diözese Lahore (Pakistan)
- Konzilstagebuch
- Missionsgeschichte der belgischen Kapuziner

Abstract

This contribution presents the conciliar journal of Mgr. Buyse, bishop of Lahore (Pakistan). The journal of this Capuchin bishop gives an insight in his conciliar involvement. But most of all this journal provides us with an account of the challenges and the preoccupations of a missionary bishop concerned with his own diocese, with the precarious situation of being a Christian minority in the Republic of Pakistan, exacerbated even more by the Indo-Pakistani War, and with the new perspectives and tensions that were brought about by the experience of belonging to a global Church community in an age of decolonialisation. As such, this journal can be seen as *another* journal: A journal written from a less obvious and central perspective in the conciliar process. Yet, this missionary's perspective is a voice to be heard in (the reception of) this European-centred Council.

Keywords

- Mgr. Marcel Roger Buyse
- Diocese Lahore (Pakistan)
- Second Vatican Council Journal (1962-1965)
- Mission History of Belgian Capuchin Friars Minor

Sumario

El artículo trata del diario conciliar de Monseñor Buyse, obispo de Lahore (Paquistán). El diario de este obispo capuchino ofrece una visión de su participación en el concilio. Sobre todo nos permite obtener una visión de conjunto de los desafíos y temas de un obispo misionero, que se preocupaba por una parte de su propia diócesis como minoría cristiana en Paquistán y de la situación precaria y de crisis a causa de la guerra indo-paquistani, y por otra de las nuevas perspectivas y tensiones causadas por su pertenencia a una Iglesia global en un periodo marcado por la descolonización. Por ello, este diario puede ser considerado como *otro* diario: como un diario escrito desde una perspectiva del proceso conciliar menos visible y central. Sin embargo, la perspectiva de este misionero es una voz que debe oírse en ese concilio tan europeo (y en su recepción).

Palabras clave

- Monseñor Marcel Roger Buyse
- Diócesis Lahore (Paquistán)
- Diarios conciliares
- Historia de la misión de los capuchinos belgas

1 Introduction

Its fiftieth anniversary led to a renewed study of the history of the Second Vatican Council and a reconsideration of many of its themes, including its importance for mission history. At the same time the question can be asked if these themes were developed at length. Histories of the Council indeed remain mostly written from a largely Western perspective. However, this increased interest in the Council has also resulted in the discovery of a number of new sources enabling ›another‹ perspective on the Council. One of these is certainly the journal of Mgr. Marcel Buyse, bishop of Lahore and Belgian Capuchin. His journal provides an insight in Mgr. Buyse's involvement in the Council, as well as in his government of the Lahore diocese, his relation to the state of Pakistan and his position in the Pakistan bishops' conference. It thus offers a view on the multifaceted activities of a missionary bishop participating in a gathering of the global Church. Overall, this ›other‹ perspective on the conciliar process highlights in a pressing manner themes such as the relation between theological and political conflicts, the role of missionary bishops in representing the global Church and the significance of the Second Vatican Council in a global perspective. This journal thus points to the value of these sources for both conciliar studies as well as mission studies.

To most, Mgr. Marcel Buyse will be a rather unknown figure. He was a Belgian Capuchin, born in 1892 in the Belgian province of West Flanders.¹ He entered the novitiate of the Order of Minor Capuchin Friars in 1910, where he was given the religious name Roger. In 1917, during the First World War, he was ordained a priest. After the war he wished to go to India, but his order first sent him to Rome, where he obtained a doctorate in theology at the Pontifical Gregorian University. In 1922, he was sent to Lahore. He first worked as parish priest. In 1925 he was appointed Theology Professor at the Barlowgunj Major Seminary of the Capuchins in the archdiocese of Agra. In 1928 he was appointed secretary to Mgr. Catry, bishop of Lahore, three years later his vicar-general. On 12 June 1947 Pope Pius XII² appointed Buyse the new bishop of Lahore. Only two months after his appointment, on 14 and 15 August, the British Indian Empire was divided into the State of Pakistan and India. The new partition line also divided the diocese of Buyse. Some mission stations would remain part of India and were entrusted to the English Capuchins. The diocese of Lahore, however, became part of Pakistan under the Archdiocese of Karachi. As bishop of Lahore he took part in the Second Vatican Council. Two years later, he was succeeded by Mgr. Alphonse Raeymaeckers,³ who had been his auxiliary bishop since 1963. Buyse continued to work in the diocese until 1973 when he returned to Belgium. One year later he died.

His journal is currently kept in the Centre for the Study of the Second Vatican Council at the Faculty of Theology and Religious Studies of the Katholieke Universiteit Leuven, where the conciliar part of Mgr. Buyse's papers are kept with the approval of the Capuchin Province of Flanders. It has four sections, dealing with the four conciliar periods, respectively. This forms a total of ninety-eight hand-written pages. (i) The first section has forty-three numbered pages (21 x 27,5 cm) and contains his notes between 8 October 1962

¹ For biographical information on Buyse, see N.N., *Obituary Roger Buyse*, in: *Vox minorum* 28 (1974) 212-220.

² Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli (1876-1958), was elected Pope in 1939.

³ Alphonse Raeymaeckers (1915-1978) was born in Westmeerbeek (Belgium). He was ordained a priest in the Order of Friars Minor Capuchin in 1939. He became auxiliary bishop of Lahore (Pakistan) in 1963 and titular bishop of Aperlae. He succeeded Mgr. Buyse in 1967. He resigned in 1975. He participated in the last two periods of the Council.

and 9 December 1962. Additionally, there are two non-numbered pages containing a letter to the Commission on the Liturgy. (ii) The second section has twenty-one numbered pages (22 x 30 cm). This section starts on 29 September 1963 and ends on 4 December 1963. (iii) The third section is limited. This section only has three numbered pages (21 x 27,5 cm), starting on 30 July 1964 and ending on 14 September 1964. (iv) The last period is encapsulated in thirty numbered pages (21 x 27 cm). It starts on 13 September 1965 and goes up to 4 November 1965. The language of the journal is English, but it is clear Buyse was not a native English writer. His notes are written during the Council itself, without later revision. Nevertheless, Buyse often deleted words or parts of sentences while writing. The majority of his notes consist of descriptions of the conciliar events and his own activities during the conciliar periods; other parts consist of hand-written copies and drafts of letters. In particular the fourth section is characterised by letters to the faithful in his diocese.

This contribution pays attention to four aspects of this conciliar journal. First of all, the value of this journal for conciliar studies is considered. It is indicated how it contains information on certain conciliar topics and discussions, how it evaluates the conciliar proceedings, and the way in which it gives witness of the Second Vatican Council as the first Council in a modern world marked by its progress. This journal holds however a greater significance for other areas of study. This becomes clear in the second part where it is shown that this journal gives also much information on the local situation of the Lahore diocese, namely as a witness of the tensions in the Pakistan bishops' conference or Buyse's interest in the diocesan educational system. Thirdly, the journal gives an insight into Buyse's dealing with the Pakistan political situation, the Indo-Pakistan War of 1965, and the relation between Catholicism and Islam in Pakistan. Finally, as a witness to the experience of a missionary bishop partaking in the Council, this journal offers a perspective on an age of internationalism, missionary commitment with its double belonging, and the process of (de)colonisation.

2 A Conciliar Journal

In 1959 as bishop of Lahore, Mgr. Buyse was called to Rome to participate in the Second Vatican Council. The Council would last four years, from 1962 until 1965, and could be rightfully named one of the most important events in the Catholic Church in the twentieth century. The discussions of the around 2929 Council Fathers present over the course of four years were not only focused on theological and ecclesiological issues, but were also strongly marked by the historical context in which the Church was placed. It could be considered a process of coming to terms with modernity, but it should also be viewed in light of the global movement of decolonisation and an ecclesial effort for inculturation. For many of the bishops it even proved to be their first experience of being a global Church. In the assembly Buyse had a threefold role. First, he was counted among the 1453 Council Fathers

4 Cf. Eddy LOUCHEZ, *Évêques missionnaires Belges au Concile Vatican II: Typologie et Stratégie*, in: Doris DONNELLY, e. a. (ed.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council: International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (september 12-16, 2005)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216), Leuven/Paris/Dudley (MA), 2008, 647-684.

5 The thirteen Pakistanian participants were: Saverio Zupi, archbishop of Serra; Dante Battaglierin, bishop of Khulna; Francis Cialeo, bishop of Lyallpur; Joseph Cordeiro, archbishop of Karachi; Lawrence Graner, archbishop of Dacca; Nicholas Hettinga, bishop of Rawalpindi; Raymond Larose, bishop of Chittagong; Joseph Obert, bishop of Dinajpur; Aloysius Scheerer, bishop of Multan; James Van Miltenburg,

archbishop of Hyderabad; Theotonius Ganguly, archbishop of Drizipara; and Felix Raeymaeckers, bishop of Aplerle.

not coming from the West. This should, however, be nuanced. Of this number still a large number were missionary bishops of European or North American origin. In this perspective Buyse was one of the seventy-five Belgian missionary bishops. Nevertheless, they did not function as an organised group.⁴ The second group that he was part of already proved more influential. Indeed, he was also one of the fifty-five Capuchins participating, which made them the second largest religious order present. They stood in regular contact with their father general, who also convened meetings for them. Finally, Buyse considered himself truly a bishop of Pakistan, connecting him to the five Pakistan archbishops and his seven fellow bishops of the Pakistan bishops' conference.⁵

Logically, Buyse's journal is entirely determined by the rhythm of the Council. Like many bishops, Buyse felt that he was partaking in a historically important event of the church, but he could not always discern his proper role. He tried his best to attend the different periods, to stay up to date on the discussions and to form his own opinion to vote faithfully. This was however not always easy. In particular his classical theological education made it difficult to follow the entire process or to grasp the entire depth of certain discussions. Nevertheless, when needed Buyse consulted capable theologians and discussed with his peers. In this regard, Buyse's journal presents first-hand information on his views concerning the topics discussed, his understanding of the conciliar procedures and strategy, and finally the ›novelties‹ of this Council.

2.1 Conciliar Topics

The impression often exists that the Council Fathers had a general interest in all topics discussed over the course of the four conciliar periods. Some (tense) debates were indeed followed by everyone, but most often bishops showed interest in the development of those schemas that were in line with their interest. Buyse's interests were twofold. First of all, the journal of Buyse bears witness to a particular interest in the debates on the main conciliar documents, its constitutions. These debates indeed dominated the conciliar agenda. He closely followed the debate on the schema *De Ecclesia*, what would become *Lumen gentium*. He clearly was aware of all the possible additions of chapters *De beata Maria virgine*, *De revelatione et traditione*, and *De missionibus*, and a special chapter *De populo Dei* proposed by Cardinal Suenens. Especially the addition of the first he followed with great attention, knowing that »per se it matters little whether the schema is taken in the schema *De ecclesia* or outside it, because in any case, it will be the object of very hot discussions.«⁶ Buyse himself was nevertheless sure that he would, in a certain way in line with 20th century *ressourcement*, follow the Christological argument »since there is no schema *De Christo*, why should there be one on the *B.M.V.*?«⁷ Buyse also paid attention to the discussions on *De liturgia*, resulting in *Sacrosanctum concilium*, as is shown especially by his study of Mgr. Callewaert's⁸ »beautiful and substantial report«⁹ at the end of the first period. While

6 BUYSE, 29 October 1963.

7 Ibid.

8 Karel Justinus Marie Ernest Callewaert (1893-1963) was a Belgian bishop. He was born in Deinze (Belgium). In 1922 he was ordained priest. He was ordained bishop of Ghent in 1948. He took part in the first two periods of the Council.

9 BUYSE, 5 December 1962.

he had an interest in the discussion on *De fontibus revelationis*, eventually *Dei verbum*, he nonetheless admitted that he »could not judge on the *intrinsic* value of the arguments in favour or against, because [he was] not acquainted with the modern tendencies in theology and Scripture.«¹⁰ He thus strongly relied on speeches of other Council Fathers, such as those of Cardinal Bea¹¹ and the Benedictine abbot Butler.¹²

Buyse's view on the schema on the Church *ad extra*, *Gaudium et spes*, deserves particular mention. Indeed already early on Buyse was convinced that »it is all very nice, [...] to deal with dogmatic and scriptural matters, but our people and the world expect solutions to their social and moral problems, and we have yet nothing to tell them although we are at the end of this session. If they do not ridicule us, at least they will pity us and feel very disappointed,«¹³ thus echoing the speech of archbishop Dwyer of Leeds.¹⁴ Likewise, Buyse gave ample attention to the Message to the World issued by the Council Fathers during the first period.¹⁵ His journal nuances however the strong vote in favour of this message after it was distributed to the Council Fathers on 20 October 1962.¹⁶ According to him this was more a vote simply agreeing with two proposed amendments. Buyse for example, just wished to show that he agreed with Mgr. Morrow¹⁷ of Krishnagar, who »said that since the Message was addressed to the *whole world*, it had to make sense to the whole world and therefore that many things, or sayings, which were specifically Catholic had to be left out.«¹⁸ Buyse only returned to the content of the actual schema 13, also known as the »Ark of Noah because it tried to bring all kinds and species of men and animals,« in the fourth period.¹⁹ While he was convinced that »there are many highlights in each chapter, each chapter also has its shadows,«²⁰ he kept his great expectations, for »if the bishops have sometimes been called ›the defenders of the commonwealth‹, this Council could be called ›the defender of humanity‹.«²¹ This schema indeed was expected »to tackle some of the most vital and most actual problems, which agitate the hearts of men so deeply nowadays. To mention some of them: they are the problems of the family and marriage, atheistic communism and materialism, the socio-economic problems of the workman and of the third-world, of the devastated and hunger stricken people of developing countries like ours, and the problem of war and peace.«²²

Secondly, episcopal collegiality comes to the fore in Buyse's journal as a schema-transcending topic. His great concern over this topic can probably best be explained by his experiences with the Pakistan bishops' conference, which will be developed later in this contribution. Following the agenda of the Council, he reflects especially on this theme in the context of the discussions on *De episcopis ac de dioecesium regimine*. When asked to proceed he »voted in favour of interrupting all further discussion on it for the time being,«

10 BUYSE, 20 November 1962.

11 Buyse refers to Bea's speech in the 19th session (AS 1/3, 48-52). Augustin Bea (1881-1968) was a German Cardinal, Biblical scholar and President of the Secretariat for Promoting Christian Unity. In 1959 he was created Cardinal. In 1960 he was appointed President of the Secretary for Promoting Christian Unity. He attended the four conciliar periods. Bea was member of the Central Preparatory Commission and led the Secretary in its efforts to hold a true »ecumenical« Council.

12 Butler's speech was given during the 20th session (AS 1/3, 107-108). Christopher Basil Butler (1902-1986)

was Abbot President of the English Benedictines. He participated in the four conciliar periods. He became a member of the Theological Commission in 1963.

13 BUYSE, 28 November 1962.

14 George Patrick Dwyer (1908-1987) was born in Manchester (UK). He was ordained priest in 1932. He became bishop of Leeds in 1957. In 1965 he became archbishop of Birmingham and retired in 1981. He attended the four periods of the Council. He was member of the Commission *De episcopis et dioecesium regimine*. See AS 1/3, 685-687.

15 Nuntius ad universos homines mittendus, in: AS 1/1, 230-234. The approved text can be found AS 1/1, 254-256. Cf. Andrea RICCARDI, *The Tumultuous Opening Days of the Council*, in: Giuseppe ALBERIGO/Joseph A. KOMONCHAK [ed.], *The History of the Second Vatican Council: Vol. 2. The Formation of the Council's Identity. First Period and Intersession. October 1962 – September 1963*, Maryknoll/Leuven 1997, 50-53; Leo DECLERCK/Claude SOETENS (ed.), *Carnets Conciliaires de l'Évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000, 37.

for he was convinced that »the council is still stuck with the question of the collegiality of the bishops.«²³ He later repeatedly noted that the pending question on collegiality not only obstructed the discussions on this schema, but it »must also have its repercussion on the question of the bishops' conferences.«²⁴ Indeed, throughout the Council he repeatedly called for a more clear definition of the canonical and juridical nature of the bishops' conferences. These two elements might also explain why Buyse rejoiced so much in the promulgation of the *motu proprio Apostolica sollicitudo* by which Pope Paul VI installed the bishops' synod. Buyse indeed considered this »the predominant event of the first week« of the fourth conciliar period.²⁵ He was convinced this was a way to »secure [the Council's] lasting results« and a »concrete expression of the feeling of solidarity among the episcopate.«²⁶

Another such schema-transcending topic was his sensitivity for matters concerned with the clergy. In the first period, his predilection for highlighting also the universal call to holiness of priests even brought him to submit one of his few written remarks, namely on the ambiguous use of *fideles* in the *De liturgia*. As he pointed out this word referred both to the clergy and the laity, but in common use it was often only used for the latter group: »If only, this Holy Council would not only display the Christian life as something ›between faithful laymen‹, but also, and perhaps even to greater extent, increasingly as ›between faithful priests‹.«²⁷ He repeated this call in 1963, retaking the words of Cardinal Gilroy:²⁸ »If the Council does not succeed to increase the degree of sanctity in the bishops and the clergy, whatever else it may achieve will be a failure.«²⁹ His interest in the conciliar view on the clergy became again apparent when in the second period, on 29 November 1963, the Council Fathers were given a message to the priests that was prepared by Mgr. Renard³⁰ and some other French bishops. The message was supposed to fill in the gap concerning the priesthood that the Council had left open. Buyse and the other Council Fathers had been given twenty-four hours to react to this message.³¹ Buyse was correct in assessing that he »does not expect it to be welcome, and it is certainly not welcome to the religious, and, it is to be voted upon next Monday by means of bulleting votes, I don't expect it to be accepted by the Council.«³² Buyse was among the sixty bishops to submit remarks. His focused on the general exclusion and misrepresentation of the religious-priests in the message. For instance, »only those religious-priests who exercise the *cura animarum christifidelium* are said to share in the *unitate ejusdem missionis*, but not in that of the priesthood and of holiness. And they are told that they should live in peace with the secular priests and comply with the wishes of the bishops.«³³ Particularly relating to his situation was his remark that »other religious priests who exercise all other types of apostolate, even those who care for the *infidels*, are not considered,« and should be included.³⁴ Funny enough, both of his

16 The comments of the Fathers can be found in AS I/1, 234-250, as well as the words of Liénart: AS I/1, 250-254.

17 Louis La Ravoire Morrow (1892-1987) was bishop of Krishnagar (India). He was born in Weatherford, Texas (USA). Morrow was ordained priest of Salesians of Saint John Bosco in 1921. In 1939 he became bishop of Krishnagar. He retired and became titular bishop of Vallipposita in 1969. He resigned in 1971. He attended the four periods of the Council.

18 See AS I/1, 247.

19 BUYSE, 27 September 1965.

20 BUYSE, 7 October 1965.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 BUYSE, 5-6 November 1963.

Buyse's vote was lost, see AS II/4, 505; 522.

24 BUYSE, 7-8 November 1963.

25 BUYSE, 16 September 1965.

Apostolica Sollicitudo, *motu proprio* of Pope Paul VI, in: AAS 57 (1965) 775-780.

26 BUYSE, 25 September 1965.

27 BUYSE, 17 November 1962.

28 See AS II/3, 595-596.

29 BUYSE, 29 October 1963.

30 Alexandre-Charles-Albert-Joseph Renard (1906-1983) was bishop of Versailles (France). In 1967 he was appointed archbishop of Lyon

(France) and was created cardinal.

He attended the four conciliar periods.

31 The distribution of this Nuntius can be found in AS II/6, 306.

32 BUYSE, 30 November 1963.

33 Ibid.

34 Ibid. See also Claude SOETENS, *The Ecumenical Commitment of the Catholic Church*, in: Giuseppe ALBERIGO/Joseph A. KOMONCHAK (ed.), *History of Vatican II: Vol. 3. The Mature Council: Second Period and Intersessio: September 1963-September 1964*, Maryknoll/Leuven 2000, 318-319.

concerns – that for the universal call of holiness of priests and the relation between secular and religious priests – came together in a reflection on the Republic of India: »In his intervention the bishop of Hyderabad (Decau) this morning pleaded that the word ›secular‹ be replaced by ›diocesan‹ when we speak of non-religious priests.³⁵ On our way home in the Bus, Mgr. Evangelisti³⁶ O.F.M. Cap of Meerut made an allusion to it in public, as I entered the Bus, and I replied: what about the *Secular* Republic of India? ›Yes‹ he said, ›we should try to find another term for it.‹³⁷

2.2 A Conciliar Process

While the journal gives some insight on Buyse's view on conciliar themes, it highlights even more his experience of the conciliar process. Indeed, time and again it shows how Buyse's presence was shaped by the contribution of other Council Fathers, where it was similar to their experiences and the way in which he sought his own position. First of all, Buyse's journal gives an insight into his understanding of the procedures and especially his view on the interplay between the conciliar minority and majority. At the start of the Council he quickly noticed the curial attempts to have the preparatory schemas accepted as quickly as possible. Cardinal Ottaviani's³⁸ critique on the insertion of the article on communion under both species in the schema on the liturgy is seen in particular as such an attempt.³⁹ Moreover, the moment the bishops were given the opportunity to elect the members of the different commissions, Buyse rightfully feels that efforts are undertaken by Cardinal Ottaviani and the secretariat of the Council to get their candidates elected. At the same time he noticed that in reaction other groups of bishops came together to compose lists of candidates for the different commissions.⁴⁰ Yet Buyse remained uninvolved, not knowing whom to vote for and even considering submitting a blank form. It is therefore no unimportant event, when Cardinals Liénart⁴¹ and Frings⁴² successfully pleaded in favour of the different bishops' conferences to submit their lists.⁴³

The particularities of a conciliar process even became more tricky the moment the voting started. Sometimes it seems there was general confusion if one was allowed to vote *placet*, *non-placet* or even *placet juxta modum*,⁴⁴ other times the significance of votes has to be nuanced, for example the strict divide between *placet* and *non-placet*, because at times for

35 Buyse is referring to the speech of Mgr. Joseph Marcus Gopu: AS 11/4, 68–70.

36 Joseph Bartholomew Evangelisti (1908–1976) was archbishop of Meerut (India). He was born in Casa Calistri (Italy). He was ordained priest in the Order of Friars Minor Capuchin in 1932. In 1956 he was appointed archbishop of Meerut. He resigned in 1973. Evangelisti attended all four periods of the Council.

37 BUYSE, 31 October 1963.

38 Alfredo Ottaviani (1890–1979) was Cardinal and Secretary of the Congregation of the Holy Office. In 1953 he was created Cardinal and became the Pro-Secretary of the Congregation of the Holy Office. Six years later he became the Secretary of the same Congregation. After the Council was announced Ottaviani became President of the Preparatory Theologi-

cal Commission. He attended the four conciliar periods in the role of President of the Doctrinal Commission. After the Council he became Pro-Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith.

39 See BUYSE, 30 October 1962. The speech of Ottaviani can be found: AS 1/2, 18–20.

40 An insight in this process can be found in Mathijs LAMBERIGTS/Leo DECLERCK, *Le rôle de l'épiscopat belge dans l'élection des commissions conciliaires en octobre 1962*, in: Jean LECLERCQ (ed.), *La raison par quatre chemins. En hommage à Claude Troisfontaines* (Bibliothèque philosophiques de Louvain, 73), Louvain-la-Neuve/Leuven/Paris/Dudley 2007, 279–306 and Mathijs LAMBERIGTS/Alois GREILER, *Concilium episcoporum est: The interventions of Liénart and Frings Revisited*, October 13th,

1962, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997) 54–71.

41 Achille Liénart (1884–1973) was bishop of Lille (France) and Cardinal. He was born in Lille. He was ordained in 1907. In 1928 he became bishop of Lille. In 1930 he was created cardinal. He was member of the Board of Presidency and of the Coordinating Commission.

42 Josef Frings (1887–1978) was archbishop of Cologne (Germany) and cardinal. He was born in Neuss (Germany). He became archbishop of Cologne in 1942. He was created cardinal in 1946. He retired in 1969. Frings attended all four periods of the Council. Before the Council he was member of the Central Preparatory Commission. During the Council he was member of the Board of Presidency and of the Commission for Technical Affairs at Vatican II.

Buyse *placet* »meant nothing more than *transeat*,« because »all the amendments are of little or no consequence.«⁴⁵ This feeling was also shared by others, for when Buyse »met a Maronite archbishop (Mgr. Khoury Joseph⁴⁶) in the Refreshment Room, he expressed the same opinion as mine and made a sign with his thumb and index finger to say they were of no consequence whatsoever.«⁴⁷

This also urges researchers, be they church historians, systematic theologians, or others, not to overestimate the organic character of the conciliar event. At times it could be very chaotic and precarious, as Buyse notes in 1963: »the council seems to get into another impasse.«⁴⁸ Things got even worse, because »as the days went by, the confusion increased. The debates are not being guided and coordinated in any way. Most bewildering statements, suggestions and demands are being advanced, and the ›moderators‹ do not seem to be any more capable of conducting the sessions than the ›praesides‹ of last year were. And when the proposal to close the debates on the second chapter was made, it met (as happened last year in similar circumstances) with a tremendous applause.«⁴⁹ This even led Council Fathers such as Buyse to think that not much was going to happen: »Mgr. F.B. Cialeo⁵⁰ had written me that he expected big decisions being taken during this session. I replied that, looking through the latest schemata, I didn't expect any. These schemata round off the sharp edges and rend them to post-conciliar commissions and the like.«⁵¹ Moreover, the organisation of the different commissions and the establishment of secretariats even pushed cynical remarks that these bodies were there »to help to solve the problem of unemployment in the Church!«⁵²

Not only were the different procedures sometimes a factor of demotivation for the bishops, but also the general development of the conciliar event was experienced as being »boring« by times.⁵³ As his discussion with his fellow Capuchin Mgr. Léon Delaere⁵⁴ made clear, Buyse was certainly not alone in this feeling.⁵⁵ He was however quite unique in his interest for the attendance of Council Fathers, for he was convinced that »it cannot go on like that much longer, or else many will absent themselves or even leave Rome.«⁵⁶ This impression was indeed underscored by the declining number of attendees. Looking at Buyse's numbers – 2363 (23 October 1962), 2279 (29 October 1962); 2193 (5 November 1962); 2214 (7 November 1962); 2172 (10 November 1962); 1941 (31 October 1963) – one can imagine this feeling of a gradual decline. Moreover, it evidently aligns with his impression

43 AS 1/1, 208.

44 See BUYSE, 17 November 1962.

45 BUYSE, 30 November 1962.

46 Joseph Khoury (1919-1992) was the Maronite archbishop of Tyr (Lebanon). He was born in Bekassine. In 1942 he was ordained priest. He became titular bishop of Ptolemais in Phoenicia dei Maroniti in 1956. In 1959 Khoury became archbishop. He attended all four periods of the Council.

47 BUYSE, 30 November 1962.

48 BUYSE, 16 October 1963.

49 BUYSE, 17-25 October 1963. Around the same time Schillebeeckx noted: »Between 20-30 October, there were claims that the ›moderators‹ [...] had little to direct and that the Council had reached deadlock« (Karim SCHELKENS [ed.], *The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963*, Leuven 2011, 33).

50 Francesco Benedetto Cialeo (1901-1985) was bishop of Lyallpur (Pakistan). Cialeo was born in Calitri. He was ordained priest in the Order of Friars Preachers in 1924. In 1937 he was appointed prefect of Multan (Pakistan) and bishop in 1939. In 1960 he was appointed to the see of Lyallpur of which he retired in 1976. He took part in the four periods of the Council.

51 BUYSE, 30 July 1964.

52 BUYSE, 5 October 1965.

53 BUYSE, 24 October 1963.

54 Léon Théobald Delaere (1898-1983) was bishop of Molegbe (Congo). He was born in Gullegem (Belgium). He was ordained priest in the Order of Friars Minor Capuchin in 1923. He became apostolic vicar of Ubhanghi Belga (Congo) and Titular bishop of Fesseë in 1958. In 1959 he became bishop of Molegbe. He resigned in 1967 and became titular

bishop of Rusibisir. He resigned again in 1976. He attended all four periods of the Council.

55 Hermianiuk also noted that »the discussion was once again long, unpleasant« (The Second Vatican Council Diaries of Met. Maxim Hermianiuk: C.S.S.R. [1960-1965], Translated by J. Z. SKIRA, annotated by Karim SCHELKENS, Leuven/Paris/Walpole 2012, 74).

56 BUYSE, 24 October 1962.

that »everyone is becoming fed-up and there are widespread demands for a change in the procedure.«⁵⁷ Listening to all the speeches proved to be especially challenging. Buyse for instance noted: »I still fail to see why we should have to listen to all these speeches! There are some good ones, but it remains a tiring job to pay continued attention and to follow the arguments and there seems to be no way out.«⁵⁸ This feeling was even stimulated by the interactions among the Council Fathers, when for example »[Mgr. Sigismondi] asked whether [Mgr. Buyse] was not yet tired, and he dropped his arms in lassitude.«⁵⁹ It was thus understandable that at times the Council Fathers »did not seem to be in a mood to pay attention. They seemed to have their thoughts more on the All Saints' holidays and their excursions outside Rome than on Council matters.«⁶⁰ This might explain why at the start of the last period, bishops such as Buyse were convinced that »we better break up soon and go home before more nonsense is talked at the Council,«⁶¹ since it was feared that this period too would pass »uneventful in the old fashion of us sitting down to listen to any amount of speeches contradicting each other.«⁶² And indeed, towards the end of his journal Buyse concludes that »it is a good thing that this will be the end of the Council. Everybody had got enough of it.«⁶³

2.3 A Council in the Modern World

While the conciliar procedures took place in a century's old tradition, it was undeniable that this was a Council in the twentieth century, the age of progress. This became apparent in the media coverage of the Council on the one hand, and the possibilities of keeping the faithful up to date on the conciliar proceedings on the other. Indeed, first of all, the importance and role of the new media is clearly present in Buyse's journal. From the start of the first period – when Buyse was seated in the plane next to Louis Meerts,⁶⁴ Chief Editor of the Flemish newspaper *Gazet van Antwerpen* – up to the last period – when he gave an interview to Argentine television – the Council received ample media coverage.⁶⁵ Even more, Buyse himself relied on this news coverage to be and remain fully informed on the Council: it was an opportunity to reconsider moments where he had been present, and those he had missed, as for example the Pope's »speech to the moon«.⁶⁶

At the same time, Buyse's journal also proves the influential character of the media. They indeed played an important role. In the debates concerning the dissolving of marriages for instance an article of archbishop Roberts⁶⁷ was widely read and used: he had »told a reporter of the (Lahore) Times that it took Rome 10 years before deciding a matrimonial case *De rato sed non-consummato* marriage. I happened to read the same news this evening in the Lebanon Catholic Herald of 1/11. But I also found a letter in the correspondence columns of this same paper and later from the office of Southwark in which he refers that there had been eleven cases presented from his diocese between 1958 and 1963, which had all been answered by Rome. This is an average of 5 ½ months per case; but that is the kind of propaganda

57 BUYSE, 27 October 1962. Charue also noticed this fatigueness: »Les Pères ont marqué plusieurs fois leur fatigue« (DECLERCK/SOETENS [ed.], Carnets [see n. 15], 40). Hermaniuk wrote on the same day: »Again, a lot of repetition, eloquent words and exhortations« (The Second Vatican Council [see n. 55], 75).

58 BUYSE, 2-4 October 1963.

59 BUYSE, 4 November 1962.

60 BUYSE, 31 October 1963.

61 BUYSE, 13 October 1965.

62 BUYSE, 25 September 1965.

63 BUYSE, 13 September 1965.

64 Louis Meerts (1920-2007) was Chief Editor of the Flemish newspaper *Gazet van Antwerpen* between 1949 and 1985.

65 See BUYSE, 22 September 1965.

66 Speech to the moon, allocution of Pope JOHN XXIII, 11 October 1962, in AAS 54 (1962) 820-821; AS 1/1, 202-203.

67 Thomas Roberts (1893-1976) was Titular archbishop of Sugdaea. He was born in Le Havre (France). He was ordained Priest of the Society of Jesus in 1925. He became archbishop of Bombay (India) in 1937. In 1950 he resigned and was appointed Titular

that is going round in the Council and outside.«⁶⁸ The media played a similar role in the debates surrounding the question of celibacy. In 1965, around the time the Pope decided to intervene with regards to the question on debating celibacy or not at the Council,⁶⁹ Buyse reported that »all kinds of rumours go round on this topic.«⁷⁰ *The Rome American Daily* for instance noted, according to Buyse, the disposition of 10.000 petitions. This added to other rumours Buyse heard ranging from 15.000 petitions from Italian priests alone to a Congolese petition, signed by 80 percent of the Congolese priests. Buyse was however strongly aware that news coverage on the Council or Church matters was not infallible. After Mgr. Van Cauwelaert for instance was quoted on the concelebration and adaptation of the liturgy to the needs of the people in Fesquet's *La Croix Journal du Concile*,⁷¹ it was said that he rather wished »to hear his own voice!!!«⁷² Or, when he remained in Pakistan during the second period, he noticed that »four hours after the event had concluded, the Vatican radio bulletin of 16 hours G.M.T. (9 p.m. Pakistan Time) spoke of the event ›which will take place tomorrow morning at 9 a.m.‹! [...] It then gave a lengthy description of the rite of concelebration as it will happen ›tomorrow morning!‹!!«⁷³

The media was not only a source of information on conciliar matters, it also allowed the bishops to remain informed on the situation in the local dioceses, ranging from trivial matters, such as Justice Cornelius'⁷⁴ views on the state of cricket in Pakistan,⁷⁵ to more important aspects. For the Pakistan bishops it was even often their only source of information concerning the situation in their dioceses in periods of war. Thus when »the bishops of Pakistan, met for the first time in the Basilica of Saint Peter on Tuesday the 14th September [1965] for the opening ceremony of the fourth session of the Vatican Council we asked each other with anxious looks in the eyes: ›What news have you got?‹ Alas! No one had any to give; we only knew the sad stories which the Press, Radio and Televisions report. I for my part knew that the Sisters of Jesus and Mary from Sialkot had been brought safely to Lahore.«⁷⁶

The Second Vatican Council was also unique in the almost simultaneous feedback to the local communities of faithful. Buyse appealed in this regard to his *Roman greetings*: regular updates to his faithful on what was happening in Rome. On the one hand it was a way to keep them informed on conciliar decisions. The discourse makes clear that as a bishop, he especially tried to rouse interest in the Council. Note for instance Buyse's description of the penitential procession on the Council's opening day, which he claimed »made a profound impression on thousands of people who witnessed it and joined in the singing and praying.«⁷⁷ At the same time he tried to connect the daily life of his Church community with the Council. This becomes clear when Buyse recommended Eucharistic adoration as a means »to join us in Rome by means of paying frequent visits to the Blessed Sacrament in your churches and chapels, and there to pray fervently for the final success of the Council.«⁷⁸ This particular discourse also resulted in a sometimes overly positive reporting on the Council, contrasting with his personal evaluation in his journal.

archbishop of Sugdaea. He resigned again in 1970. He attended the four conciliar periods.

68 BUYSE, 7-8 November 1963.

69 One can find this text in the form of a letter to Tisserant (AS IV/1, 40). See also Mauro VELATI, Completing the Conciliar Agenda, in: Giuseppe ALBERIGO/Joseph A. KOMONCHAK (ed.), *The History of Vatican II*, Vol. 5. *The Council and the Transition*. The

Fourth Period and the End of the Council. September 1965 – December 1965, Maryknoll/Leuven 2006, 185-273, 231-237.

70 BUYSE, 13 October 1965.

71 Henri FESQUET, *Le journal du concile*, Le Jas du Revest-St-Martin: R. Morel, 1966, 70. Van Cauwelaert's speech was given on the 31st October during the eleventh congregation, see: AS I/2, 94-96.

72 BUYSE, 4 November 1962.

73 BUYSE, 14 September 1964.

74 Alvin Robert Cornelius

(1903-1991) was Chief Justice of Pakistan between 1960 and 1968. He was also Chairperson of the Pakistan Cricket Board between 1960 and 1963.

75 See BUYSE, 30 October 1962.

76 BUYSE, 16 September 1965.

77 BUYSE, 19 September 1965.

78 Ibid.

On the other hand, these *Roman greetings* also gave Buyse the opportunity to express his sharing in the life of his ecclesial community. They were indeed more often concerned with other matters than the Council, for instance the death of missionaries or the political situation and the Indo-Pakistani war ahead. Thus it is no surprise that Buyse related his conciliar participation with this situation to the best of his abilities. Note for instance his first *Roman greetings* from 1965: »For us, the bishops of Pakistan (and of course also for our Indian Colleagues) this session of the Council opened in an atmosphere of gloom and anxiety; and, together with His Holiness the Pope and many bishops, we fervently prayed during the inaugural Mass that God may keep you safe, protect you from all harm, and bring this war to a speedy and peaceful end.«⁷⁹

In similar terms Buyse made it clear that the »solemn inauguration of this session of the Council [...] was definitely in keeping with the anxious times the world, and particularly you and me, are passing through.«⁸⁰ He even pointed out that the Pope himself had made reference to the Pakistan situation when he said that »it is our ardent wish and prayer that the violent conflicts between peoples which are so much in need of living in brotherly love and peace may soon come to an end, and that peace may soon reign supreme among all nations and for all times.«⁸¹

3 Bishop of Lahore

3.1 Brief Note on the History of the Diocese of Lahore

The Christian presence in Punjab had a rich history before the arrival of the Capuchin missionaries.⁸² While the presence of Thomas-Christians remains disputed, a first official activity of Christian missionaries in the region can be situated in the sixteenth century when emperor Akbar invited Jesuits to his court. The position of Christianity remained precarious under the subsequent emperors, but there was always a Christian presence in Lahore. This came to an end in 1752 when the Durrani king Ahmed Shah Abdali overran the province of Punjab. Only in the mid-19th century did Christian missionaries return in the wake of the English army invading Punjab. In 1846 the Roman Catholic apostolic vicariate of Agra included the region of Punjab and a first church was erected in Lahore under the guidance of apostolic vicar Gaetano Carli.⁸³ Ten years later, in 1856, the Sisters of the Congregation of Jesus and Mary of Lyon founded their first school for English Catholic families at Sialkot. A second school was opened in Lahore in 1876. While the first two missionaries were secular priests, the Capuchins had taken over responsibility in the whole region by 1860. In 1880 the apostolic vicariate of Punjab was erected, separate from Agra. In 1886 this vicariate became a diocese with Lahore as episcopal see. The first bishop was still a Frenchman,⁸⁴ but after the diocese was entrusted to the Belgian Capuchins in 1888 they started their mission actively. Only two years later the first Belgian Capuchin bishop was appointed.⁸⁵ An almost centenarian Belgian Capuchin tradition of apostolic succession had begun.

⁷⁹ BUYSE, 16 September 1965.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid. See AAS 57 (1965) 803; AS IV/1, 133-134.

⁸² On the history of the Christian and more in particular the Capuchin mission in Lahore, Pakistan, see Emmanuel MASI, Belgian Capuchin Mission in Punjab (Pakistan) 1888-1994 (License Thesis at the Pontificia Università Gregoriana,

2010-2011); Fidentian VAN DEN BROUCKE / Daniel SUPLY, Capuchins Missionaries in the Punjab (India and Pakistan) 1888-2011, Lahore 2011; Thomas VAN LAER / Emmerich VAN IZEGEM, In het land der vijf rivieren: vijftig jaar missie-arbeid in Panjab (Engelsch-Indië) 1888-1938, Antwerpen 1938; Lahore diocese, in: D. D'SOUZA, Capuchin Missions in India, Karnataka, s.d., 113-122.

⁸³ Gaetano Carli (1811-1887) was an Italian Capuchin. He was appointed apostolic vicar of Tibet-Hindustan in 1842, and apostolic vicar of Agra in 1846. In 1856 he resigned and was succeeded by Angelicus Bedenik.

⁸⁴ Symphorien Mouard (1828-1890) was a French Capuchin. He was first appointed apostolic vicar of Seychelles in 1882. In 1888 he was appointed bishop of Lahore.

The Belgian missionaries were characterised by their active involvement in missions among the non-English colonists. After the conversion of the Indian Rallia Ram to Catholicism other members of the class of the untouchables of the Sialkot district converted as well. Interesting to note is that they had previously been converted to Presbyterianism. Many others followed suit. By 1889 the Capuchin missionaries had already visited fifty villages in order to catechise them. On 22 September 1889 the first 75 Catholics were baptised. The missionaries went further and started to establish permanent mission stations in Daoke, Adha, and Manpur as well. Yet these apparent first successes were confronted with opposition from the Protestant missionaries,⁸⁶ but also with rejection by the early converted. In December 1891 only 282 Catholics remained. The mission seemed to have failed. Only in 1893, after Godfried Pelckmans⁸⁷ was appointed third bishop of Lahore, did the mission find a new start and was organised more strictly. The Capuchins founded Christian colonies (Mariabad, Khushpur, and Franciscabad), reinvested in previous missionary stations, and constructed buildings (e.g. a Cathedral, an Episcopal residence, and St. Anthony's school). Furthermore, a study house for young missionaries was founded in Alverna as well. The decision to send students to the missions was a novelty within the order and was strongly supported by the Propaganda Fidei. Their efforts resulted in a mass movement of conversions of the lower classes to the Catholic Church.

The period between the two world wars was marked by a development from crisis, to a firmly established Church, to crisis again. During the First World War no new missionaries had arrived and the financial problems had accumulated. Nevertheless, the remaining missionaries had continued to invest in the diocese: a first indigenous congregation for women was founded at Rahmpur, a new mission station was opened in Narowal and a program for the first communion of the faithful was set up. With the appointment of bishop Cartry⁸⁸ the Punjab mission was strengthened. As a result, on the fiftieth anniversary of the Capuchin presence in Lahore, the diocese consisted of thousands of Catholics. The Second World War ended the fruitful prospects for the diocese. The situation was troubled even more by the Independence of Pakistan. In this tense context Marcel Roger Buyse was appointed sixth bishop of Lahore. In this same tensed context the interplay of the Pakistan bishops at the Council happened.

3.2 Pakistan Bishops' Conference

One of the most striking features of Buyse's notes is the developing story on the organisation of the Pakistan bishops' conference during the Council. If the journal proves one thing, it is that the organisation of this conference was involved with many tensions throughout the four conciliar periods. While at the start of the Council it was felt that the Pakistan bishops had to meet – certainly to compose their lists to elect members of the commissions – an actual convention was only possible after the Indian bishops, under guidance of Cardinal

85 Emmanuel van den Bosch (1854-1921) was bishop of Lahore between 1890 and 1892. In that year he was appointed Archbishop of Agra, which he remained until 1897.

86 For a critical account of these protestant missions see Jeffrey COX, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India. 1818-1940*, Stanford 2002.

87 Godfried Pelckmans (1854-1904) was bishop of Lahore between 1893 and 1904.

88 Hector Catry (1889-1972) was bishop of Lahore between 1928 and 1946.

Gracias,⁸⁹ invited them to their meeting together with the Burmese and Ceylon bishops.⁹⁰ Despite this joint effort, Cardinal Gracias still decided at the meeting of 14 October 1962 that the different conferences still had to draft their own lists.⁹¹ Now it finally was the time for Mgr. Graner,⁹² the chairman of the conference, and Mgr. Cialeo to come into action. Thus, already the next day the eleven Pakistan bishops had their first autonomous meeting to prepare their list of eligible candidates.⁹³

It proved however hard to make this into a permanent cooperation. Around five days later Mgr. van Miltenburg⁹⁴ and Buyse were indeed convinced that they had to come together again to discuss the schema *De liturgia*. When Buyse addressed the chairman of their bishops' conference, Mgr. Graner, he told him to »tell Mgr. Cordeiro,« to which Buyse evidently replied he »wouldn't since he (Graner) is the chairman of our conference.«⁹⁵ Not that this mattered much, for Mgr. Cialeo made it clear too »that he did not think we should« have a meeting. A last appeal of Buyse to Mgr. Cordeiro and Cialeo turned out negative for »both replied that they had nothing to say« on the matter.⁹⁶ Two days later, 22 October 1962, the minds began however to shift: While Mgr. Graner was still »of the opinion that Mgr. Cordeiro was not at all interested in having a meeting,« the latter »told [Buyse] on our way out of the session that [they] might have a meeting later on.«⁹⁷

The moment the meetings were organised in a more or less organized way it became however clear that the bishops had to face strong differences. Buyse nevertheless made an effort to stimulate their cooperation, but his suggestions were not received with great enthusiasm. His suggestion to Graner to invite an American bishop to talk on the organisation of their bishops' conference was not heeded.⁹⁸ The same was true for other topics Buyse considered ready for discussion: »none of the items I had sent in to Archbishop Graner were even mentioned by him.«⁹⁹ Even worse, the weekly meetings were delayed and »no reasons were assigned!«¹⁰⁰ As such, Buyse could only look with a certain jealousy to the Indian bishops who came together every ten days during the Council.¹⁰¹

The second period started nevertheless in a better way. Already in the first week a meeting was arranged.¹⁰² Unfortunately, the meetings turned out not to be anything more productive than the year before: »The first time we were all there, but there was no agenda.«¹⁰³ While they had agreed to meet every week, the meetings were soon witnessed by the same failures as the year before: »It is a waste of time, there is no agenda.«¹⁰⁴ This however turned out not to be by accident, for around the same time Mgr. Cordeiro wrote a note in the name of the bishops of Pakistan to indicate that they »didn't want any juridical powers to their conference except on matters referred to them by the Holy See and on matters decided

89 Valerian Gracias (1900-1978) was born in Karachi. He was ordained priest in the diocese of Bombay (India) in 1926. He became auxiliary bishop of Bombay and was made titular bishop of Thennesus in 1946. He was appointed archbishop of Bombay in 1950. In 1953 he was created cardinal. He participated in all four periods of the Council.

90 See BUYSE, 13 October 1962.

91 Paul Pulikkan (Indian Church at Vatican II: A Historico-Theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council [Marymatha Publications, 1], Trichur 2001, 202-203) mentions this meeting, but gives no further indication about the exclusion of the Pakistanian bishops.

92 Lawrence Leo Graner (1901-1982) was born in Franklin. He was ordained priest of Congregation of the Holy Cross in 1928. In 1947 he became bishop of Dacca (Bangladesh). In 1950 he was appointed as archbishop of Dacca. In 1967 he resigned and became titular archbishop of Vazari-Didda and resigned from this position in 1971. He attended the first two periods of the Council.

93 Mgr. Graner: *De sacramentis*; Mgr. Cordeiro: *De liturgia*; Mgr. Cialeo: *De religiosis*; Mgr. van Miltenburg: *De missionibus*.

94 James Cornelius van Miltenburg (1909-1966) was born in Harmelen in the Netherlands. He was ordained priest in the Order of Friars Minor in 1935. He became bishop of Karachi (Pakistan). In 1950 he became archbishop of Karachi. He was appointed archbishop of Hyderabad (Pakistan) in 1958. He attended the four periods of the Council.

95 BUYSE, 20 October 1962.

96 Ibid.

97 BUYSE, 22 October 1962.

98 See BUYSE, 10 November 1962.

99 BUYSE, 23 November 1962.

upon by the Council.«¹⁰⁵ In opposition, Buyse did precisely not see the point of having a bishops' conference without this juridical authority.

The last period of the Council the Pakistan bishops engaged again in meeting on a weekly basis.¹⁰⁶ There even was a certain goodwill to organize the meetings in a better way. On the suggestion of Buyse, the third meeting was even supposed to discuss the constitution and nature of the bishops' conference. This was a sensitive topic, because of the existing tensions between the bishops of East and West Pakistan. This tension was already present from the second conciliar period onwards, during which the establishment of a new ecclesial province in West Pakistan had been a main point of discussion. While it may be true that Buyse proposed to install »a permanent Council of bishops and a Secretary General with definite functions«¹⁰⁷ to overcome these tensions, his suggestion was dismissed for it was felt that these functions were already given shape by Mgr. Graner, president of the conference, and Mgr. Cordeiro, who acted as a kind of secretary general. Thus, despite the Council's turn towards episcopal collegiality, the Pakistan bishops' conference had according to Buyse still a long way to go.

3.3 Education

The expansion of the education system in his diocese proved to be one of the main focal points of Buyse. This became clear first of all in Buyse's contacts with representatives of different religious orders specialized in education. Being in Rome proved to an advantage in making contacts with all possible stakeholders. Take for instance a lunch in 1962 during which Buyse talked with the Superior General of the Eudist Fathers, Armand Le Bourgeois.¹⁰⁸ One of the main topics in their conversations was Buyse's unsuccessful request for sending teachers for the Lahore Seminary ten years earlier. This resulted in the uncomfortable situation, where the Superior General had to admit that his refusal was explained because he had just accepted a request of an archbishop of the Ivory Coast. By coincidence another archbishop of the Ivory Coast, Yago Bernard,¹⁰⁹ was present at this same lunch.¹¹⁰ His interest in teachers is also highlighted in his contacts with the Jesus and Mary Sisters.¹¹¹ They had a convent in Lahore, but were planning a new foundation in Lebanon and would thus leave Sialkot and their educational project there.¹¹² They wanted to go to Lebanon to set up English-speaking schools for after the French had given up their mandate over the State of Greater Lebanon in 1943 and left in 1946, English had gained ground and Protestant churches took advantage of this situation by establishing English-speaking schools.

¹⁰⁰ BUYSE, 30 November 1962.

¹⁰¹ See BUYSE, 30 September and 1 October 1963.

¹⁰² See BUYSE, 2-4 October 1963.

¹⁰³ BUYSE, 13 November 1963.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ BUYSE, 14 November 1963. The note can be found in AS II/5, 284.

¹⁰⁶ See BUYSE, 21 September 1965.

¹⁰⁷ BUYSE, 11 October 1965.

¹⁰⁸ Armand François Le Bourgeois (1911-2005) was member of the Congregation of Jesus and Mary. In 1966 Le Bourgeois became bishop of Autun. He retired in 1987. He participated at the Council being the Superior General of the Eudist Fathers since 1953. He was the Secretary of the Union of Superior Generals.

¹⁰⁹ Bernard Yago (1916-1997) was archbishop of Abidjan (Ivory Coast). He was born in Pass. He was ordained priest of Abidjan in 1947. He became archbishop in 1960. In 1983 he was created cardinal. He retired in 1994. He attended the four periods of the Council. He was a member of the Commission *De missionibus*.

¹¹⁰ See BUYSE, 22 October 1962.

¹¹¹ The religious Congregation the Sisters of Jesus and Mary was founded in 1818 in Lyon. They started their missionary work in the region of Punjab in 1842. Since their apostolate focused on education, they founded two schools in this region: one in Sialkot (1856) and one in Lahore (1876). Their knowledge of the country, the people and their language was of great help for the missionaries.

¹¹² See esp. BUYSE, 25 October 1962; 26 October 1962.

Mgr. Elie Farah¹¹³ thus felt the need to compete and establish also Catholic English-speaking schools. The Sisters of Jesus and Mary seemed the best candidates to organise this. Buyse was not opposed to this idea – maybe partly explained by Mgr. Cordeiro's¹¹⁴ remark that he was »very disappointed [...] about their Clifton school [*in Karachi*].«¹¹⁵ Finding another congregation to take over this project seemed thus the right way to proceed. The first that came to mind were the Christ the King nuns from Mgr. Cordeiro's diocese. Buyse however had to assure Cordeiro that they had enough staff to support both schools and that Cordeiro did not have to invest any finances of the diocese. Soon a compromise was found: Although a number of the Sialkot sisters of Jesus and Mary would go to Lebanon. They would make sure that a number of other sisters would be installed in Sialkot.

Secondly, Buyse was strongly concerned with the seminaries under his supervision. He was a main promotor of the expansion of the Lahore Major Seminary.¹¹⁶ Here again he was constantly in search of capable teachers. For instance, when Mgr. Le Brie Napoleon¹¹⁷ came over for lunch, Buyse was quick enough to ask him, as National Director of the Propaganda Fidei for the francophone region of Canada, if there was any possibility to have priests of the Holy Cross Fathers of Cittagong to come to teach at the Lahore Seminary.¹¹⁸ Buyse was also constantly concerned with the different minor seminaries as well.¹¹⁹ At the request of the Pakistan bishops' conference Mgr. Cialeo had conducted a visitation of this seminary in the middle of August 1963. It took however much convincing of Mgr. Buyse to bring this topic to discussion at their weekly meetings. When it was finally discussed, it turned out that one of the main problems in the Karachi seminaries was the lack of Latin knowledge by the students. Professors could thus not possibly teach all of their courses in Latin. The Pakistan bishops easily agreed – in line with global developments – not to insist on the use of Latin. This introduced however a new problem: if the professors would be allowed to teach in the vernacular, which language would be used: English or Urdu? Seemingly unanimously the first was preferred. Mgr. Cialeo would write a letter to the professors, but »three weeks further,« Buyse wrote down that he had not »heard of it yet.«¹²⁰

4 Between Rome and Pakistan, Between Christianity and Islam

When Buyse arrived in Rome on 8 October 1962 to attend the first period of the Second Vatican Council, he clearly felt torn between this global gathering of the Church and the situation of his own diocese. The rising tensions between Pakistan and India were clearly felt in Lahore. After the partition of British India in 1947 into the Dominion of India, a secular nation with a Hindu majority, and the Dominion of Pakistan, an Islamic republic with a Muslim majority, all princely states chose which newly founded nation they wanted to

113 Elie Farah (1909-2003) was Maronite archbishop of Cipro (Cyprus). He was born in Kafar Berhem (Cyprus). He was ordained priest in 1935. He became archbishop in 1954. He retired in 1986. He attended the first, third and fourth period of the Council.

114 Joseph Marie Anthony Cordeiro (1918-1944) was archbishop of Karachi (Pakistan). Cordeiro was born in Bombay (India). He was ordained

priest of Karachi in 1946. He became archbishop of Karachi in 1958. In 1973 he was elevated to Cardinal-Priest of Sant'Andrea delle Fratte. He took active part in the four periods of the Second Vatican Council and was member of the Conciliar commission *De religiosis*.

115 BUYSE, 26 October 1962.

116 See BUYSE, 27 September 1965.

117 Napoléon-Alexandre La Brie (1893-1973) was titular bishop of Hiltā. In 1922 he was ordained priest in the Congregation of Jesus and Mary. Le Brie was appointed vicar apostolic of Golfe St.-Laurent, Québec (Canada) in 1938. In 1945 he became bishop of Golfe St.-Laurent. He resigned in 1956 and became titular bishop of Hiltā. He attended the first, second and fourth period of the Council.

belong to. As a consequence, a massive emigration of minority groups took place and riots broke out: up to 12.5 million people migrated and up to 1 million deaths were accounted. If this was not sufficient yet for years of frictions to come, the troubles surrounding the accession of the states of Junagadh and Kashmir only stirred up the existing disputes. Especially the Kashmir conflict, where an accession to India was signed after an accumulation of violent interventions against both parties, remained a source for regular uprisings of frictions. While a ceasefire was declared with a United Nations arbitration, control over this region was at stake in all subsequent conflicts.¹²¹ The gathering of an ecumenical Council also introduced these topics in Rome. The contribution of the missionary bishops was in this regard not limited to the integration of the themes of mission activity in *Ad Gentes* or liturgical inculturation in *Sacrosanctum concilium*. The sub-commission *signa temporum*, for example, was established to include the voices of the worldwide community in conciliar teaching. Indeed, the insights of the emerging countries were a precious contribution to documents such as *Gaudium et spes*. In particular this document's view on war and peace could be linked to the daily experience of many bishops. The promulgation of *Pacem in terris*, the development of Schema 13, or Pope Paul VI's speech to the United Nations, were all listened to with great interest.

For Buyse the topicality of these documents was maximised after the outbreak of the Indo-Pakistani War in 1965. While Kashmir had remained the most disputed region, the origin of this conflict could be found in the Rahn of Kutch, in Gujarat. After Pakistani forces had entered the India controlled region, skirmishes broke out between the two countries. In June an agreement was found, which led to Pakistan gaining territory over India. General Ayub Khan¹²² wanted to repeat this success by invading Kashmir through a covert infiltration. This was, however, revealed by Kashmiri locals and as a result the Indian Army crossed the ceasefire line to push back the Pakistani forces. On the sixth of September India crossed the International Border and started an official war between both countries. Already the same day Lahore was made the centre of the military campaigns. Both countries suffered over 3,000 losses. On 23 September a ceasefire was announced after a resolution calling for this had been unanimously accepted by the United Nations Security Council the previous day. The ceasefire and the Tashkent Declaration, signed by President Ayub Khan and Indian Prime Minister Lal Bahadur Shastri on 10 January 1966, were in particular negotiated by the United States and the Soviet Union to avoid further escalation. For the Christian population in the region this conflict proved to be a heavy burden. In an atmosphere of nationalistic enthusiasm they too had to prove that they were loyal patriots hoping for Pakistani military successes. It was thus no surprise that Mgr. Buyse felt trapped between the conciliar call for peace and the day-to-day experience of his faith community in Pakistan.

The first conflict drawing the attention of the Council Fathers and Buyse was the Sino-Indian war between 20 October and 21 November 1962. It was the Indian Cardinal Gracias

118 See BUYSE, 22 October 1962.

119 See BUYSE, 13 November 1963.

120 Ibid.

121 Cf. »India«, in: Encyclopaedia Britannica (<http://academic.eb.com/EBchecked/topic/285248/India>: last access 23.3.2018); »Pakistan«, in: Encyclopaedia Britannica (<http://academic.eb.com/EBchecked/topic/438805/Pakistan>: last access 23.3.2018); »Kashmir«, in: Encyclopaedia Britannica (<http://academic.eb.com/EBchecked/topic/312908/Kashmir>: last access 23.3.2018).

checked/topic/312908/Kashmir?anchor=ref673530: last access 23.3.2018).

122 Ayub Khan (1907-1974), Army Commander-in-Chief, came to power in Pakistan after a military coup in 1958. In 1960 he was elected President and led the country to a secular constitutional state. In 1959 he had to give up his position.

who had the opportunity to address the assembly pointing out that this was a »question of life or death,«¹²³ an exclamation that left the Pakistan bishops dazzled, wondering if for them too this would become a question of life or death. Mgr. Buyse was even asked by Mgr. Graner if he wanted to make a speech on Pakistan and president Ayub in similar terms.¹²⁴ The speech of Cardinal Gracias articulated perfectly one of Buyse's main concerns as well the following years: »to be here, or to be elsewhere.« This became all the more pressing the moment for the Indo-Pakistan conflict broke out.

At that moment, Buyse tried on the one hand to align the conciliar message on peace with the situation of his faithful: »I and Mgr. Raeymaeckers will pray for you that peace and prosperity may soon return to Pakistan and free you from all anxiety which we are sharing with you.«¹²⁵ Similarly, Pope Paul VI's »pilgrimage of peace to the United Nations« resonated strongly with the situation in Pakistan. Buyse thus informed them on the Pope's »most passionate appeal for world peace, yet in a sober and most dignified manner, which created a most favourable impression upon the whole world.«¹²⁶ Pope Paul VI repeated his call for peace when he returned to Rome, where he went immediately to the Council hall and addressed the Council Fathers. He told them that »this voyage marks and ought to mark only the beginning of a new and united effort on the part of the Church and the Christian people to redouble their work for peace. Any means of working for justice, for the poor, for ecumenism in close collaboration with all men of good will,«¹²⁷ a message which Buyse prayed would »receive a warm welcome« among his faithful and would encourage them to work »in the same spirit and together with the peoples living on the territory of the diocese of Lahore for peace, now in this hour of our trial, and always thereafter.«¹²⁸

On the other hand, Buyse at the same time presented himself as a patriotic citizen of Pakistan, calling his faithful to a similar position: »I wish to thank you all for the wonderful spirit of patriotism, which you are displaying in helping our brave soldiers and the victims of war.«¹²⁹ The lunch in 1965 between the Pakistani bishops and Begum Ra'an Liaquat Ali Khan¹³⁰ can probably be understood in similar terms. It remains however the question to what extent these expressions of patriotism were also inspired by the many concerns of being a Christian minority in Pakistan. Indeed, it must be said that in light of the political situation Buyse had other concerns as well. First of all there existed many rumours that the missionary schools would be nationalized.¹³¹ Secondly, Buyse was also concerned with his own diplomatic status. Indeed, the emergency state in Pakistan made Buyse's travels between Europe and Pakistan increasingly difficult. It even urged him to inquire at the embassy if the visa agreements between Pakistan and Belgium were still in place when he would return to his diocese,¹³² which luckily remained the case.¹³³ Thirdly, there was also the constant concern of the further existence and rights of the Pakistani Christians. This is for instance illustrated by the interesting comparison Buyse draws between the tiresome speeches of the Council Fathers and the strong language used in the Pakistan National

123 See AS I/2 12-14: »Today in this time, the political situation in India is very serious. Today, we, the 72 bishops of India have to take a decision: to be here or to be elsewhere. Being here in the conciliar aula, enjoying the delicia of speeches without rushing and of debates. Or to return at once to India and be with our people in this critical time. [...] It is a question of existence here and now or not, of life or death, because, as our leader, Nehru, said,

the situation in this very hour for India is as it was for England in the last war, called »*de banco*«. And now, Nehru, in my view, wants to act in the same way as Churchill did back then to save England«. According to Lamberigts this speech made a profound impression on the Council Fathers (Mathijs LAMBERIGTS, *The Liturgy Debate*, in: ALBERIGO/KOMONCHAK [ed.], *History of Vatican II: Vol. 2* [see n. 15], 107-166, 126).

124 BUYSE, 31 October 1962.

125 BUYSE, 25 September 1965.

126 BUYSE, 7 October 1965. Paul VI entered the Council hall the fifth of October (AS IV/3, 402-403) and gave his speech (AS IV/1, 36-38).

127 BUYSE, 7 October 1965.

128 Ibid.

129 Ibid.

Assembly against the Christian minority: »When the attention of the Holy Father was drawn to the great number of speakers, he is reported to have replied: ›Let them talk till they will exhaust themselves!‹. That reminds me of the saying of our President Ayub in Pakistan during the National Assembly. One day he sent his son to Fr. Byrne with his compliments that we should not worry over the many speeches in the assembly against Christian missions.«¹³⁴ The presence of Christians in Pakistan seems not only to have been questioned in Pakistan, but also »many of the Indian bishops are quite sceptical about the Church in Pakistan because it is a Muslim state, and it is quite a job to make them understand our position and prospects.«¹³⁵

As Christian minority in a Muslim country, Buyse was also strongly concerned with the relation between Christianity and Islam. It for sure explains his interest in the situation in other countries, like Lebanon where he is surprised to see »many conversions from among the higher classes and [that] Muslims are in no way molested on account of their converting to Christianity,«¹³⁶ or Iraq, where he sees that »[Mgr. T. Nercès Tayroyan¹³⁷] was almost in despair about the conditions in Iraq: overwhelming Muslim population and a hostile government.«¹³⁸ One of the pressing topics for his own diocese was in this regard the teaching of Islamiyat, the study of Islam and the Quran, in Catholic classrooms. This matter seems to have split the Pakistan bishops' conference, introducing an opposition between the West- (incl. Buyse) and East-Pakistan bishops (incl. Mgr. van Miltenburg, Mgr. Graner).¹³⁹ Buyse's reaction to this opposition was interesting for he diverted the discussion from the topic itself, but blamed this split on the unclear nature of the bishops' conferences, since »all over the world [they] have no binding force on the collectivity of the member bishops.«¹⁴⁰ He thus returned to his wish that the canonical and juridical position of bishops' conferences would become clearer throughout the Council (cf. *supra*). Up to the last conciliar period this tension over the teaching of Islamiyat would continue in the Pakistani bishops' conference.

In this particular discussion it became clear that Buyse was one of the few who was actively interested in studying the role of Islam in Pakistan and its relation to Christianity. At their meeting on 20 November 1963, it moreover became clear that Buyse was even the only one who was aware of the actions of the Pakistan Advisory Council of Islamic Ideology.¹⁴¹ Finally, in the conciliar discussion over interreligious dialogue, Buyse brings in his knowledge of Islam to question the all too easy acceptance of certain teachings. Buyse thus asks the Secretariat for the Non-Christians, to study particularly where in the Quran »the prophet demands an *absolute* and exclusive faith« and where »it rejects the incarnation and the resurrection of Christ,« and if it was possible then »to say that the Quran and its prophet are an aide willed by God [...] to lead the nations to Christ.«¹⁴² In a way, this question reflects his experiences of 1956 when Mgr. Buyse had been involved in an interreligious conflict. After having prayed the Act of Consecration of the Human Race to the Sacred Heart of Jesus,

130 Begum Ra'ana Liaquat Ali Khan (1905-1990) was one of the leaders of the Pakistan Movement. She was married with Liaquat Ali Khan, who was the first prime minister of Pakistan.

131 See BUYSE, 21 September 1965.

132 See, BUYSE, draft of a letter to the Pakistan embassy, 6 October 1965.

133 See BUYSE, 11 October 1965.

134 BUYSE, 29 October 1962

135 BUYSE, 1 October 1963.

136 BUYSE, 26 October 1962.

137 Nersès Tayroyan (1895-1986) was the Armenian-Catholic archbishop of Baghdad (Iraq). He was born in Mardin (Iraq). He was ordained priest in 1919. In 1940 he became archbishop of Mardin and in 1954 he was appointed archbishop of Baghdad. In 1972 he retired and was given the titular diocese of Melitene degli Armeni. He attended the four conciliar periods.

138 BUYSE, 12 November 1962.

139 See esp. the meeting on 9 November 1962.

140 BUYSE, 5 November 1962.

141 See BUYSE, 20 November 1963.

142 BUYSE, 9 October 1965.

Bishop Buyse was sued, together with Bishop Hettinga,¹⁴³ for having used the words »Thou King of all those who even now sit in the shadow of idolatry or of Islam.« The prayer was, as was reasoned by the plaintiff, anti-Islam and, consequently, according to the Constitution of Pakistan, anti-Pakistan. As a result, Mgr. Buyse pleaded in Rome for permission to omit this passage in the future use of this prayer. In sum, Buyse's journal strongly points out the strong interrelation between national and (inter)religious sensitivities.

5 Internationalism, Double Belonging, and (De)colonialisation

The Second Vatican Council truly was a global gathering of bishops. The journal of Buyse constantly articulates this experience of discovering the existence of an international Catholicism, the limits of a period of colonialism, and the diversity of Christianity. First of all, being in Rome with around three thousand other bishops was a great lesson in the international character of the Roman Catholic Church. Especially staying in hotels together with bishops of France, Vietnam, Brazil, and many other nationalities opened Buyse's eyes. Bishops compared market prices – »I could not answer!«¹⁴⁴ –, they discovered married bishops – »it seems he had still many funny ideas«¹⁴⁵ – or were confronted with the existence and marginalization of different rites in the Catholic Church: »several oriental bishops complained bitterly of the manner in which the Latins treat them.«¹⁴⁶ In Buyse's case the discovery of this international character urged him to start a plea »to create in the Church [an] international spirit of aid to the Church in underdeveloped countries«¹⁴⁷ in analogy to national aid programs. This had to include according to him not only monetary help, but also the supply of men and means. Something which was heard also in the discussions on the schema *De missionibus*, where »most urgent appeals for spiritual and material help were heard.«¹⁴⁸

The Council not only strengthened the bonds within the worldwide episcopate, but also within the religious orders, in Buyse's case the Capuchin friars. It even seems that, certainly at the beginning of the Council, the Capuchin Father General Clement Neubauer¹⁴⁹ functioned for Buyse and other Capuchin bishops as a point of reference and key figure in bringing them together and organizing their conciliar contribution.¹⁵⁰ Through informal lunches the around fifty Capuchin bishops strengthened their mutual bonds, but it also gave the Father General

143 Nicholas Hettinga (1908-1973) was born in Heeg. He was ordained priest of St. Joseph's Missionary Society of Mill Hill in 1933. In 1947 he became bishop of Rawalpindi (Pakistan). He resigned in 1973.

144 See BUYSE, 13 September 1965.

145 BUYSE, 28 October 1962. Buyse referred to a bishop who had been ordained in the »Brazilian Apostolic Catholic Church« (founded in 1945 by Msgr. Carlos Duarte Costa), but who later submitted to Rome.

146 BUYSE, 28 November 1962. Hermaniuk, being one of the Fathers of the Eastern Church, wrote on this day: »Joseph Khoury [Maronite bishop of Tyr] made the most notable comments. He clearly pointed out that there are various Eastern Churches and not just one Eastern

Church. [...] All that was directed, to a certain extent, to Patriarch Maximos IV, who likes to talk in the name of all the Eastern Churches using the general term: the Eastern Churches« (The Second Vatican Council [see n. 55], 99).

147 BUYSE, 16 October 1962.

148 BUYSE, 14 October 1965.

149 Clement (William) Neubauer of Wilwaukee (1891-1969) was Minister General of the Order of Capuchin Friars Minor between 1958 and 1964. He was born in Milwaukee (USA) and entered the Order in 1914. He was ordained in 1917. He participated in the first two periods of the Council.

150 See e.g. BUYSE, 7 October 1963.

151 Raguer agrees that this group didn't work organized. They only had three or four conferences during the whole Council (Hilari RAGUER, An initial Profile of the Assembly, in: ALBERIGO/KOMONCHAK [ed.], The History of Vatican II: Vol. 2 [see n. 15], 217-218).

152 BUYSE, 7 October 1963.

153 Jozef Gommarus Michiels (1890-1965) was a Belgian Capuchin theologian. He was born in Booschoot (Belgium). Michiels entered the order in 1914. He obtained a doctorate of canon law at the Gregoriana in 1920. Michiels was professor for canon law and moral theology at the Catholic University Leuven. He was *peritus* during the four periods of the Council and *consultor* for the Revision of the *Codex Iuris Canonici*.

the opportunity to align to a certain group, indeed as he remarked to Buyse »you bishops are all right, but what of us generals who have no conference?«¹⁵¹ Neubauer thus also used this group to influence the Council, for instance by providing them with lists of candidates for the different commissions. At the same time, these gatherings of missionary bishops provided moments of understanding in a time wherein a Eurocentric view was still widely present and incomprehension common: »after lunch at the curia today, one of the secretaries remarked: »I don't see why a strong and healthy man like this (referring to me) needs an auxiliary« and I replied 'because there is work enough in Lahore for three bishops.«¹⁵²

Buyse not only felt aligned to the Capuchin missionary bishops, but he also had a double belonging to the Belgian bishops and theologians. On the one hand, he upheld good relations with a number of Belgian participants. He for instance indicates his contacts with Mgr. Gommarus Michiels,¹⁵³ Mgr. Calewaert,¹⁵⁴ Charles De Clercq,¹⁵⁵ and Gerard Philips.¹⁵⁶ On the other hand, Buyse was not at all involved in the work of the *squadra belga*. Even more, whereas the Dutch missionary bishops were invited at the meetings of the Dutch bishops, this was not the case for the Belgian missionary bishops.¹⁵⁷ This even explains that it lasted up to the second session before Buyse was – in a certain way – personally greeted by Cardinal Suenens: »Card. Suenens passed by in the Bar [...]. He looked at me and greeted me with a smile. It was the first time he did so, although we cross each other very often in the mornings. He had also been invited to the Reception of Mgr. Raeymaeckers, but did not come, [...] he didn't even send his good wishes or excuses.«¹⁵⁸

Finally, written between 1962 and 1965 the journal of Buyse is a document illustrating the process of decolonisation and the shift to a greater responsibility of indigenous people in the local Church. Given Buyse's Belgian nationality a strong interest in the situation of the Republic of Congo, the former Belgian colony, is present in the journal. It was especially Mgr. Delaere, bishop of Molegbe, who painted a grim picture of Congo: marked, according to him, by a »chaotic state of affairs in the civil administration« and bishops that »seem to lack completely a sense of pastoral and administrative responsibility,«¹⁵⁹ pictures that could and should probably be nuanced from a postcolonial perspective. In addition, an interest can be noted throughout the journal for the emerging indigenous clergy and laity. Notice for instance Buyse's amazement to see »how prominent the Latin Americans and Africans are at the International Centre of Sociology for the Instruction of Clerics to follow the courses.«¹⁶⁰ Or his enthusiasm over the speech of Eusèbe Adjakpley,¹⁶¹ lay auditor at

154 Karel Justinus Marie Ernest Calewaert (1893-1963) was a Belgian bishop. He was born in Deinze (Belgium). In 1922 he was ordained priest. He was ordained Bishop of Ghent in 1948. He took part in the first two sessions of the Council.

155 Charles De Clercq (1905-1982), was a diocesan priest of Antwerp. He was professor at the *Pontificia Università Lateranense* in Rome. During the Council he became adjunct-secretary of the Commission on the Eastern Churches in 1963. He also played a role in the Liturgical Commission. His conciliar papers can be found in the CSVII.

156 Gerard Gustaaf Alfons Philips (1899-1972) was a Belgian theologian. Philips was born in St. Truiden (Belgium). He was ordained priest in 1922. He was professor for Dogmatics at the Great Seminary of Liège (1944) and at the Catholic University of Louvain (1944-1969). On 2 December 1963 he was appointed joint-secretary of the Theological Commission. Philips attended the four periods of the Council, however he was obliged to return earlier from the last period due to health reasons. His diaries are published (Karim SCHELKENS, *Carnets* (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr. Gérard Philips*. Secrétaire adjoint de la Commission doctrinale, édition bilingue français-néerlandais, Leuven 2006) and of his conciliar papers an inventory is published (Leo DECLERCK/Wim

VERSCHOOTEN, *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips*, secrétaire adjoint de la commission doctrinale [Instrumenta theologica, 24], Leuven 2001).

157 See BUYSE, 13 October 1962. The mission bishops and their role at the Council are also discussed by Raguer (RAGUER, *An Initial Profile* [see n. 151], 219-221). They called themselves the »Vriendenclub«. This referred to the strong presence of Belgian and Dutch bishops, but also to their loose and informal organisation.

158 BUYSE, 14 November 1963.

159 BUYSE, 24 October 1962.

160 BUYSE, 12 October 1962.

161 Eusèbe Adjakpley was African Secretary of the International Federation of Catholic Youth. He was one of the lay-auditors at the Council.

the Council and African Secretary of the International Federation of Catholic Youth. This man presented, according to Buyse, a perfect example of »the role Catholic indigenous laity has to play in the missionary activity of the Church.«¹⁶²

This was also illustrated in the choice of Buyse's auxiliary bishop. This topic had already been on the agenda from the pre-conciliar years. It for sure was one of Buyse's main concerns the moment he travelled to Rome. He indeed did not waste much time before going to the Propaganda Fidei to discuss the topic with its secretary Mgr. Sigismondi.¹⁶³ The choice was not only obstructed by the tensions between the different members of the Pakistan bishops' conference, but also by the meta-discussion over the preference for a missionary or an indigenous candidate. A possible candidate for auxiliary bishop had been Mgr. William Gomes,¹⁶⁴ a Karachi priest and at the time auxiliary bishop of Bombay (India). The man in question had even already agreed with his return to his birthplace. Nevertheless, his nomination was blocked apparently because the »Pakistani *episcopabiles* would have resented it very much.«¹⁶⁵ In addition it seemed that »Mgr. Cordeiro was blocking the nomination of a Pakistani (Karachi) Candidate !!!«¹⁶⁶ Mgr. Graner and Mgr. van Miltenburg, on the other hand, were strongly in favour of a Karachi candidate. Mgr. Buyse was less concerned with the origin of the candidate, however, during a meeting with Mgr. Sigismondi of the Propaganda Fidei it seems that he nevertheless had a slight preference for a missionary candidate.¹⁶⁷

6 Conclusion

We hope the present contribution offered the reader *another* journal: one that provided a new perspective on the Council. Otherness seemed central in this journal: Buyse was a bishop from the other end of the world coming to Rome in an effort to help the Church along in its mission. While Buyse was not informed on the latest evolutions and nuances in theology, he was, however, strongly rooted in the particular context of his Diocese of Lahore, a diocese where the conciliar *ad extra* vision regarding education, justice, and peace was confronted with concrete reality. Therefore, this journal gives us a unique insight into the other side of the Council as a meeting of the world episcopate that is faced with diverse questions and problems. Moreover, as the case of Buyse proves, the Council fathers were often scattered between their own diocese, the Church as a whole and the world as an important and real dialogue partner, a tension that is also illustrated in the last words of Buyse's journal: »This morning at breakfast I mentioned to Mgr. Hettinga and Mgr. Woods that I was worried what to say in Lahore when meeting my people again. Should it be a message of peace in the spirit of the Pope's Message at the UNO¹⁶⁸ and of Schema 13 of the Council, or should it be a call to more efforts for the defence of the country against Indian aggression? Mgr. Hettinga replied ›I have not yet thought of that. But I know very well what I shall do. The first thing I shall try to do is to call on the Commander-in-Chief to congratulate him on his success‹ ...«¹⁶⁹ ♦

162 BUYSE, 14 October 1965.

163 Pietro Sigismondi (1908-1967) was Secretary of the Congregation for Propagation of the Faith. He was born in Villa d'Almé (Italy). In 1930 he was ordained Priest of Bergamo. In 1949 he was appointed Titular archbishop of Neapolis in Pisidia and was sent as Apostolic Delegate to the Republic of Congo and Rwanda. He was appointed Secretary of the Cong-

regation for Propagation of the Faith in 1954. He attended the second, third and fourth period of the Council and was member of the Commission *De missionibus*.

164 William Zephyrine Gomes (1916-2004) was auxiliary bishop of Bombay (India). Gomes was born in Karachi (India). He was ordained priest in 1941. He became auxiliary bishop of Bombay in 1961. In 1967

he was appointed bishop of Poona (India). He resigned in 1976. Gomes attended the second, third and fourth period of the Council.

165 BUYSE, 21 November 1962.

166 Ibid.

167 See BUYSE, 5 December 1962.

168 Address of Pope Paul VI to the United Nations, 04.10.1965, in: AS 57 (1965) 877-885.

169 BUYSE, 4 November 1965.

Mission in Europa – ein katholisches Modell

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

Ausgehend von den pastoralen Impulsen des Pontifikats von Papst Franziskus wird zunächst einmal das Pastoral Schreiben der deutschen Bischöfe *Gemeinsam Kirche sein* aus dem Jahr 2015 vorgestellt. Das Pastoralwort *Gemeinsam Kirche sein* ermutigt dazu, Evangelisierung in Deutschland künftig auch in den Kategorien von Partizipation, Charismenorientierung und experimenteller Pastoral zu denken – ohne dabei die Christuszentrierung als wesentliches Element jeglicher Evangelisierung zu vergessen. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, wie der weltkirchliche pastorale Impuls einer neuen Art, Kirche zu sein, seit dem Jahr 2000 in Deutschland übernommen wird. Als jüngste Konkretion wird der Pastorale Zukunftsweg vorgestellt, auf dem das Erzbistum Köln seit zwei Jahren – anknüpfend an das Bischofswort *Gemeinsam Kirche sein* und die weltkirchlichen Impulse aus Afrika und Asien – unterwegs ist.

Schlüsselbegriffe

→ *Gemeinsam Kirche sein*
→ Pastoraler Zukunftsweg
→ Mission in Deutschland
→ Weltkirchliche Pastoral
→ Charismenorientierung

Abstract

Starting from the pastoral impulses of the pontificate of Pope Francis, the article begins with a presentation of the German Bishops' pastoral letter *Gemeinsam Kirche sein* (Being Church together) from 2015. This pastoral message *Being Church together* encourages one to think of future evangelization in Germany in the additional categories of participation, orientation towards charisms, and experimental pastoral care, without forgetting that the centering in Christ is an essential element of every evangelization. In a second step the author then shows how the pastoral impulse of the worldwide Church to be Church in a new way has been adopted in Germany since 2000. As the most recent concretization, the »Pastoraler Zukunftsweg« (Pastoral Path to the Future) is then presented which the Archdiocese of Cologne has been taking for the past two years, building on the Bishops' pastoral letter *Gemeinsam Kirche sein* and on the impulses of the worldwide church from Africa and Asia.

Keywords

→ *Gemeinsam Kirche sein*
→ »Pastoraler Zukunftsweg«
→ Missionary work in Germany
→ Worldwide pastoral care
→ Orientation towards charisms

Sumario

Partiendo de los impulsos pastorales del Papa Francisco, se presenta primero el documento pastoral *Gemeinsam Kirche sein* (ser Iglesia juntos) de los obispos alemanes en 2015. El documento anima a pensar la evangelización en Alemania también en las categorías de participación, orientación a los carismas y pastoral experimental – sin olvidar el cristocentrismo como elemento esencial de toda evangelización. Después demuestra, cómo desde el año 2000 se ha venido asumiendo en Alemania el impulso pastoral de la Iglesia universal. Como última concreción se presenta el »Pastoraler Zukunftsweg« (camino pastoral para el futuro), por el que discurre desde hace dos años la pastoral del arzobispado de Colonia en conexión con el documento *Gemeinsam Kirche sein*, y los impulsos de la Iglesia universal en África y Asia.

Palabras clave

→ *Gemeinsam Kirche sein*
→ »Pastoraler Zukunftsweg«
→ Misión en Alemania
→ Pastoral de la Iglesia universal
→ Orientación a los carismas

Als mit Papst Franziskus im Jahr 2013 erstmals ein Nicht-Europäer zum Bischof von Rom gewählt wurde, fiel die Entscheidung des Kardinalskollegiums nicht auf einen strengen Hüter der Glaubenssätze der Kirche, sondern auf einen »pastoralista«: Einen Papst, dessen Pastoralverständnis (konzils-)theologisch in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* ebenso wie in der Abschlusserklärung der Fünften Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Aparecida¹ verwurzelt ist. Dabei übernimmt Papst Franziskus aus der Abschlusserklärung von Aparecida den für sein Pontifikat und für sein pastorales Denken zentralen Begriff der missionarischen Jüngerschaft, wobei er für einen missionarischen Aufbruch der Kirche wirbt – und dabei die Binnenzentrierung der europäischen Theologie überwindet, deren Fokus sich zuvor beängstigend (und fast schon ekklesiopathologisch) auf Strukturfragen, Genderfragen und Fragen zur kirchlichen Sexualmoral verengt hatte. Zugleich ermutigt Papst Franziskus die Ortskirchen, eigene – auch pastorale Wege – zu gehen,² um der Kirche vor Ort einen neuen missionarischen Geist und ein eigenes Gesicht zu schenken.

Auch die deutschen Bischöfe haben – ermutigt von der unter Papst Franziskus von Rom ausgehenden Aufbruchsstimmung innerhalb der katholischen Kirche – eine neue pastorale Orientierung formuliert. Am 23. September 2015 veröffentlichten die deutschen Bischöfe ihre Erklärung *Gemeinsam Kirche sein* zur Erneuerung der Pastoral.³ Inspiriert worden ist dieses Bischofswort zum einen durch das fünfjährige bundesweite Gesprächsforum »Im Heute Glauben«, das im September 2015 zu Ende gegangen ist.⁴ In diesem Gesprächsprozess war der Wunsch nach einer verstärkten Kommunikation der Kirche nach Innen und nach Außen ebenso geäußert worden wie nach einer stärkeren Teilhabe der Kirche an den Nöten und Sorgen der Menschen, insbesondere derer, die am Rande der Gesellschaft stehen, sowie einer Beteiligung möglichst vieler Christen an der Gestaltung des christlichen Lebens. Eingeflossen in dieses noch so junge Dokument sind auch Arbeitsthesen des Beirats »Priester und Laien« der gemeinsamen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZDK), die in dem Dokument »Das Zusammenwirken von Charismen und Diensten im priesterlichen, prophetischen und königlichen Volk Gottes«⁵ veröffentlicht worden sind. Darüber hinaus wurde der im Jahr 2012 veröffentlichte »Brief an die Priester«⁶ aufgegriffen, theologisch vertieft und pastoral konkretisiert. Und schließlich wurden zahlreiche zentrale Konzilstexte, insbesondere die

1 CELAM, Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.–31. Mai 2007, Stimmen der Weltkirche, Nr. 41, Bonn 2007.

2 Vgl. dazu auch Papst FRANZISKUS, Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris Lætitia* des Heiligen Vaters 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, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nummer 204), Bonn 2016, Nr. 3.

3 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Gemeinsam Kirche sein«. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2015.

4 Vgl. zum Folgenden Klaus VELLGUTH, Charismen als Zeichen und Vollzug der Evangelisierung. *Gemeinsam Kirche sein*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen* (ThEW 9), Freiburg 2015, 275–299.

5 <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/> (14.5.2018).

6 http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-166a-Anlage-Brief-Bischoefe-an-Priester.pdf.

7 Explizit zitiert werden in *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3) LG 1, 4, 6, 8, 9, 10, 15, 17, 18, 28, 31 und 33.

8 Explizit zitiert wird in *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3) allerdings nur GS 1.

9 Die deutschen Bischöfe hatten sich bereits im Jahr 2011 darauf verständigt, im Blick auf das Konzilsjubiläum eine Relecture der Konzilsdokumente vorzunehmen. Die Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) und die Pastorkommission (III) der Deutschen Bischofskonferenz haben daraufhin für ihren Sachbereich die Dokumente *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* einer solchen Relecture unterzogen.

Kirchenkonstitution *Lumen gentium*⁷ sowie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*⁸ ein halbes Jahrhundert nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils einer Relecture unterzogen, um so das Pastoralwort der Bischöfe zu inspirieren.⁹ »Es ging uns also darum, die theologisch-geistliche Sicht von Kirche, die das Konzil uns vorgelegt hat, für die Pastoral der Kirche von heute und ihre Träger und Akteure fruchtbar zu machen«,¹⁰ erläuterte Franz-Josef Bode bei der Vorstellung des Dokumentes.¹¹

Der Titel *Gemeinsam Kirche sein* verweist darüber hinaus auf ein anderes Dokument, an das sich die Pastoralerklärung der Deutschen Bischöfe implizit anlehnt. Im Jahr 2000 veröffentlichte der Episkopat in Deutschland das viel beachtete Papier *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, in dem die Bischöfe zu einem neuen, missionarischen Aufbruch in der Pastoral aufriefen.¹² In dem Dokument, das deutlich die Handschrift von Bischof Joachim Wanke trägt, schrieben die Bischöfe: »Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel.« In diesem Hirtenwort wiesen die deutschen Bischöfe darauf hin, dass eine Rückbesinnung auf das missionarische Wesen der Kirche die zentrale Herausforderung in der Pastoral darstellt. So betonte Karl Lehmann, seinerzeit Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, anlässlich der Präsentation des Hirtenwortes im Dezember 2000: »Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück, das Wort Mission. Wenn nicht alles täuscht, erleben wir im Augenblick eine Renaissance dieses Wortes und, was wichtiger ist, der Sache.«¹³

Selten hatte ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe zuletzt so viel Aufmerksamkeit und Sympathie erfahren wie das Dokument *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*. Und so ist es kein Zufall, wenn das jüngst veröffentlichte Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral sich im Titel an das im Jubiläumsjahr 2000 veröffentlichte Dokument anlehnt. Bereits im Vorwort von *Gemeinsam Kirche sein* wird darauf verwiesen, worum es den Verfassern der Erklärung geht. Sie wollen einen Weg von der Volkskirche zu einer Kirche des Volkes Gottes aufzeigen, bei der die gemeinsame Taufberufung aller Getauften neu herausgestellt wird: »›Gemeinsam Kirche sein‹ lädt zu einer dynamischen Sicht der Taufe und des Christseins ein und wirbt für eine ›Kirche im Werden‹.«

10 Franz-Josef Bode im Pressegespräch zur Vorstellung des Dokumentes *Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral* am 23. September 2015 in Fulda.

11 Die Textvorlage für das Dokument *Gemeinsam Kirche sein* wurde von der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) und der Pastoralkommission (III) der Deutschen Bischofskonferenz in einem mehrjährigen Prozess erarbeitet.

12 Vgl. Arnd BÜNKER, *Missionarisch Kirche sein in Deutschland*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 243–254, 248–250; Klaus VELLGUTH, *Sag mir, wo die Christen sind. Studie zum Milieuhandbuch »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus®-Milieus 2005«*, in: Anzeiger für die Seelsorge 115, 10 (2006) 29–41; Arnd BÜNKER, *Deutschland – ein Missionsland. Zwischenrufe zu einer pastoralen Strategiedebatte*, in: Orientierung 69 (2005) 40–44, 41–42; Klemens ARMBRUSTER, »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein: Anliegen, Inhalt und Struktur des Schreibens der deutschen Bischöfe* in: ERZDIOZESE FREIBURG (Hg.), »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein. Ermutigung zu einer missionarischen Pastoral*, Freiburg 2001, 7–9.

13 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein*, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2000.

1 Wir müssen die Kirche nicht retten

Bereits in der Einführung ihres Dokuments verweisen die Bischöfe darauf, dass nicht die Kirche, sondern Christus im Zentrum des christlichen Glaubens steht, und dass es demnach nicht darum gehen könne, die Kirche als solche zu bewahren. Sie schreiben: »Wir können die Kirche nicht machen und wir müssen die Kirche nicht retten.«¹⁴ Dabei merken sie an, dass eine solche Sicht der Kirche eine enorme Entlastung sowie eine große Chance darstellt.¹⁵ Stattdessen gehe es vielmehr darum, stets auf Christus zu verweisen. Dabei knüpfen die Bischöfe explizit am ersten Apostolischen Schreiben aus der Feder von Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, an und zitieren den programmatischen Anfang dieses Dokuments: »Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen.«¹⁶ Damit wird deutlich, dass die für das Pontifikat von Papst Franziskus programmatische Exhortatio *Evangelii gaudium* die Verfasser der Erklärung *Gemeinsam Kirche sein* nachhaltig inspiriert beziehungsweise geprägt hat.¹⁷

Sechs Leitfragen werden den Überlegungen vorausgestellt, die für die weiteren Reflexionen sowie für die Struktur von *Gemeinsam Kirche sein* von zentraler Bedeutung sein werden:

- ♦ Welche Vision von der Kirche gibt uns *Lumen gentium* mit auf den Weg, wenn es von der gemeinsamen Berufung aller in der Kirche spricht?
- ♦ Wie kann die Kirche als der eine Leib Christi mit seinen vielen Charismen in der Feier der Eucharistie auch angesichts von Priestermangel erfahren werden?
- ♦ Wie verändert eine Sicht von der Kirche, die Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Menschen untereinander ist, unser Zugehen auf die Menschen von heute?
- ♦ Welche Kraft können wir für unsere kirchliche Sendung aus dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem unverzichtbaren Dienst des Priesters gewinnen?
- ♦ Wie können wir die Fähigkeiten vieler Frauen und Männer, Leitung auszuüben, für die Kirche und ihre Dienste fruchtbar machen?
- ♦ Wie wollen wir die Pfarrei bzw. das kirchliche Leben vor Ort gestalten, in der Priester und Laien sich in ihren unterschiedlichen Diensten und Charismen gegenseitig bereichern und stärken?

2 Gemeinsam Kirche sein für alle Menschen

Es folgen in dem von den deutschen Bischöfen veröffentlichten Dokument intensive theologische Reflexionen. Abschließend wendet sich das Bischofswort *Gemeinsam Kirche sein* nochmals den sechs Leitfragen zu, die anfänglich formuliert worden sind, und formuliert als Konsequenz aus den vorgelegten Reflexionen: Die Kirche in Deutschland will

14 *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3), 11. Felix Genn hat dazu im Rahmen des Pressegesprächs am 23. September 2015 in Fulda anlässlich der Vorstellung des Pastoralwortes festgehalten: »In der Entstehung des Textes verbindet sich mit diesem Satz ›Wir müssen die Kirche nicht retten‹ eine, wenn nicht die entscheidende Erfahrung: mit Demut und Mut, und d. h. auch ein ganzes Stück angstfreier sich den Fragen, Sorgen und Nöten

der Menschen gerade auch mit der Kirche stellen zu können und gleichsam mit Jesus im Rücken, an der Seite und im Herzen einen Neuaufbruch zu wagen« (Felix GENN im Pressegespräch zur Vorstellung des Dokumentes *Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral* am 23. September 2015 in Fulda).
15 *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3), 7.

16 EG 1.

17 Explizit zitiert werden in *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3) EG 1, 28, 130, 201 und 267.

18 *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3), 56.

19 EG 1.

20 Papst BENEDIKT XVI., Predigt in Mariazell am 7.9.2007.

21 Wenige Wochen vor Veröffentlichung des Pastoralwortes *Gemeinsam Kirche sein* fand an der Katho-

- ♦ das Bewusstsein für die Berufung aller zur Heiligkeit fördern und sie in der Freundschaft mit Jesus und in der Hinwendung zu den Schwestern und Brüdern vertiefen;
- ♦ dem Reichtum der Charismen Raum geben und uns in der Feier der Eucharistie immer wieder neu mit der Einheit dieser Vielfalt beschenken lassen;
- ♦ das Zueinander von Klerus und Laien ganz in den Dienst der Kirche an allen Menschen stellen;
- ♦ die unterschiedlichen Berufungen und Aufgaben im Leib Christi nicht als Über- und Unterordnungen, sondern als vielfältigen Ausdruck der einen Sendung begreifen;
- ♦ an den verschiedenen Leitungsdiensten in der Kirche möglichst viele Frauen und Männer gerecht beteiligen;
- ♦ unsere Pfarreien begleiten, damit sie sich zu Gemeinschaften von Gemeinschaften entwickeln können, in denen es viele Formen der Beteiligung gibt.

Kompositorisch interessant endet das Dokument *Gemeinsam Kirche sein* im »Zeitalter zweier Päpste«. Wenn im letzten Satz geschrieben wird »Wir vertrauen darauf, dass dort, wo sich Menschen von der Freude des Evangeliums ergreifen lassen, die Kirche wächst und der Glaube Zukunft hat«,¹⁸ so fließen dort mit den Worten von der Freude des Evangeliums¹⁹ programmatische Worte von Papst Franziskus sowie mit dem Diktum einer »wachsenden Kirche« und einem »Glauben, der Zukunft hat«,²⁰ Kerngedanken von Benedikt XVI. zusammen.

3 Neue Impulse zur Evangelisation

Das Bischofswort *Gemeinsam Kirche sein* greift Kerngedanken von *Lumen gentium* auf, stellt sich ähnlich wie seinerzeit *Gaudium et spes* den Herausforderungen der Gegenwart und benennt wesentliche Eckpunkte einer Evangelisation im 21. Jahrhundert. Im Zentrum stehen dabei die Berufung aller Menschen zur Heiligkeit und die Christuszentrierung. Im Sakrament der Taufe erleben diese beiden Aspekte ihre besondere Entfaltung als Zeichen und Werkzeug des zugesagten Heils. Die Taufwürde stellt das wesentliche Kriterium christlicher Existenz dar,²¹ hinter der alle weiteren Differenzierungen verblassen. Dem entspricht eine charismenorientierte Pastoral, die sich primär an den Menschen und nicht an Konzepten orientiert. Angesichts der Neugestaltung pastoraler Räume öffnet *Gemeinsam Kirche sein* wohlthuend Horizonte, ohne bereits klare Schneisen zu schlagen. Das ist gut so, denn tatsächlich ist die Pastoral in Zeiten gravierender Transformationsprozesse auf (mitunter auch zaghafte) Suchprozesse angewiesen, bevor zu schnell Konzepte etabliert werden. Für die Evangelisierung in Deutschland nimmt das Dokument Abschied von einem Festhalten an (liebgewonnenen, aber) überkommenen Sozialgestalten von Kirche und ermutigt zu neuen, partizipativen

lisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum der (in Kooperation mit missio und KAMP organisierte) Kongress »Taufwürde und Leadership« statt, an dem 350 Pastoraltheolog/innen aus Deutschland teilnahmen. Die rege Teilnahme an dem Kongress zeigt, dass die Klärung der Frage von Taufwürde und Leitung als wichtige Herausforderung für die Kirche in Deutschland erkannt worden ist.

Formen des Kircheseins.²² In vielen Regionen der Weltkirche wurden bereits positive Erfahrungen mit einer neuen Art, Kirche zu sein, gemacht. Das Pastoralwort *Gemeinsam Kirche sein* ermutigt dazu, Evangelisierung in Deutschland künftig auch in den Kategorien von Partizipation, Charismenorientierung und experimenteller Pastoral zu denken – ohne dabei die Christuszentrierung als wesentliches Element jeglicher Evangelisierung zu vergessen.

4 Neue Lernerfahrungen in Afrika und Asien

Tatsächlich lässt sich die Sehnsucht nach einem solchen Aufbruch zu einer neuen Art, Kirche zu sein, zu Beginn des dritten Jahrtausends auch in Deutschland beobachten. Diese Sehnsucht lässt sich darauf zurückführen, dass einerseits in den deutschen Diözesen die Nachteile immer großräumiger werdender Seelsorgeeinheiten deutlicher und die Kleinen Christlichen Gemeinschaften im weltkirchlichen Kontext als ein Potential entdeckt werden, mit ihrem spirituellen und gemeinschaftsorientierten Ansatz eine – allerdings sicherlich nicht die einzige – mögliche Sozialform für die Kirche im Nahbereich zu sein. Bei den pastoralen Suchbewegungen konnte dabei zu Beginn des dritten Jahrtausends aus den Erfahrungen mit der in den Jahrzehnten zuvor letztlich nicht dauerhaft gelungenen Einführung von Basisgemeinschaften gelernt werden. Eine Lernerfahrung aus der in den 1970er und 1980er Jahren nicht gelungenen Einführung von Basisgemeinschaften in Deutschland bestand darin, dass auch diese Sozialform von Kirche im Nahbereich auf ihre kirchliche Verwurzelung und Identität ebenso wenig verzichten kann wie auf die Verwurzelung in einer tiefen christlichen Spiritualität.

Ein wichtiger weltkirchlicher Lernort für die pastoralen Suchbewegungen in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurden deshalb die Kleinen Christlichen Gemeinden in Afrika und Asien, die sich seit Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zunächst in Ostafrika, dann im südlichen Afrika und schließlich in Asien gebildet hatten und die mit ihrer kirchlichen Verwurzelung und der Pflege einer christus- und bibelzentrierten Spiritualität zu einem Modell für eine neue Art des Kirche-Seins zunächst in Afrika, später auch in Asien und Europa wurden.

5 Weltkirchliche Impulse

missio begann im Jahr 2000 in Deutschland, den Pastoralansatz der Kleinen Christlichen Gemeinden in Deutschland im Rahmen eines mehrjährigen Projektes vorzustellen. Bereits im September 2000 traf sich eine Arbeitsgruppe »Spiritualität und Gemeindebildung«, um Perspektiven für ein solches Projekt zu skizzieren. Dabei wurde noch einmal deutlich, dass die Stärke des basisgemeinschaftlichen Ansatzes darin besteht, dass gerade auch hauptamtliche pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einen neuen, partizipatorischen Führungsstil erlernen und Laien zur Übernahme von Mitverantwortung eingeladen werden. Darüber hinaus wurde die spirituelle und pastorale Chance, die in diesem Ansatz auf die Kirche in Deutschland liegt, betont.

Ohne eine genaue »Roadmap« zur Einführung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland in den Händen zu halten, entschied sich die Projektgruppe dazu, einfach zu beginnen. Als Stärke des basisgemeinschaftlichen Ansatzes wurde die Gemeinschaftsorientierung, die Beheimatung von spirituell suchenden Christen in der

Kirche, die Unabhängigkeit von hauptamtlichen »Kirchenmanagern«, die Verbindung von Pastoral und Diakonie, die Befähigung von Laien sowie der ekklesiogenetische Charakter betont. So schreibt der Exeget Georg Steins: »Im Bibel-Teilen wird nicht nur über Kirche geredet, sondern sie ereignet sich, weil Menschen sich vom Wort Gottes aus der Vereinzelung und aus dem Dienst an ihren je eigenen Götzen rufen lassen und die rettende Botschaft vom guten Vater im Himmel hören, der weiß, was wir brauchen und der schon längst dafür Sorge getragen hat (vgl. Mt 6).«²³ Wenn man heute auf die Erfahrung mit Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland zurückblickt, so schaut man auf eine lebendige Erfolgsgeschichte. In zahlreichen Diözesen haben sich Gemeinden auf den Weg gemacht, lebendige, basisgemeinschaftliche Glaubensbiotope zu entwickeln. Eine Delegation der Bischofskonferenz reiste nach Südkorea, um zu erleben, wie die Kleinen Christlichen Gemeinschaften das Gesicht der Kirche verändern. Ein »Nationalteam der Kleinen Christlichen Gemeinschaften« wurde gegründet. Und schließlich fanden mehrere wissenschaftliche Kongresse zu dieser anderen Art, Kirche zu sein, in Deutschland statt.

6 Der Pastorale Zukunftsweg im Erzbistum Köln

Eine intensive Rezeption erfährt der am südafrikanischen Lumko-Institut entwickelte Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und einer partizipativen Form des Kirche-Seins derzeit im Erzbistum Köln. In seinem Fastenhirtenbrief 2016 hat der andert-halb Jahre zuvor in sein Amt eingeführte Kardinal Rainer Woelki Elemente seiner Vision für die Zukunft des Erzbistums Köln beschrieben und die Katholiken des Erzbistums eingeladen, sich mit ihm auf einen pastoralen Zukunftsweg zu machen.

Woelki setzte eine Stabsstelle für einen Pastoralen Zukunftsweg ein, für die er seine früheren Berliner Mitarbeiter Vera Krause und Dieter Tewes gewinnen konnte. Mehrere Gruppen aus dem Erzbistum Köln reisten in der Folgezeit an das Pastoralinstitut Bukal ng Tipan auf die Philippinen,²⁴ um dort einen Weg des Kirche-Seins zu erleben, der sich dem eingangs vorgestellten Bischofswort *Gemeinsam Kirche sein* mit seinem Bekenntnis zur Partizipation, Charismenorientierung und experimentellen Pastoral sowie der Christuszentrierung als wesentliches Element jeglicher Evangelisierung verpflichtet weiß.

Marc Lesage und Stella Padilla, die seit vielen Jahren die Arbeit des Pastoralinstituts Bukal ng Tipan in Manila prägen, haben wesentliche Impulse für ihre pastoralen Ansätze vom südafrikanischen Lumko-Institut übernommen bzw. wurden von ihm inspiriert und haben die Impulse aus Südafrika auf den Philippinen weiterentwickelt: Im Jahr 1991 nahmen Marc Lesage und Stella Padilla am Lumko International Course in Lesotho teil und wurden dabei mit der am Lumko-Institut entwickelten partizipativen Form des Kirche-Seins vertraut, die sie seitdem am Pastoralinstitut Bukal ng Tipan in Kursen vermitteln. Weit über die Delegationen aus dem Erzbistum Köln hinaus haben zahlreiche Vertreter der deutschen Ortskirchen dieses Pastoralinstitut in den vergangenen Jahren

²² Vgl. Christian HENNECKE (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*, Würzburg 2009.

²³ Georg STEINS, *Die ekklesiogene Dimension des Bibel-Teilens*, in: Gregor VON FÜRSTENBERG/Norbert NAGLER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen*, München 2003, 65–67, 67.

²⁴ Vgl. Klaus VELLGUTH, *Christuszentrierung und diakonisches Engagement. Kleine Christliche Gemeinschaften fördern die Entwicklung einer christuszentrierten und diakonischen Spiritualität auf den Philippinen*, in: *Pastoralblatt* 68, 10 (2016) 302–308.

besucht und dort die vom südafrikanischen Lumko-Institut inspirierte neue Art, Kirche zu sein, erlebt.²⁵

Als pastoraltheologische Säulen des Pastoralen Zukunftswegs im Erzbistums Köln kann man das Bekenntnis zur Partizipation in der Kirche sehen, die auf die Teilhabe aller Christen an Christus durch Taufe, Firmung und Eucharistie zurückgeführt wird. Damit basiert der pastoraltheologische Ansatz auf einem Bekenntnis zum gemeinsamen Priestertum aller getauften Christen und beschreibt Kirche als ein »Partizipationsgeschehen«.²⁶ Davon ausgehend betonen Vertreter des Pastoralen Zukunftswegs die Möglichkeit zur »Mitgestaltung aller Christen durch geteilte Verantwortung«.²⁷ Mit Blick auf die Gestaltung von Leitung in einer partizipativen Kirche verweisen Vertreter des Pastoralen Zukunftswegs ausdrücklich auf das Pastoraldokument *Gemeinsam Kirche sein*, das über das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und dem Priestertum des Amtes schreibt: »Im Bewusstsein dieser Vielfalt von Leitungsverständnissen sucht die Kirche nach Wegen, wie das Zueinander der Partizipation möglichst vieler und der ›repraesentatio Christi‹ des Priesters verwirklicht werden kann.«²⁸

Der Pastorale Zukunftsweg im Erzbistum Köln setzt auf verbindliche Formen des gemeinsamen Glaubens, wie er vor allem in Kleinen Christlichen Gemeinschaften gepflegt wird. Auf den Wert solcher Kleiner Christlicher Gemeinschaften (bzw. Basisgemeinden) und kirchlicher Bewegungen hat auch Papst Franziskus in seiner Exhortatio *Evangelii gaudium* hingewiesen. Im Gegensatz zu Papst Johannes Paul II., der noch die *Movimenti* favorisierte, erkennt Franziskus auch in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine Realisation von Kirche, die evangelisierenden Charakter besitzt. Dabei siedelt Papst Franziskus sich inhaltlich in dem seinerzeit zwischen Carlo Maria Martini und Johannes Paul II. geführten Disput, ob die *Movimenti* zu einer Stärkung oder Schwächung der Ortskirche beitragen, weder auf die Seite seines Vorgängers auf dem Stuhl Petri noch auf die Seite seines Mentors und Vorbildes Martini. Stattdessen stellt er beide Realisationen von Kirche nebeneinander und schreibt: »Die anderen kirchlichen Einrichtungen, Basisgemeinden und kleinen Gemeinschaften, Bewegungen und andere Formen von Vereinigungen sind ein Reichtum der Kirche, den der Geist erweckt, um alle Umfelder und Bereiche zu evangelisieren.«²⁹ Papst Franziskus verweist analog zu früheren vatikanischen Dokumenten darauf, dass diese Formen kirchlicher Vergemeinschaftung den Bezug zur örtlichen Pfarrei nicht verlieren und sich in die jeweilige Ortskirche einfügen müssen. Er macht deutlich, dass der Auftrag, missionarisch zu sein, weniger an Programmen, Organisationsformen und Strukturen hängt, sondern vielmehr an dem Mut, eigene Grenzen zu überschreiten und nach außen zu gehen, wie Jesus es vorgelebt hat.³⁰ Und so warnt er insbesondere davor, in den eigenen Kirchenräumen zu verharren, und tritt dafür ein, von einer bewahrenden Pastoral zu einer missionarischen Pastoral überzugehen.³¹

Als eine solche missionarische Pastoral versteht sich auch der Pastorale Zukunftsweg im Erzbistum Köln. Der Pastorale Zukunftsweg steht derzeit noch am Anfang. Und es wäre verfrüht zu sagen, ob die pastorale Implementierung der Vision einer partizipativen Kirche im Erzbistum Köln gelingt. Es gibt derzeit noch viele offene Fragen: Noch ist offen, ob es gelingt, die Vision einer »Neuen Art, Kirche zu sein« zu vermitteln, und ob es gelingt, die Menschen für den Pastoralen Zukunftsweg zu gewinnen. Noch ist offen, ob es gelingt, wertschätzend an die vielen Aufbruchbewegungen im Erzbistum Köln anzuknüpfen und gemeinsam mit ihnen den Pastoralen Zukunftsweg zu gehen. Noch ist offen, ob die Verantwortlichen für den Pastoralen Zukunftsweg tatsächlich so partizipativ agieren werden, dass sie auch in den Strukturen der großen deutschen Diözese Rückhalt finden werden.

Doch auch wenn die Zukunft des Pastoralen Zukunftswegs im Erzbistum Köln – ebenso wie überhaupt die Zukunft der Kirche in Deutschland – noch völlig offen ist, so ist der pastorale Aufbruch zumindest eine interessante, weltkirchlich inspirierte Konkretion des Wortes *Gemeinsam Kirche sein* der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral. Der Pastorale Zukunftsweg im Erzbistum Köln ermutigt dazu, über den eigenen Tellerrand hinaus zu schauen und sich von den Aufbruch- und Veränderungsbewegungen anderer Ortskirchen inspirieren zu lassen. ♦

25 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Pastorale Impulse einer zukunftsfähigen Kirchenentwicklung. Kirche als Kleine Christliche Gemeinschaften neu denken und entdecken*, in: *Lebendiges Zeugnis* 68, 3 (2013) 211–115; DERS., *Ein Funke springt über. Kleine Christliche Gemeinschaften in Deutschland*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche* (ThEW 2), Freiburg 2012, 235–279; DERS., *Pastoral global. Kirche als weltweite Lerngemeinschaft*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 120, 10 (2011) 20–23; DERS./Dieter TEWES, *Kirche von der Basis denken. Kleine Christliche Gemeinschaften als Modell einer Kirche im Nahbereich*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 119, 10 (2010) 33–36; DERS., *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*, in: *Pastoralblatt* 59 (2007) 10, 311–316; DERS., *Die Sonne geht im Osten auf*, in: *Pastoralblatt* 54 (2002) 10, 251–254.

26 Vgl. Jürgen WERBICK, *Communio: Kirche teilen. Zukunftsvision mit einer inspirierenden Vergangenheit*, in: Martin KLAEDTKE/Daniel RICK/Jacqueline SCHLESINGER/Dieter TEWES (Hg.), *Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege einer Kirche der Beteiligung*, Würzburg 2016, 34.

27 Vgl. ebd., 38.

28 *Gemeinsam Kirche sein* (Anm. 3), 41.

29 EG 29. Die hohe Wertschätzung von Papst Franziskus für die Basisgemeinschaften in Lateinamerika drückte sich bereits zuvor aus, als er beispielsweise am 28. Juli 2013 anlässlich des Weltjugendtages in Rio de Janeiro in seiner Ansprache an die Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (CELAM) betonte: »Der Entwurf der Bibelgruppen, der kirchlichen Basisgemeinden und der Pastoralräte geht in die Richtung der Überwindung des Klerikalismus und eines Anwachsens der Verantwortung der Laien« (Papst FRANZISKUS am 28. Juli 2013, zitiert nach: <http://www.adveniat.de/service/aktuelle-nachrichten/nachrichten-archiv/ansprache-von-papst-franziskus.html>).

30 EG 20.

31 EG 15.

Die Vernetzung der Pastoralinstitute in Asien –

Als Lerngemeinschaft sich den neuen Aufgaben stellen

von Paul B. Steffen SVD

Zusammenfassung

Missio Aachen hatte 2010 unter Leitung von Prof. Klaus Vellguth ein »Netzwerk Pastoral« entwickelt, das als »Pastoral Global« in vier Sprachen als Webseite zugänglich ist. Daraus entstand durch die Initiative von missio Aachen das *Network Pastoral Asia* (NPA) als sich im Herbst 2012 zum erstenmal Vertreter asiatischer Pastoralinstitute im East Asian Institute in Manila, Philippinen trafen um sich über pastorale Themen von gemeinsamen Interesse auszutauschen. Seitdem findet das NPA-Treffen jährlich in einem jeweils anderen asiatischen Land und Pastoralinstitut statt. Diese Begegnungen des asiatischen Netzwerkes Pastoral haben sich zu einer Lerngemeinschaft asiatischer Pastoralinstitute entwickelt, die einen konstruktiven Beitrag zur Kontextualisierung und Inkulturierung der Mission der Kirche, d. h. des pastoralen Dienstes in ihren jeweiligen Ortskirchen und Gesellschaften leistet.

Schlüsselbegriffe

- Netzwerk Pastoral Asia
- Pastoralinstitute
- Pastoral
- Lerngemeinschaft
- Kontextualisierung und Inkulturierung

Abstract

In 2010, missio Aachen, under the leadership of Prof. Klaus Vellguth, developed a »Pastoral Network« that is accessible as a website »Pastoral Global« in four languages. As a result of missio Aachen's initiative, the Network Pastoral Asia (NPA) was formed in the autumn 2012 when representatives of Asian pastoral institutes met for the first time at the East Asian Institute in Manila, The Philippines, to exchange views on pastoral issues of common interest. Since then, the NPA meeting has been held annually in a different Asian country and pastoral institute. These encounters of the Network Pastoral Asia have evolved into a learning fellowship of Asian Pastoral Institutes that makes a constructive contribution to the contextualization and inculturation of the mission of the Church, that is of its pastoral ministries in their respective local churches and societies.

Keywords

- Network Pastoral Asia
- Pastoral Institutes
- Pastoral Care
- Learning fellowship
- Contextualization and Inculturation

Sumario

Bajo la dirección del Profesor Klaus Vellguth, missio Aachen había desarrollado en 2010 una »Red Pastoral« (Netzwerk Pastoral), que puede consultarse como »Pastoral Global« en cuatro lenguas en un portal de internet. Por iniciativa de missio Aachen se ha puesto también en marcha la *Red Pastoral de Asia* (Network Pastoral Asia: NPA), cuando, en el otoño de 2012, se encontraron por primera vez en Manila (Filipinas) representantes de los Institutos pastorales de Asia para intercambiar su parecer sobre temas pastorales. Desde entonces, el encuentro del NPA tiene lugar anualmente en un país asiático y un instituto diferente. Esos encuentros se han convertido en una comunidad de aprendizaje de los Institutos pastorales de Asia, aportando así su contribución a la contextualización y la inculturación de la misión de la Iglesia, es decir, de los ministerios pastorales, en sus respectivas Iglesias y sociedades locales.

Palabras clave

- Red Pastoral de Asia
- Institutos pastorales
- Pastoral
- Comunidad de aprendizaje
- Contextualización e Inculturación

»The closing years of the 20th century brought a burst of theory, research, analysis and social commentary that established the network as the most important emergent organizational structure and the pre-eminent metaphor for sensemaking by academics and practitioners alike.«¹

Am 6. April 2017 hat die Kongregation für das Bildungswesen das Dokument *Erziehung zum solidarischen Humanismus. Für den Aufbau einer »Zivilisation der Liebe« 50 Jahre nach Populorum progressio* herausgegeben. Darin weist die vatikanische Behörde im fünften Kapitel in vier Paragraphen auf die Notwendigkeit, Netzwerke im Bildungswesen aufzubauen, hin. Was hier im Bezug auf das Bildungswesen gesagt wird, gilt gleicherweise für den Bildungsauftrag der Pastoralinstitute weltweit, besonders aber in Gesellschaften der nicht-westlichen Welt, in denen häufig ganze soziale Gruppen kaum Zugang zu einem hinreichenden Bildungsangebot haben. »Eine Erziehung zum solidarischen Humanismus entwickelt Netzwerke der Kooperation in den verschiedenen Bildungsbereichen und -aktivitäten und vornehmlich der akademischen Bildung.«² Was im folgenden Zitat aus dem Paragraph 27 gesagt wird, betrifft gleichermaßen den Ausbildungsauftrag der Pastoralinstitute weltweit, aber auch das Netzwerk Pastoral in Asien: »Die Entstehung von Netzwerken der Kooperation im Rahmen der Erziehung zum solidarischen Humanismus kann solche Herausforderungen insofern bewältigen helfen, als sie Dezentralisierung und Spezialisierung ermöglicht. Im Hinblick auf eine erzieherische Subsidiarität ist es sowohl auf nationaler wie internationaler Ebene vorzuziehen, dass Verantwortung und Erfahrungen geteilt werden, was für die Ressourcenoptimierung und Risikovermeidung unerlässlich ist. Auf diese Weise wird ein Netzwerk nicht nur der Forschung, sondern insbesondere des Dienstes geknüpft, in dem man sich gegenseitig hilft und an neuen Entdeckungen teilhaben lässt ...«³

Zum Begriff Netzwerk und seiner Anwendung im kirchlichen Raum, besonders aber im missiologischen und pastoraltheologischen Zusammenhang, hat der Pastoraltheologe und Missionswissenschaftler Klaus Vellguth sehr hilfreiche Überlegungen angestellt. Für ihn sind Netzwerkstrukturen ein »zukunftsfähiges Modell« für tragfähige Beziehungen auf Augenhöhe innerhalb der Weltkirche. »Diese Strukturen bauen auf dem Verständnis auf, dass unterschiedliche Akteure in der Kirche unabhängig von ihrer finanziellen Prosperität ihre wertvolle theologische, pastorale und spirituelle Kompetenz einbringen, mit denen sie andere Akteure im Netzwerk bereichern. Mit dem Aufbau solcher Netzwerke, in denen weltkirchliche Werke mitwirken, die sie darüber hinaus ggf. auch moderieren, tragen die Werke einerseits zum lebendigen (Süd-Süd bzw. Süd-Nord) Austausch kirchlicher Akteure bei.«⁴

Gerade um diesen lebendigen Austausch geht es bei den fünf bisher stattgefundenen Treffen des *Network Pastoral Asia* (NPA) bzw. des *Netzwerks Pastoral in Asien*.

1 Janet FULK, Globalnetwork Organisation: Emergence and future prospects, in: *Human Relations* 54/1 (2001) 91-99, 91. – Meine Übersetzung: »Die letzten Jahre des 20. Jahrhunderts brachten die Theorie, die Forschung, die Analyse und den gesellschaftlichen Kommentar, die das Netzwerk als die wichtigste sich entfaltende Organisationsstruktur und die herausragende Metapher für die Sinngabe bei Akademikern und Praktikern gleichermaßen etablierte.«

2 »Paragraph 25« in: Kongregation für das Bildungswesen, Für den Aufbau einer »Zivilisation der Liebe« 50 Jahre nach *Populorum progressio*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_ge.html#VI_Netze_der_Kooperation (4.1.2018).

3 Ebd.

4 »Zum anderen tragen sie aber auch dazu bei, das Selbstverständnis weltkirchlicher Werke zu verändern, das nicht primär durch die Rolle als gebende Organisation, sondern

zugleich durch die Rolle als Vertreter einer »nehmenden Ortskirche« geprägt ist. Das Wort von der Mission, die keine Einbahnstraße ist, wird durch den Aufbau weltkirchlicher Netzwerkstrukturen von seinem ideologischen Ballast befreit und tatsächlich zum Leben erweckt«, Klaus VELLGUTH, Netzwerke der Solidarität. Zur Weitung eines assistenzialistisch verkürzten Begriffsverständnisses, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben* (THEW 6), Freiburg 2014, 224-238, 232.

Im November 2012 kam es auf Initiative und unter Federführung von Prof. Klaus Vellguth,⁵ dem Leiter der Abteilung Theologische Grundlagen bei missio Aachen, zum ersten Treffen des Netzwerkes im *East Asian Pastoral Institute* auf dem Campus der Ateneo Universität in Quezon City, Manila, Philippinen. Damit war eine neue Organisation ins Leben gerufen worden, die sich die gemeinsame pastoraltheologische Reflexion der asiatischen Pastoralinstitute zum Ziel gesetzt hatte. Es sollte aber nicht übersehen werden, dass 1986, 1988 und 1991 schon einmal drei Treffen asiatischer Pastoralinstitute stattfanden, die von missio Aachen durch Hermann Janssen (1933-1998)⁶ unterstützt worden waren.⁷

Mit fünf stattgefundenen Treffen ist diese junge Initiative mittlerweile zu einem bedeutsamen Ort der Begegnung, der gemeinsamen Suche und des Austausches und somit zu einer solidarischen Lerngemeinschaft der verantwortlichen Leiter asiatischer Pastoralinstitute unter Mitwirkung eingeladener Fachtheologen und der Vertreter von missio Aachen geworden.

1 Vom Forschungsprojekt »Netzwerk Pastoral« zu »Pastoral global«

Missio Aachen hat 2010, unter Leitung von Prof. Klaus Vellguth, zusammen mit dem missionswissenschaftlichen Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, das Forschungsprojekt *Netzwerk Pastoral* ins Leben gerufen. Mit einem Fragebogen wurden Pastoralinstitute in Asien, Afrika und Ozeanien befragt, was genau ihr Arbeitsauftrag, ihre Tätigkeit, und ihr Selbstverständnis im Kontext ihrer Ortskirche sei in der sie ihren Dienst ausüben.

Die zusammengekommenen Antworten der Befragung wurden auf der Webseite »Pastoral Global« allen Interessenten im Netz in Deutsch, Englisch, Französisch und Spanisch zugänglich gemacht.⁸ Um ein Beispiel zu nennen, erfährt man auf dieser Webpage den Arbeitsschwerpunkt des *Pallottine Animation Centre* in Nagpur: »Aufbau Kleiner Christlicher Gemeinschaften«, »Bildung und Bevollmächtigung der Laien«, »Erneuerungsprogramme für Geistliche und Ordensleute«, »Aufbau partizipatorischer Leitung für die Kirche im dritten Jahrtausend« und »Ständige Weiterbildung des Klerus«.⁹

Auf die Frage nach dem Missionsleitbild antwortet das *East Asian Pastoral Institut*:

»Das Ostasiatische Pastoralinstitut, welches dem Weg Jesu Christi folgt, stellt sich in den Dienst der Transformation von Gesellschaften und Kulturen in Asien und dem Pazifik und strebt nach den Werten des Reiches Gottes durch die Bereitstellung von Programmen ganzheitlicher Bildung für Laien, Ordensleute und Priester, um ihnen zu helfen, mit den heiligen Schriften und den theologischen Einblicken vertrauter zu werden, welche in ihrer eigenen Kultur und Spiritualität verwurzelt sind, sich ihrer eigenen sozialen und kirchlichen Kontexte bewusst zu werden, sachkundig in pastoralen Methoden und Ansätzen, motiviert

5 Seine Beiträge zu diesem Thema: Klaus VELLGUTH, Gemeinsam begeisternd unterwegs. Pastoralinstitute in Asien und Afrika vernetzen sich, in: *Diakonia* 47/2 (2016) 74-86; *Journeying Together with a New Vision. Pastoral Institutes in Asia*, in: *Word & Worship* 49/3 (2016) 275-295; *Conference of Asian Pacific Pastoral Institutes (CAPPI)*. Ein Rückblick auf die CAPPI-Initiative, Pastoralinstitute im asiatisch-pazifischen Raum miteinander zu vernetzen, in: *Verbum SVD* 55/3 (2015) 299-309;

Pastorales Netzwerk wächst in Asien, in: *Verbum SVD* 55/1 (2014) 26-44; zusammen mit Paul STEFFEN: *A Pastoral Network Emerges. Lively Exchange between Asian Pastoral Institutes*, in: *Ishvani Documentation and Mission Digest* 32/2-3 (2014) 164-173 & *Sedos Bulletin* 46/11-12 (2014) 285-289; *Missio, the Network Pastoral, and the Pastoral Institutes of Asia*, in: *East Asian Pastoral Review* 50/4 (2013) 313-323. Siehe auch: <http://www.pthv.de/theologie-dozenten/prof-dr-dr-vellguth/bibliographie-weitere-veroeffentlichungen/>

(4.1.2018).

6 Paul B. STEFFEN, Janssen, Hermann (1933-1998) *Ethnologe & Theologe: BBKL XXXVI* (2015) 643-650.

7 1986 nahmen Vertreter von fünfzehn asiatisch-pazifischen Pastoralinstituten an der Gründungsversammlung der *Conference of Asian-Pacific Pastoral Institutes (CAPPI)* am EAPI in Manila teil. – Cf. Thomas H. O'GORMAN, *A Consultation of Asian Pacific Pastoral Institutes*, in: *East Asian Pastoral Review* 23/4 (1986)

in ihrem apostolischen Engagement zum dreifachen Dialog mit den Religionen, Kulturen und den Armen und bereichert durch einen gelebten, erfahrenen interkulturellen und zwischenmenschlichen Austausch.«¹⁰

Auf die Frage *Welche pastoralen Angebote bietet Ihr Institut?* heißt es vom *Pastoralinstitut Saigon*:

»Wir versuchen, erwachsenen gläubigen Laien eine solide spirituelle Grundlage für ihren Glauben zu bieten und sie darauf vorzubereiten, ihren Gemeinden und Diözesen in vielen Bereichen zu dienen. Wir haben zwei Arten von Programmen: eine akademische Ausbildung für jene, die Sachkundige voller Leidenschaft sein möchten, die für ihren Glauben, ihre Dienste und ihren Anstand gegenüber anderen geschätzt werden, und eine für jene, die ihren Glauben und ihr spirituelles Leben weiter ausbauen möchten. Wir arbeiten auch mit diözesanen Amtsstätten zusammen, um den Gläubigen Ausbildungsprogramme für Katecheten,animateure, Chorsänger und vieles mehr bieten zu können.«¹¹

Die Frage *Welche pastoralen Prozesse haben Sie in letzter Zeit angeregt oder begleitet?* wird vom gleichen Pastoralinstitut folgendermaßen beantwortet:

»Den dienenden Geist unserer Gläubigen durch amtliche Tätigkeiten zu fördern, durch unser Ausbildungsprogramm auf ihre Bedürfnisse zu antworten und sie zur Mission zu ermutigen.«¹²

Die Frage *Welches Gottesbild inspiriert Ihre Arbeit?* erläutert das *Saigoner Pastoralinstitut* mit:

»Gott als unser Vater inspiriert uns, als seine Söhne und Töchter zu leben und zu arbeiten. Dieses Bild korrespondiert mit der vietnamesischen Kultur, die die Vorfahren sehr stark respektiert. Es inspiriert uns, die solide und tiefgehende Tradition der Familie in der vietnamesischen Kultur noch zu fördern. Die Kirche wird als Familie angesehen. Es ist der Ort, an dem Christen in Gemeinschaft mit Gott als Vater und unseren Geschwistern zusammen leben. Der Geist der Gemeinschaft regt uns dazu an, das Institut gleich einer Familie zu errichten.«¹³

2 Die bisherigen Tagungen von Network Pastoral Asia als Lerngemeinschaft

2.1 Das erste Treffen in Manila, Philippinen 2012

Das erste Treffen des Netzwerkes *Pastoral in Asien* fand im Oktober 2012 am *East Asian Pastoral Institute* in Manila, Philippinen statt. Teilgenommen haben damals die Vertreter des *National Biblical Catechetical and Liturgical Centre* (NBCLC, Bengaluru, Indien), des *Pallottine Animation Centre* (PAC, Nagpur/Indien), des *Pusat Kateketik* (Yogyakarta, Indonesien), des *East Asian Pastoral Institute* (EAPI, Manila, Philippinen), des *Saigon*

388-392; A Report of the Meeting of the Conference of Asian Pacific Pastoral Institutes (CAPPI) in Yogyakarta, in: *East Asian Pastoral Review* 27/2 (1990) 178-185; Hermann JANSSEN, Gemeindepastoral u. Ämterproblematik in den asiatischen Ortskirchen: Einf. u. Schlußklärung der »CAPPI«-Konferenz 1989, in: *Diakonia* 20/3 (1989) 182-186; DERS., Second Meeting of the Conference of Asia-Pacific Pastoral Institutes (Cappi) Multan, Pakistan, 09.-13.01.1989, in: *Theology in Context* 6/2 (1989) 130;

DERS., Zweite Konferenz der asiatisch-pazifischen Pastoralinstitute (CAPPI) Multan, Pakistan, 9.-13.01.1989, in: *Theologie im Kontext* 10/2 (1989) 133; DERS., Konferenz der Asiatisch-Pazifischen Pastoralinstitute (CAPPI), in: *Praktische Theologie*. Yogyakarta, Indonesien, 13.-20.01.1991, in: *Theologie im Kontext* 12/2 (1991) 153-155; VELLGUTH, Missio, the Network Pastoral and the Pastoral Institutes (Anm. 5); DERS., Conference of Asian Pacific Pastoral Institutes (Anm. 5).

8 Vgl. http://de.pastoral-global.org/index.php/Pastoral_Global (4.1.2018).

9 http://de.pastoral-global.org/index.php/Pallottine_Animation_Centre_-_PAC (4.1.2018).

10 [http://de.pastoral-global.org/index.php/East_Asian_Pastoral_Institute_\(EAPI\)](http://de.pastoral-global.org/index.php/East_Asian_Pastoral_Institute_(EAPI)) (4.1.2018).

11 http://de.pastoral-global.org/index.php/Pastoralinstitut_Saigon (4.1.2018).

12 Ebd.

13 Ebd.

Pastoral Institute (Ho-Chi-Minh-Stadt, Vietnam) sowie des *Singapore Pastoral Institute* (Singapur), sowie Klaus Vellguth und Thomas Arnold von *missio Aachen*,¹⁴ sowie Prof. Paul B. Steffen von der missionswissenschaftlichen Fakultät der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom, der sich seit 1988 mit dem Thema der Pastoralinstitute in den Ortskirchen der nichtwestlichen Welt befasst.¹⁵ Auf dem ersten Treffen des Netzwerkes tauschten sich die Teilnehmer vor allem über ihr Verständnis aus, was eigentlich »pastoral«, besonders der »pastorale Dienst« in ihrem jeweiligen kirchlichen und sozio-kulturellen Kontext bedeutet.¹⁶ Jedes Institut stellte seine eigene Arbeit vor. »Es zeigte sich, dass es zahlreiche Überschneidungen im Grundverständnis, in den Angeboten sowie in den Herausforderungen gab, welche die asiatischen Pastoralinstitute zu Beginn des dritten Jahrtausends prägten. Darüber hinaus war die Situation der Institute aber jeweils stark vom eigenen Kontext geprägt, und es erwies sich als eine Stärke, wenn die Pastoralinstitute versuchen, originäre Antworten auf den eigenen Kontext zu formulieren. Gerade das Bewusstsein für die fundamentale Bedeutung der Kontextualität erwies sich als ein Spezifikum der asiatischen Pastoralinstitute, die in Manila zusammengekommen waren.«¹⁷ Die ganze Gruppe der NPA-Teilnehmer besuchte zusammen die katholische Pfarrei auf dem Müllberg Payatas. Unter den dortigen Bedingungen kann kein üblicher pastoraler Dienst ausgeführt werden, wie wir ihn von »normalen« Pfarreien her kennen. Hier geht es den Menschen in erster Linie um den täglichen Überlebenskampf und was eine christliche Gemeinde mit ihren Seelsorgern als pastoralen Dienst dazu beitragen kann. Angeregt durch diese Erfahrung formulierten die Konferenzteilnehmer ihr eigenes pastorales Leitbild (*vision*) und ihre eigene pastorale Missionserklärung. Das erste *vision statement* des NPA besagt:

»Wie Jesus und die Jünger von Emmaus sind unsere Pastoralzentren unterwegs mit den Menschen in Asien. Unser Weg wird durch das Evangelium und durch die Haltungen, die die barmherzige Liebe Jesu, des Guten Hirten wiedergeben, bestimmt. Die Hauptherausforderung für unseren asiatischen pastoralen Ansatz besteht darin, Wege zu finden, um den verschiedenen religiösen Traditionen und Kulturen Asiens zu begegnen und von ihnen bereichert zu werden.«

Die pastorale Missionserklärung (*mission statement*) von Manila 2012 dagegen kommt zur folgenden Aussage:

»In Demut sind wir uns unserer eigenen Schwäche bewusst, und als dienende Verantwortliche (*servant leaders*) sind wir gemeinsam unterwegs auf der Suche nach Gott; dies prägt die Art und Weise, wie wir uns in unseren Diensten für eine ganzheitliche und integrale Veränderung von Mensch und Gesellschaft engagieren. Als authentische Jünger Christi suchen wir den Dialog mit verschiedenen Religionen, Kulturen und den zahlreichen Menschen, die in Armut leben.«

¹⁴ Vgl. VELLGUTH, *Missio*, the Network Pastoral, and the Pastoral Institutes (Anm. 5). Siehe auch: Pastoralinstitute, in: Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Graz/Wien/Köln 1992, 341–342.

¹⁵ Seine Beiträge zum Thema: Paul B. STEFFEN, *The Role of Pastoral Centres in the Church's Mission to Evangelize*, in: S. M. MICHAEL/Jose JOSEPH (Hg.), *The Emerging Challenges to Christian Mission Today: Revisioning Mission*

from Religious, Cultural, Historical and Women Perspectives, New Delhi/Pune 2016, 269–290; Die Bedeutung von Pastoralinstituten in jungen Ortskirchen am Beispiel des Melanesischen Instituts. Dissertation zur Erlangung des Lizentiaten in Missiologie, Facoltà di Missiologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989; *Centres of Formation and Evangelizing Ministry: Pastoral Institutes in Oceania and Africa* (Studia Instituti Missiologici SVD, 102), Siegburg 2014; *Places and*

Models for Formation and Ministry. Pastoral Institutes in Africa and Asia, in: *Verbum SVD* 51/4 (2010) 423–438; *Gli Istituti pastorali dell'Asia e dell'America Latina*, in: *Nurt SVD* 46/1, Tom 131 (2012) 55–77; *Lieu de formation pour une pastorale de communion. Gaba, l'institut pastoral pour l'Afrique orientale*, in: *Sedos Bulletin* 44/3–4 (2012) 70–88; *Il Melanesian Institute. La sua Missione e il suo ministero pastorale e sociale*, in: *Nurt SVD* 47/1, Tom 133 (2013)

2.2 Das zweite Treffen in Bangalore, Indien 2013

Das zweite Treffen des Asiatischen Netzwerkes Pastoral fand im Herbst 2013 am NBCLC in Bangalore, Indien, statt. Vertreten waren neben dem Direktor des NBCLC auch das *National Catechetical Educational and Biblical Centre* (Colombo/Sri Lanka), das *Pallottine Animation Center* (Nagpur), das *EASPI* (Manila), das *Saigon Pastoral Institute* (HoChi-Minh-Stadt), das *Verbiest Institute* (Taipeh/Taiwan) und das *Institute of Missiology and Communications Ishvani Kendra* (Pune/ Indien), sowie Klaus Vellguth und Monika Kling von missio Aachen, sowie P. Steffen aus Rom.¹⁸ Als theologischer Impulsgeber und kritischer Beobachter gab Felix Wilfred den Konferenzteilnehmern wichtige Gedanken mit auf den Weg. »Pastoral« ist nach Wilfred nicht im Sinne einer Seelsorge an den Gläubigen zu verstehen, sondern als ein pastoraler Dienst, der an erster Stelle das »going out into the world« meint.

Das zweite NPA-Treffen in Bangalore hatte sich zur Aufgabe gestellt, der Frage nachzugehen, wie man eine inkulturierte pastorale Ausbildung besser fördern und entfalten könne. Die Konferenzteilnehmer waren sich einig darin: dass jegliche pastorale Ausbildung kontextorientiert sein muss; dass sie der wissenschaftlichen Forschung (research) die ihr zur »ongoing evaluation of identity and mission« verhilft, bedarf; dass sie sich immer in Aktivitäten in der Gesellschaft (extension work) engagieren muss und dass sie auf Vernetzung und Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Gruppen und Menschen angewiesen ist. »In ihrer Abschlusserklärung hielten die Teilnehmer der zweiten Konferenz des pastoralen Netzwerks in Asien fest, dass der Kontext der Pastoral in Asien multireligiös und multikulturell geprägt sei und dass verschiedene ökonomische, politische und soziale Verhältnisse unterschiedliche Anforderungen an eine inkulturierte Ausbildung in der Pastoral stellen. Wichtig sei es, ein selbstreferentielles, kirchenbezogenes Denken in der Pastoral zu überwinden und sich für eine prophetische Kirche zu engagieren, die sich in der Welt engagiert und deren Ziel es ist, die Welt zu verändern.«¹⁹

2.3 Das dritte Treffen in Ho-Chi-Minh-Stadt (Saigon), Vietnam 2014

Das dritte Treffen des Asiatischen Netzwerkes Pastoral fand im Herbst 2014 am *Saigon Pastoral Center* in Ho-Chi-Minh-Stadt (Saigon) in Vietnam statt. Das Thema das sich die dritte NPA Tagung gestellt hatte lautete: Die Herausforderungen des Pluralismus für die pastorale Animation im Licht von *Evangelii gaudium*. Die Teilnehmer kamen zu der Überzeugung, dass der Pluralismus in der Gesellschaft und unter den Kirchen keine Bedrohung, sondern eine herausfordernde Bereicherung für eine »kontextualisierte pastorale Animation« ist. Sie forderten deswegen zur aktiven interkulturellen Integration mit einer dreifachen Ausrichtung bzw. Dimension auf: der des Dialoges mit den Religionen, den Kulturen und den Armen.

73-116; L'ASIPA – un nuovo modo di essere chiesa in Asia, in: *Verbum SVD* 54/3 (2013) 356-362; L'istituto pastorale d'AMECEA Gaba. Luogo e spazio per l'edificazione di una prassi e teologia pastorale africana, in: *Nurt SVD* 47/2, Tom 134 (2013) 150-180; L'inizio dell'idea degli istituti culturali e pastorali, in: *Verbum SVD* 52/4 (2011) 427-451.

¹⁶ Arthur GOH, Herausgefordert durch Situationen extremer Armut. Das asiatische »Netzwerk Pastoral« formiert sich, in: *Forum Weltkirche* 123/2 (2013) 23-28.

¹⁷ Klaus VELLGUTH, Kirche neu gestalten. Pastoralinstitute in Afrika, Asien und Ozeanien, Paderborn 2017, 246.

¹⁸ Vgl. VELLGUTH, Pastorales Netzwerk wächst (Anm. 5); DERS., Asian Pastoral Network – Second Conference of the Asian Pastoral Network at the NBCLC, in: *Word & Worship* 47/1 (2014) 292-297; STEFFEN/VELLGUTH, A Pastoral Network Emerges (Anm. 5).

¹⁹ VELLGUTH, Kirche neu gestalten (Anm. 17), 249-250.

Evangelii gaudium ermutigte sie, verstärkt eine von freudiger Zuversicht geprägte Zusammenarbeit in der pluralen Wirklichkeit der asiatischen Gesellschaften und Ortskirchen zu leben.²⁰

Auch auf diesem Treffen stellten die anwesenden Direktoren asiatischer Pastoralinstitute wieder die Schwerpunkte ihrer Arbeit und die neuen Herausforderungen ihrer Institute dar. Folgende Institute waren diesmal vertreten: das NBCLC (Bengaluru), das *National Catechetical Educational and Biblical Centre* (Colombo), das *Pallottine Animation Center* (Nagpur), das EAPI (Manila), das *Saigon Pastoral Institute* (Ho-Chi-Minh-Stadt), das *Pastoralinstitut der Koreanischen Bischofskonferenz* (Seoul/Korea), das *STKIP Katekis St. Paulus* (Ruteng, Flores/Indonesien) sowie das *Institute of Missiology and Communications Ishvani Kendra* (Pune, Indien). Missio Aachen war durch Klaus Vellguth und Monika Kling vertreten und die Missiologische Fakultät der römischen Urbaniana Universität durch P. Steffen.

2.4 Das vierte Treffen in Colombo, Sri Lanka 2015

Am vierten Treffen des *Network Pastoral Asia*, das im Herbst 2015 in Colombo, Sri Lanka, stattfand, nahmen noch mehr Vertreter asiatischer Pastoralinstitute als bei den vorhergegangenen Treffen teil.

In Colombo ging es den Tagungsteilnehmern vor allem darum, die Bedeutung und Notwendigkeit der Laien in Leitungsaufgaben (Lay leadership) in der Kirche mehr herauszuarbeiten. In der Kirche Sri Lankas wird »lay leadership« vor allem in den Kleinen christlichen Gemeinschaften, im Familienapostolat und in der charismatischen Bewegung praktiziert. Die Konferenzteilnehmer waren sich einig, dass Laien ihren rechtmäßigen Platz vor allem im synodalen Modell der Kirche finden, wo Kleriker und Laien mitverantwortlich und in Partnerschaft ihren Beitrag zur Mission der Kirche leisten.

Das vierte Treffen des NPA fand an einem ruhigen Tagungsort außerhalb Colombos in Sri Lanka vom 24. bis zum 29. November 2015 statt. An ihm nahmen sechzehn Vertreter asiatischer Pastoralinstitute teil. Gastgeber und Organisator war diesmal Father Piyal Fernando, der Leiter des *National Catechetical, Educational and Biblical Centres* der Sri Lankesischen Bischofskonferenz. Zum ersten Mal war auf dem NPA-Treffen Bangladesh durch Fr. Bablu Sarker vom *National Social, Catechetical Training Centre* von Jessore vertreten. Neu war auch die Teilnahme von zwei Laientheologen, Paul Hwang vom *Woori Institut* (Südkorea) und Charles Bertille, dem verantwortlichen Leiter des Youth Leadership Training Centers von *Fondacio Asia* in Manila (Philippinen). Die Konferenz hatte sich *Laity and Leadership* zum Thema ihrer Überlegungen ausgewählt. Mit dem indischen Jesuiten Michael Amaladoss hatte man einen ausgezeichneten Fachmann zur Einführung und Begleitung in diese Thematik gefunden. Einen sehr fruchtbaren Dialog konnten die NPA-Teilnehmer mit Aloys Pieris SJ in seinem *Tulana Research Center for Encounter and Dialogue* außerhalb Colombos führen.²¹

²⁰ Vgl. Klaus VELLGUTH, Pastorale Ausbildung in sozialistischer Gesellschaft – Die Arbeit des Saigon Pastoral Institute in Vietnam, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99 (2015) 322–330; DERS., Pastorales Netzwerk wächst (Anm. 5).

²¹ Vgl. VELLGUTH, Journeying Together (Anm. 5), 286–289; Charles BERTILLE, Seasons, Circles and Transitions. A Report on the 4th Network Pastoral Asia Encounter organized by Missio, Aachen in Sri Lanka, in:

Ishvani Documentation and Mission Digest 34/h (2016) 64–74.

²² Network Pastoral in Asia – Fifth Meeting, in: Ishvani Documentation and Mission Digest 35/h (2017) 73–75.

²³ Vgl. Thomas MENAMPARAMPIL, Reaktion auf die Auswüchse der Säkularisierung und des Fundamentalismus, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Schöpfung. miteinander leben im gemeinsamen Haus (Theologie der Einen Welt, Band 11), Freiburg im Breisgau 2017,

266–278; DERS., Towards a sense of responsibility, Mumbai 2010.

²⁴ Klaus VELLGUTH, Laudato Si': Living in Harmony from a Tribal Perspective. The Fifth Meeting of the Asian Pastoral Network in Guwahati (India), in: Word & Worship 50/3 (2017) 258.

²⁵ Peter M. SENGE, The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization, London 2006 (1990).

2.5 Das fünfte Treffen in Guwahati, Assam, Indien 2016

Zum fünften Treffen des NPA hatte der indische Missiologe, P. Joy Thomas SVD, von der *Don Bosco University*, vom 25. bis zum 29. Oktober 2016 ins SVD-Haus nach Guwahati in Nordost Indien eingeladen. Der besondere Charakter Nordostindiens fand insbesondere im gewählten Thema des Treffens seinen Ausdruck: *Laudato si': Living in Harmony from a Tribal Perspective*. Das Treffen hatte sich damit zur Aufgabe gemacht, sich nicht nur mit der Umwelt-Enzyklika *Laudato si'* auseinanderzusetzen, sondern dies aus der Sichtweise der indigenen Völker zur Schöpfung, besonders aber der Nordostindiens zu tun.²²

Das Hauptreferat wurde vom emeritierten Erzbischof von Guwahati Thomas Menamparampil SDB gegeben.²³ Zudem nahm der amtierende Erzbischof von Guwahati, John Moolachira, aktiv an dem Treffen teil. Fr. Joy Thomas SVD, Missiologe an der *Don Bosco University* in Guwahati, kam seiner Aufgabe als Gastgeber und Organisator der Tagung bestens nach. Am ersten Tag inspirierten Dr. Hector D' Souza SJ mit seinem Vortrag »Laudato si': Living in Harmony from a Tribal Perspective« und Dr. Linus Neli mit dem Thema »The tribal ways of Relating to the Earth« die anwesenden Tagungsteilnehmer. Am zweiten Tag sprach Fr. Linus Neli über »Ecological education and spirituality« und Fr. Hector D'Souza über »Tribal Response to Ecological Changes«.

Dr. Robert Athickal SJ sprach dann am Nachmittag über »Educating/Forming people in Eco-consciousness«. Die Beiträge brachten die Teilnehmer zu der Einsicht, dass eine neu erfahrene Perspektive zu einem Umdenken mit einer neuen Sprache führt. Einstellungsänderungen können zustande kommen, wenn man lernt, auf den Rhythmus der Erde zu hören und was sie inspiriert, wie es bei indigenen Völkern immer der Fall war. Die NPA-Konferenz erstellte keinen eigenen gemeinsamen Aktionsplan, aber sie gab Gelegenheit, dass die anwesenden Vertreter asiatischer Pastoralinstitute ihre schon bestehenden Aktivitäten und ökologischen Schulungsprogramme zur Bereicherung aller Teilnehmer vorstellen konnten.

Der Lerngemeinschaft der Teilnehmer der NPA-Konferenz wurde durch die Vorträge und Diskussionen vermittelt, dass:

»The indigenous communities living in the North-East of India have developed an awareness of the sacredness of nature and they regard massive violations of nature – for instance, the building of a dam or hydroelectric power station – as a threat to their cultural identity and cultural heritage. They are well aware that every interference with the ecological balance undertaken for economic reasons or any intervention that leads to the destruction of the ecological harmony inherent in the land, the forests, the water and the mineral resources entails not just the destruction of their environment, but also the decimation of their traditional tribal cultures. For these cultures can only survive in a symbiotic relationship with the living space from which they have emerged.«²⁴

Der dritte Tag stand dann ganz den Vertretern der asiatischen Pastoralinstitute zur Verfügung, um den Austausch über ihre Initiativen zur Förderung einer ökologischen Bewusstseinsbildung zu ermöglichen. Der damalige Direktor vom *EAPI* Manila, Fr. Arthur Leger SJ, führte nachmittags seine schon beim vierten NPA-Treffen in Sri Lanka begonnenen Gedanken zur »Vision – Mission for Network Pastoral in Asia« weiter aus. Leger strebte dabei besonders eine Formalisierung einer gemeinsamen Vision und Strategie für das Netzwerk Pastoral Asia (NPA) an. Dabei bezog er sich besonders auf Gedanken, die der amerikanische Professor für Organisationsentwicklung Peter Senge entwickelt hat, wie zum Beispiel das Zitat aus seinem Hauptwerk: »As people talk, the vision grows clearer. As it gets clearer, enthusiasm for its benefits grow.«²⁵ Dabei wies Leger auf die Bedeutung der Erzählung (narrative) als Hintergrund (rationale) für eine gemeinsame Vision hin, da die lebendig weitergegebene

Erzählung eine gemeinsame Geschichte bewusst macht, unabhängig von Veränderungen der involvierten Personen und der verschiedenen Kontexte. So kann sich eine gemeinsame Identität und ein gemeinsamer Sinn für die gestellte Aufgabe (sense of purpose) entwickeln. Ein Netzwerk, das so zu »unserem Netzwerk« wird, ermöglicht es, untereinander zusammenzuarbeiten; es schafft Gemeinsamkeit und gibt den verschiedenen pastoralen Aktivitäten Kohärenz. Damit kann Kirche-Sein auf neue Weise erlebt, verstanden und gelebt werden, da es zu neuen Wegen des Denkens, Tuns und risikobereiten Ausprobierens ermutigt.²⁶

Der letzte Tag stand den Teilnehmern zu einer Studienfahrt nach Shillong zu Verfügung. Besonders der Besuch des von Sebastian Karotempel gegründeten und entworfenen ethnologisch-missionarischen Don Bosco Museums, die Begegnungen in *Oriens Theological College Shillong* und die Besuche eines landwirtschaftlichen Schulungszentrums sowie eines Kleinseminars ermöglichten den NPA-Teilnehmern, sich mit zahlreichen Vertretern dieser Einrichtungen auszutauschen und ihre Aufgaben kennenzulernen.

Hier möchte ich noch die Arbeitsdefinition und die Leitbilderklärung des NPA-Treffens von Guwahati 2016, die die in den vergangenen Konferenzen erarbeiteten und diskutierten Vision- und Missionstatements fortführt, und die den anhaltenden und notwendigen Prozess der Suche nach einem adäquaten Selbstverständnis dieser Arbeitsgemeinschaft asiatischer Pastoralinstitute widerspiegelt, wiedergeben:

Die Arbeitsdefinition des NPA von Guwahati 2016

»Wir verstehen ›pastoral‹ als unsere mitfühlende Fürsorge, damit der Glaube befähigt wird sich auf das Leben einzulassen. Die pastorale Aufgabe der Kirche besteht darin, das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen. Unser Zeugnis muss immer auf eine sanfte Art und Weise gelebt werden, damit wir in Harmonie mit den verschiedenen Religionen und Kulturen Asiens leben und so unser Lebensweg bereichert wird.«²⁷

Die Leitbilderklärung des NPA von Guwahati 2016

»Das NPA ist das Netzwerk für jene Institutionen in Asien, die pastorale Programme in einem bestimmten Kontext für Laien, Ordensleute und Geistliche anbieten, indem sie ein tieferes Verständnis des pastoralen Wissens und der pastoralen Praxis zum Wohle von Einzelpersonen und Institutionen in Asien fördern.«²⁸

2.6 Das sechste NPA-Treffen in Labuan Bajo, Flores, Indonesien 2017

Vom 13. bis 18. November 2017 fand das sechste NPA-Treffen statt, diesmal in Indonesien. Der Präsident des *katholischen Lehrerseminars STKIP Santu Paulus* (Ruteng), Dr. Yohannes Servatius Lon, hatte als Gastgeber das Netzwerk nach Labanbajo in West-Flores eingeladen. Diesmal hatte die Tagung sich das Thema »Pope Francis: The Impact of his Leadership« gewählt. Als *resource person* war der seit vierzig Jahren auf Flores, Indonesien wirkende englische Missiologe Dr. John Mansford Prior SVD eingeladen worden, der den NPA-Teilnehmern den Einfluss des Leitungsstils von Papst Franziskus kenntnisreich darstellte und dadurch den Austausch unter den Konferenzteilnehmern anregte. Kirche ist für Papst

²⁶ Die Vorstellung und das Leitbild einer »neuen Art und Weise Kirche zu sein«, bzw. »New way of Being Church« und »Nuevo modo de ser iglesia« findet sich besonders in den Dokumenten der asiatischen, latein-amerikanischen und ostafrikanischen Bischofskonferenzen (FABC, CELAM, AMECEA). Cf. Jonathan YAN-KA TAN, *A New Way of Being Church in Asia: The*

Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia, in: *Missiology* 33/1 (2005) 72-94; Paul STEFFEN, *The Asian Pastoral Integral Approach: A contextualized Model for the Evangelizing Mission of the Church*, in: *East Asian Pastoral Review* 51/3 (2014) 213-230.

²⁷ Meine Übersetzung der englischen Formulierung: »We understand ›pastoral‹ as our compassionate care to enable faith to connect with life. The pastoral task of the Church is to witness to the gospel of Jesus

Franziskus vor allem eine Kirche im Aufbruch, die auf alle Menschen, besonders aber nach dem Vorbild Jesu auf die Ausgegrenzten und Armen in der Gesellschaft zugeht und sie Gottes Liebe durch gelebte Solidarität erfahren lässt. Die Teilnehmer der NPA-Konferenz in Labanbajo waren sich einig, dass Papst Franziskus die Kirchen Asiens auf allen Ebenen, vor allem in seiner Art und Weise der Verknüpfung von Verkündigung und sozialer Gerechtigkeit und des Schaffens von Vertrauen und Brücken zu Menschen jeglicher sozialer, ethnischer und religiöser Herkunft, inspiriert und ermutigt.

Unter den achtzehn Teilnehmern der NPA-Tagung in Labunabajo nahmen diesmal zum ersten mal die neuen Direktoren des *East Asian Pastoral Institutes*, Dr. Peter Pojol, SJ, Dr. Anthony Menezes, SVD vom *Ishvani Kendra Institute* in Puna (Indien), und Fr. George Jacob vom *Pallottine Animation Centre* in Nagpur (Indien) sowie Dr. Estela Padilla als Vertreterin des *Bukal Ng Tipan Pastoral Center*, Taytay Rizal bei Manila, aus den Philippinen teil. Aus Indien kamen diesmal acht Teilnehmer. Darunter die Vertreter von vier indischen Pastoralinstituten. Aus den Philippinen kamen drei Teilnehmer, die zwei Pastoralinstitute und ein *Youth Leadership Training Centre* vertraten. Aus Myanmar, Vietnam und Sri Lanka war jeweils ein Vertreter eines Pastoralinstituts bzw. eines Nationalen Katechetischen Zentrums angereist. Das *St. Paul Education College* in Ruteng hatte diesmal mit dem Präsidenten und der Leiterin des Research Departments zwei Vertreter entsandt.

Dr. Lon und die Leiterin der Forschungsabteilung des Saint Paul College of Education, Dr. Fransiska Widyawati, organisierten im Anschluss an die NPA-Tagung vom 18. bis zum 20. November 2017 die *International Conference on Education, Cultural, and Humanities »Social Sciences and Humanities in Light of the Challenges of Globalization World«* in Ruteng, Westflores, wozu neben zahlreichen Vertretern indonesischer Universitäten unter anderem auch Prof. Klaus Vellguth (Deutschland), Prof. Paul Steffen (Italien), Dr. Joy Thomas (Indien) und Charles Bertille (Malaysia), Professor Peter Carey aus Oxford (England), Dr. Sikko Vischer (Niederlande) und Prof. Peter Ronald de Souza (Indien) als Referenten eingeladen waren. Prof. Emil Salim, der ehemalige indonesische Kultusminister, stellte in seinem Eröffnungsreferat die Herausforderungen der Globalisierung den zahlreichen Konferenzteilnehmern anschaulich dar.

3 Schlusswort

Auf allen bisher stattgefundenen sechs Treffen des *Network Pastoral Asia* fand nicht nur ein intensiver Austausch über pastorale Sachthemen der Teilnehmer untereinander statt, die »zu einer Inspirationsquelle für die Arbeit und Weiterentwicklung ihrer Pastoralinstitute«²⁹ wurde. Die NPA-Tagungen entfalteten sich auch zu einer vertieften menschlichen und spirituellen Gemeinschaft.

»Ministry begins when one life touches another. It is a way of relating, a relationship.«³⁰ Diese Weisheit wird bei den NPA-Tagungen nicht nur besprochen, sondern auch gelebt. ♦

Christ. Our witnessing must always be practised in a gentle way so that we live in harmony with the various religions and cultures of Asia, and that we enrich our journey.«

28 Meine Übersetzung der englischen Formulierung: »The NPA is the network for those institutions in Asia who offer pastoral programs in a particular context for lay, religious and clergy by promoting a deeper understanding of pastoral knowledge and practice for the greater good of individuals and institutions in Asia.«

29 VELLGUTH, Kirche neu gestalten (Anm. 17), 252.

30 Edward HAHNENBERG, *Ministries. A Relational Approach*, New York 2003, 4. – Hahnenberg »offers« in his book »a relational approach to ministry – one that highlights relationship as the key to understanding the diverse modes of service active in the church« (ebd. 5).

FORUM

Missionarische Spiritualität

»**M**issionarische Spiritualität« ist einer der Schlüsselbegriffe heutiger Missionstheologie, vor allem seit der expliziten Nennung in Kap. 8 der Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), das unter dieser Überschrift steht und gleich eingangs festhält: »Die missionarische Aktivität erfordert eine besondere Spiritualität, die jeden Jünger Christi, insbesondere aber alle jene angeht, die Gott zu Missionaren berufen hat« (RM 87). Bereits 1951, als kaum jemand davon sprach, erschien in der ZMR ein Beitrag dazu (Max BIERBAUM, Missionarische Spiritualität, in: ZMR 35 [1951] 1-10). Der Sache nach war den Missionaren immer bewusst, dass ihre Arbeit von der entsprechenden Spiritualität getragen werden müsste, um sinnvoll sein zu können. In den Missionsorden erhielt diese Spiritualität eine Prägung im Sinne des jeweiligen Charismas. Der Unterschied ist, dass wir heute über die Notwendigkeit einer solchen Spiritualität expliziter nachdenken und von einer allgemeinen »missionarischen Jüngerschaft« (so das *Dokument von Aparecida* oder *Evangelii gaudium*) aller Christen und Christinnen sprechen.

In der Rubrik Forum und in mehreren Folgen wird die ZMR Beiträge über verschiedene Akzente missionarischer Spiritualität in klassischen und neueren Missionsorden und -gemeinschaften publizieren. Wir hoffen, dass sie eine Diskussion über dieses zentrale Thema christlicher Mission anregen werden. Denn zur »missionarischen Jüngerschaft« gehört das Wissen, dass die Reben mit dem Weinstock verbunden bleiben müssen (Joh 15,1-8), wenn sie Frucht bringen wollen, und dass das Salz, das seinen Geschmack verliert, zu nichts mehr taugt (vgl. Mt 5,13).

Mariano Delgado

Zwischen »Verwurzelung« und »Wagnis«

Aspekte missionarischer Spiritualität

von Michael Meyer

»S ein Herr hat ihm [dem Missionar] die Doppelaufgabe gestellt: Geh hin und künde – bleibe in Mir!«,¹ so formuliert bereits in den 1960er Jahren Johann Kraus in einem Beitrag zur missionarischen Spiritualität. Kraus stellt die zweifache Dimension einer Spiritualität der Sendung heraus, die sowohl auf Mobilität, Bewegung und Aufbruch (»Geh hin und Künde«) zielt; in gleicher Weise aber auf Kontemplation und Gebet (»Bleibe in mir«; Joh 15,15) angewiesen ist. Der Spannungsbereich der missionarischen Spiritualität oszilliert nach Kraus zwischen einem aktiven »Tun« und einem passiven »Verweilen« der Kontemplation.

Die beiden Patrone der Mission, die Karmelitin Therese von Lisieux und der Jesuitenmissionar Franz Xaver, können exemplarisch und anschaulich für jene beiden Pole einer missionarischen Spiritualität stehen, die sich gegenseitig bereichern, durchdringen und aufeinander verwiesen sind: Während die eine im beschaulichen Kloster den Weg nach »Innen« sucht, folgt der andere dem Ruf Jesu »Geht hinaus in alle Welt!« Pflegt die eine das inständige und stellvertretende Gebet, zieht der andere aus, um neue Kulturen kennenzulernen und Gottes Heil allen Völkern zu künden. Lebt die eine in der Zurückgezogenheit ihrer Zelle und entdeckt bei der Lektüre aus dem Buch der Sprichwörter (Spr 9,4), dass Gott die Kleinen

und Unvollkommenen in seine Nähe ruft, hört der andere den Aufruf zur Sendung (vgl. Lk 10,1-10) und entdeckt im Aufbruch hin zu den Entfernten seine Berufung. Die eine »bleibt« an ihrem Ort in Frankreich, der andere »geht« in einen anderen Kontinent. Therese lebt kontemplativ, Franz-Xaver lässt sich in den aktiven Dienst rufen. Beide aber sind Patrone der Mission, beide sind Zeugen der Frohbotschaft, beide zeigen Facetten der »missionarischen Spiritualität« auf, wenngleich auch in anderen Zeiten in unterschiedlichen Lebensformen und an verschiedenen Orten. Explizit haben weder die französische Ordensfrau noch der Gefährte Jesu das Wort einer »missionarischen Spiritualität« im Munde geführt. Das ausdrückliche Sprechen von Spiritualität ist ihnen fremd, doch ist ihr Leben von einer missionarischen Spiritualität »avant la lettre« durchdrungen. Der Terminus technicus der »missionarischen Spiritualität« findet sich erst explizit in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.²

Anknüpfungspunkte missionarischer Spiritualität in lehramtlichen Dokumenten

Das Missionsdekret *Ad gentes* gibt einen ersten direkten Hinweis zur missionarischen Spiritualität: Dort ist vom Missionar die Rede, der die Botschaft Christi verkündet, sie im aktiven Tun in Wort und Tat zu Gehör bringt und dabei in gleicher Weise auf die

¹ Johann KRAUS, Beten in einer schnelllebenden Zeit. Zur missionarischen Spiritualität, in: NZM 25 (1969) 215-216, 216.

² Gleichwohl sind schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Überlegungen zur Systematisierung einer »Missionarischen Spiritualität« erschienen. Ohm spricht in seiner Theorie der Mission *Machet zu Jüngern alle Völker* davon, dass das Fehlen einer missionarischen Spiritualität, d. h. die Nichtbeachtung des Geistes Gottes, zu einem Scheitern der missionarischen Aktivität führt. Ohne die Beachtung des Geistes Gottes, d. h. der Spiritualität, verkommen die Tätigkeiten zu »leeren

geistliche Dimension achtet. Das Konzil spricht von der Förderung einer »missionarischen Berufung und Spiritualität, den Eifer und das Gebet [promoveat vocationem et spiritualitatem missionariam, zelum et orationem]« (AG 29,3). Die spirituelle Rückbindung, d.h. das innere geistliche Leben, geht einher mit der Sendung des Glaubensboten ad extra. Nach Einschätzung von Karl Müller bietet *Ad gentes* im erwähnten Kapitel die »Grundlage missionarischer Spiritualität«,³ die für alle weiteren Überlegungen bedeutend ist.

Eigens erwähnt die Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (RM) aus dem Jahr 1990 den Terminus technicus der missionarischen Spiritualität. Das wesentliche Merkmal der missionarischen Spiritualität – so *Redemptoris missio* – besteht darin, sich ganz auf Christus zu berufen, »der gesandt worden ist, das Evangelium zu verkünden« (RM 88). Die Christusverbundenheit, die die christliche Spiritualität insgesamt auszeichnet, gilt in besonderer Weise für die missionarische Aktivität: Der Glaubensbote folgt dem Beispiel des Guten Hirten, der gekommen ist, damit die Menschen das Leben in Fülle haben (vgl. Joh 10,10). Auf den Spuren des »Pastor Bonus« entwickelt der Missionar ein besonderes Gespür für »Aufmerksamkeit, Zärtlichkeit, Mitleid, Annahme, Verfügbarkeit und Interesse für die Probleme der Menschen« (RM 89). Hier spricht die Enzyklika vom Missionar als »Weltbruder« (RM 89) und hebt inner-

halb des Diskurses zur Spiritualität den gestaltenden Weltauftrag des Missionars hervor, der in Offenheit und Interesse für alle Völker und Menschen, besonders aber für die Geringsten und Ärmsten, da ist und ihnen zur Seite steht. Der Missionar als »frater universalis« überwindet die Grenzen und Trennungen von Kultur, Kaste, Ideologie. Um eben diesen missionarischen und aktiven Dienst fruchtbar zu leben, stellt Johannes Paul II. die kontemplative Seite der Mission heraus, von der die Zukunft der Mission abhängen wird: »Wenn der Missionar nicht kontemplativ ist, kann er Christus nicht glaubwürdig verkünden« (RM 91). Der Missionar wird als »contemplativus in actione« gekennzeichnet, als ein Mensch des persönlichen und gemeinschaftlichen Gebetes.⁴

In ähnlicher Weise spricht das Dokument *Zeit zur Aussaat* der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2000 explizit von einer missionarischen Spiritualität als einer Haltung des Vertrauens. Im Hintergrund des Titels *Zeit zur Aussaat* steht dabei das Bild des Sämanns (vgl. Mk 4,1-34), der den guten Samen auf unterschiedliche Untergründe ausstreut. Die Saat wächst – auch über Nacht – und sprießt selbst dort, wo sie klein und scheinbar unbedeutend ist: »Wachsen lassen ist ein zutiefst pastorales beziehungsweise zutiefst christliches, ja menschliches Grundmotiv. Dabei »tröstet« das Bild von der Ähre: Wenn das Korn im dunklen Erdreich liegt und seinen Zustand

noch Anm. 2

Formeln« und werden »nur Getön einer klingenden Schelle«. Vgl. Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Theorie der Mission, Freiburg 1962, 531. In ähnlicher Weise argumentiert Bierbaum in einem Beitrag aus dem Jahr 1951 in dieser Zeitschrift: Max BIERBAUM, *Missionarische Spiritualität*, in: ZMR 35 (1951) 1-10, 1: »So zeigt die missionarische Spiritualität in mancher Hinsicht ein neues Aussehen, geladen mit neuen Energien und Inspirationen. Und auch das äußere Apostolat empfängt vom Inneren her gewöhnliche Zielsetzungen zum Wesentlichen hin.« In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschäftigt sich Jacques Loew mit

den Grundvoraussetzungen einer missionarischen Spiritualität, die im Lebensgeheimnis Gottes zu »verwurzeln« sei. Vgl. hierzu: Jacques LOEW, *Meditationen über missionarische Berufung und Spiritualität*, in: OK 17 (1976) 4-20, 5: »Die Mission im Wechsel der heutigen Welt ist die Zeit der Wurzel, die das Wort Gottes suchen; das heißt die Quelle, die sprudelt, um ewiges Leben zu spenden. [...] Wir aber sollen immer mehr ins Wort Gottes eindringen und so tiefer Wurzeln fassen«.

verliert, weiß es noch nicht um die fruchtbare Fülle der Ähre. Aber es hat die Kraft dazu, dass die Ähre reift und voll erblüht und ganze Kornfelder in seinem Leben trägt.«⁵ Geprägt ist die spirituelle Haltung der Geduld durch das große Vertrauen, dass das Reich Gottes verborgen, aber unaufhaltsam und kraftvoll wächst. Letztlich ist die Metapher der Aussaat getragen von der Grundhaltung des Vertrauens in den Gott der Güte und Freigebigkeit, der verschwenderisch und liebevoll »sät«. Eine »Spiritualität der missionarischen Verkündigung« (*Zeit zur Aussaat*) braucht Zeiten der Kontemplation und des inneren Verweilens, um auf das hellhörig zu werden, was Gott heute wirkt und bewirkt. Die Metapher der Aussaat ist deshalb nach Leo Karrer von Interesse: »Wir müssen pastoral wohl das mühsamere Säen lernen, wie auch immer der Boden beschaffen sein mag. Jesus hat nicht gesagt: ›Gehet hinaus in alle Welt und ihr werdet ernten‹. Vielmehr ist Aussaat angesagt. [...] Aufgetragen ist zu säen, ohne das Wachsen kontrollieren oder vorzeitig zur Reife drängen zu können.«⁶ Hier ist jene engagierte Gelassenheit auszumachen, die die Souveränität des missionarischen Handelns prägt. Gleichwohl bedeutet diese »engagierte Gelassenheit« keine uninteressierte Gleichgültigkeit. Gerade die Impulse des derzeitigen Pontifikates weisen in diese Richtung: Papst Franziskus weiß um die prophetische und verwandelnde Kraft der missionarischen Spiritualität.⁷

Von dem »Ja zu den Herausforderungen einer missionarischen Spiritualität« spricht Papst Franziskus explizit in *Evangelii gaudium* (EG), dem Grundlagentext zu Beginn seines Pontifikates. Franziskus intendiert eine neue Etappe der »Evangelisierung voller Eifer und Dynamik« (EG 17). Die Kirche lebt »im Aufbruch« (EG 24) und gibt sich nicht mit dem bisher Erreichten zufrieden; ihre Sorge ist es, das Evangelium »an anderen, noch bedürftigeren Orten« zu verkünden und »in einem beständigen Aufbruch zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern« (EG 31) zu gelangen. Sie lebt eine Dynamik »des Aufbruchs«, des »Herausgehens aus sich selbst«, des »Unterwegsseins« und des »immer neuen und immer weiteren Ausseins« (EG 21). Hier leuchtet eine missionarische Spiritualität der Sendung auf: Der fehlenden missionarischen Dynamik setzt Franziskus eine »Fruchtbarkeit« entgegen, die sich aus dem Wort Gottes nährt und sich in Werken »der Gerechtigkeit und der Liebe« (vgl. EG 233) ausdrückt. Es gilt nach *Evangelii gaudium* im »fruchtbaren Boden« Wurzeln zu schlagen. Es ist eine Fruchtbarkeit, die von innen her rührt, nämlich im sensiblen Hören auf das Wort und in der Rückbindung auf das Leben Jesu Christi. Diesem Gedanken, der die Tiefe des missionarischen Handelns berührt, folgt ein weiterer: Im Sinn der »missionarischen Fruchtbarkeit« gilt es,

3 Karl MÜLLER, Die Missionare, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 268–293, 273.

4 Vgl. auch Michel DUPUY, Art. »Spiritualité; La notion de Spiritualité«, in: *Dictionnaire de spiritualité fondé par M. Viller et autres* (Bd. XIV), Paris 1990, Sp. 1160–1173, Sp. 1161 [eigene Übersetzung]: »Wer nährt und trägt den missionarischen Elan, woher kommt die antreibende Kraft oder wer sorgt für die prophetische Klarheit, wenn nicht die Intensität des inneren Lebens, die der Missionar, der in der Nachfolge Jesu lebende Jünger oder der Prophet lebt?«

5 Leo KARRER, Spiritualität einer missionarischen Kirche, in: Johannes KREIDLER / Thomas BROCH / Dirk STEINFORT (Hg.), *Zeichen der heilsamen Nähe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche*, Ostfildern 2008, 82–96, 93.

6 Ebd. 93.

7 Vgl. Michael MEYER, »Leidenschaftlich dazu gesandt, anderen Leben zu geben«: Die missionarische Spiritualität in *Aparecida* und *Evangelii gaudium*, in: *Transformationen der Missionswissenschaft*, Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR, hg. von Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH / Klaus VELLGUTH, St. Ottilien 2016, 59–67, 63–65.

in »die Geschichte des eigenen Ortes, die ein Geschenk Gottes ist« (EG 235), einzutauchen. Die von Franziskus angeführte »Fruchtbarkeit« der Sendung ist ein unterschiedenes Plädoyer zur Geschichtlichkeit des Glaubens, die einem »Spiritualismus« entgegentritt bzw. einer »Sterilität« (EG 233) widersteht: »Das Wort nicht in die Praxis umzusetzen, es nicht in die Wirklichkeit zu führen bedeutet, auf Sand zu bauen, in der reinen Idee verhaftet zu bleiben und in Formen von Innerlichkeitskult und Gnostizismus zu verfallen, die keine Frucht bringen und die Dynamik des Wortes zur Sterilität verurteilen« (EG 233). Eine missionarische Spiritualität, die dazu aufruft, »Frucht zu bringen«, ist nicht kontextlos, sondern an den je konkreten Ort bzw. die je konkrete Zeit gebunden.⁸ Als »Verortungspunkt« einer missionarischen Spiritualität kann exemplarisch der intereklesiale Austausch innerhalb der »Catholica« genannt werden.

Missionarische Spiritualität als weltkirchlicher Austausch

Die missionarische Spiritualität bewegt sich im universalen Horizont der Weltkirche und schenkt eine innere Weite, nicht nur auf die eigene Situation mit ihren lokalen Problemen und Herausforderungen zu schauen, sondern neue Perspektiven im globalen Horizont einzunehmen. Eine so

verstandene missionarische Spiritualität macht sich nach Klaus Krämer die Sorgen und Anliegen der weltweiten Kirche insgesamt zu eigen, »nimmt sie ins Gebet und fragt nach dem Weg, den der Geist Gottes seine Kirche insgesamt führen will, und wie unser eigener Beitrag dazu aussehen könnte«.⁹ Es ist der Gedanke einer völkerverbindenden missionarischen Spiritualität, den Krämer im Rekurs auf den ignatianisch geprägten Begriff des »sentire cum ecclesia« auf ein »sentire cum ecclesia universali« weitert. Die grundsätzlich allen Menschen entgegenzubringende Empathie gilt unter Berücksichtigung des »Spürens« (sentire) mit der Weltkirche in besonderer Weise den Glaubensgeschwistern, die die gemeinsame Sendung in den verschiedenen Regionen der Weltkirche unter anderen Bedingungen und Herausforderungen leben. Dieses »Fühlen mit der Weltkirche« ist eine zeitgemäße Form der spirituellen Aneignung der paulinischen Leibmetapher (vgl. 1 Kor 12,12-26), wonach alle Glieder des Leibes mitleiden, wenn nur eines der Glieder leidet bzw. die Freude eines Teils auch zur Freude der anderen beiträgt.¹⁰ Sie nimmt Bezug auf das Bild des einen Geistes und der vielen Gaben (1 Kor 12,4-11) und öffnet den Horizont einer weiten Gemeinschaft, die über die Grenzen der verfassten Kirche hinausweist. Die »Communio« der Kirche, die als Glaubensgemeinschaft weltweit lebt, stellt in der Ansicht von Leo Karrer einen »geist-

⁸ Vgl. Paul RICŒUR, *Tâches de l'éducateur politique*, Conférence à la Semaine latino-américaine Paris 1964, in: *Esprit* 33 (1965) 78-93, 92: »Es können nur jene Spiritualitäten überleben, die um die Verantwortung des Menschen wissen, die dem Materiellen, dem Technischen usw. wohlwollend gegenüber stehen und – im allgemeinen gesagt – so die Geschichte betrachten. Es werden die Spiritualitäten der ausweichenden Flucht und des Dualismus sterben [...]. Generell denke ich, dass jene Formen der Spiritualität, die sich nicht der geschichtlichen Dimension des Menschen stellen, dem Druck der technischen Zivilisation erliegen werden.«

⁹ Klaus KRÄMER, »Geht hinaus in alle Welt ...«. Zur missionarischen Dimension des priesterlichen Dienstes, in: George AUGUSTIN/Johannes KREIDLER (Hg.), *Den Himmel offen halten. Priester sein heute*, Freiburg 2003, 126-144, 141.

¹⁰ Das Beispiel einer missionarischen Spiritualität innerhalb der Lerngemeinschaft der Weltkirche schildert Heiner Wilmer nach einer Brasilienreise. Vgl. Heiner WILMER, *Wer Leben will, muss aufbrechen*, München 2010, 139-145.

lichen Schatz«¹¹ dar; ist wie ein »Motor« einer missionarischen Spiritualität, die neue Horizonte entdecken lässt. Im inter-ekklesialen Austausch kann der Ansatz einer missionarischen Spiritualität konkret verortet werden. Die »Katholizität« der Kirche bietet einen Erfahrungsraum, der Menschen zu einer Völkergemeinschaft zusammenführt, die durch das Zeugnis vieler Generationen von Verkündern des Evangeliums Orientierung und genug Betrachtungsstoff einer missionarischen Spiritualität gibt.¹² Hier wäre eine weitere Interpretation der missionarischen Spiritualität zu verorten, die sich durch ihren weltgestaltenden Sendungscharakter kennzeichnen lässt.

Missionarische Spiritualität als Weltverantwortung

Die missionarische Spiritualität orientiert sich am Aufbau des Reiches Gottes, dem die Kirche als Zeichen und Werkzeug dient. Die missionarische Spiritualität gründet im Heilswillen Gottes, der zuerst und zuletzt das Heil der ganzen Schöpfung wünscht und sie in das Reich seines Friedens, seiner Gerechtigkeit und seines Lebens verwandeln will: »Eine missionarische Spiritualität [...] achtet nicht nur auf das Werk des Geistes innerhalb der Kirche, sondern auch darauf, was der Geist außerhalb der sichtbaren Grenzen schon

getan hat und derzeit bewirkt, unter den verschiedenen Völkern der Erde, ihren Kulturen und Religionen.«¹³ Die missionarische Spiritualität setzt im Einklang mit diesem Reifungsprozess ihre spezifischen Impulse, die sich von der Not und dem Leid der Mitmenschen anrühren lassen. Es geht um den Anderen, in dem das Antlitz Christi zu entdecken ist: im Hungrigen, im Durstigen, im Fremden, im Obdachlosen, im Nackten, im Gefangenen (vgl. Mt 25,31-46). Die missionarische Spiritualität lässt sich auf die Komplexität der Wirklichkeit ein, um am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken. Jacob Kavunkal spricht deshalb von einer umfassenden missionarischen Spiritualität, die sich am biblisch inspirierten ganzheitlichen Verständnis des Lebens orientiert und mit den folgenden Worten zu definieren ist: »Sie ist ein historisches Engagement für eine umfassende Befreiung, die ein Leben in vollkommenem Einklang mit sich selbst, mit Gott, mit anderen und mit der Umwelt zum Ziel hat.«¹⁴ Die so verstandene missionarische Spiritualität ist nicht eskapistisch zu verstehen, etwa als eine Flucht vor den Realitäten oder als eine Einrichtung in eine »Neben-« oder »Gegenwelt«, sondern sorgt sich um Gottes Willen für das Heil des Menschen. Sie ist eine »welthaft« akzentuierte Spiritualität,¹⁵ die von der Sendung zur Mitarbeit am Reich Gottes lebt und von der Vision eines gelingenden Lebens in Fülle (vgl. Joh 10,10)

¹¹ Vgl. KARRER, *Spiritualität einer missionarischen Kirche* (Anm. 5), 92. In persönlichen Worten resümiert Karrer dieses Verständnis der missionarischen Spiritualität: »Man würde als Einzelner ja verdummern und seelische sowie spirituelle Energien und Impulse verspielen, wenn man sich aus der Nähe zu einem solch weitverzweigten Solidaritätsverband und aus einer solchen Interpretationsgemeinschaft des Glaubens mit ihrer geschichtlichen Vielfalt abkoppeln wollte.«

¹² Vgl. Franz WEBER, »Geschenke Katholizität«. Impulse für eine weltkirchliche Spiritualität der Mitteilung, in: OK 40 (1999) 3-18.

¹³ John GORSKI, *Foundation of ad gentes Missionary Spirituality*, in: *Omnis terra* 38 (2004) 340-352, 344.

¹⁴ Jacob KAVUNKAL, *Asiatische Missionarische Spiritualität*, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Weltkirchliche Spiritualität. Den Glauben neu erfahren* (THEW 4), Freiburg 2013, 321-334, 334.

¹⁵ Vgl. Dietmar MIETH, *Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung*, in: *Diak* 12 (1981) 236-254, 238.

motiviert ist. Papst Franziskus – an die missionarische Spiritualität in *Evangeli gaudium* anknüpfend – spricht in diesem Sinn von einem Reichtum der christlichen Spiritualität, die einen Beitrag zur Erneuerung der Menschheit liefert (vgl. *Laudato si'*, 216). Mit Blick auf die eine Menschheitsfamilie ermutigt er dazu, eine »Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt« (*Laudato si'*, 240). Hierfür ist das spezifische Charakteristikum der grenzüberschreitenden missionarischen Spiritualität als eine weitere Lesart zu nennen.

Missionarische Spiritualität als Grenzüberschreitung

Die missionarische Spiritualität ist schließlich von einer »Grenzüberschreitung« als »Zeichen und Ausdruck der weltweiten, universalen Bedeutung der christlichen Botschaft«¹⁶ gekennzeichnet. Dies meint in einem zunächst geographisch verstandenen Sinn den Kontakt zu einer fremden Sprache, einem anderen Land oder einer fremdartigen Kultur. Das grenzüberschreitende Wesensmerkmal der missionarischen Spiritualität steht in diesem Sinn für den Aufbau von Brücken der Verständigung in einer globalisierten Welt, die sich nicht von sichtbaren oder unsichtbaren Trennlinien abhalten lässt. Voraussetzung für diese missionarische »Grenzüberschreitung« ist jedoch die Ebene des persönlichen Aus-

tauschs und des Dialogs. So spricht Hermann Schalück, langjähriger Generalminister der Franziskaner, von einer dialogisch ausgerichteten missionarischen Spiritualität, die sich über die Grenzen der eigenen Person hinaus in Relation zum »Anderen« sieht. Schalück versteht unter der missionarischen Spiritualität die lebenslange Einübung in Dialog und Beziehungsfähigkeit: »Der anderen Person ›dialogisch‹ zu begegnen heißt doch, ihr ›in Augenhöhe‹ zu begegnen, sie in ihrer Einsamkeit und der Sehnsucht nach sinnvoller Beziehung erlösen und befreien zu helfen. Es heißt weiter, die eigenen Grenzen anzuerkennen, sich vom Du bereichern zu lassen und gemeinsam Sinn und Werte zu schaffen, die allen und der gesamten Schöpfung zugutekommen.«¹⁷

In diesem Sinn steht die grenzüberschreitende missionarische Spiritualität für eine Reziprozität, die sich von der Alterität ansprechen und bereichern lässt. Sie ist gekennzeichnet von einer Haltung des Dialogs, der Entdeckungsfreude und der Begegnung mit dem bisher Ungewohnten oder Fremden. Dieses »Wagnis des entgrenzten Blicks« ist Ausdruck missionarischer Spiritualität. Eben aus dieser Geisteshaltung heraus erschließt sich ein missionarisches Handeln, das nach Hadwig Müller »nicht als das planbare Ergebnis eingeteilter Räume, sondern als überraschende Frucht der Bewegung von Menschen«¹⁸ zu sehen ist. Es ist getragen von dem Vertrauen, dass Gott selbst die grenzüberschreitende Bewegung von Mensch zu Mensch trägt und inspiriert.

¹⁶ Horst BÜCKLE, Missionarische Spiritualität als Antwort auf Grunderfahrungen in den Religionen, in: *GuL* 48 (1975) 431–444, 431.

¹⁷ Hermann SCHALÜCK, Im Dienst an der Mission der Weltkirche. Ordensleben vor der Herausforderung des Dialogs, in: Ludwig BERTSCH/Martin EVERS/Marco MOERSCHBACHER (Hg.), *Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen*, Festgabe für Georg Evers, Freiburg 2006, 110–125, 115.

¹⁸ Hadwig MÜLLER, Inspirierende Grenzgänger. Was von der Weltkirche zu lernen wäre, in: *Herder Korrespondenz Spezial*, Pastoral im Umbau. Neue Formen kirchlichen Lebens, Heft 1, 2011, 34.

¹⁹ Martin NEUHAUSER, Missionarische Spiritualität. Anmerkungen zu einer Studienwoche in Sankt Augustin, in: *Die Anregung* 57 (2005) 474–479, 479.

²⁰ Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*, Berlin 2010, 289.

Aus der Dynamik der Sendung heraus

»Die Leidenschaft für Christus und die Menschen ist die Lebensader jeglicher missionarischen Spiritualität. Sie motiviert zum Aufbruch aus der angestammten Glaubensheimat und sucht wie Abraham das von Gott versprochene Zukünftige, sie lässt sich wie Moses am Dornbusch von Gott berühren, weil dieser selbst von der Not der Menschen berührt ist. Sie nimmt wie der gute Samariter den Menschen in Not und Elend an. Sie sieht in jedem Gottsucher die Frau am Jakobsbrunnen, die nach dem lebendigen Wasser verlangt«,¹⁹ so Martin Neuhauser. Er sieht die missionarische Spiritualität als Zeugnis des Glaubens an den Gott des Lebens, der zu einer solidarischen Verantwortung einlädt. Eine so verstandene missionarische Spiritualität ist demgemäß als ein Prozess der Wandlung und Erneuerung zu verstehen, der sich nicht nur mit dem bisher Erreichten zufriedengibt, sondern sich gemäß dem prophetischen Wort »Neuland unter den Pflug zu nehmen« (vgl. Hos 10,12) neuen Herausforderungen stellt. Eine gewisse Rastlosigkeit wohnt dieser Spiritualität inne, da sie, vom missionarischen Geist inspiriert, danach sucht, das Evangelium je nach Kontext und Zeit-epoche neu und ansprechend zu verkünden. Diese Annäherung an die missionarische Spiritualität ist wie eine Dynamik, die das Volk Gottes insgesamt nach vorne bringt. Sie verbindet den »Entschluss zum Aufbruch«, den Michel de Certeau als die »Ur-Formel des Spirituellen«²⁰ kennzeichnet, mit der christlichen Mission, die stets von Aufbrüchen und Neuanfängen gekennzeichnet ist. Die Weite der Mission ist jedoch nur dann glaubhaft, wenn sie in der Tiefe des spirituellen Lebens wurzelt. ◆

Missionarische Spiritualität aus benediktinischer Perspektive

von Cyrill Schäfer OSB

Das Verhältnis von Mönchtum und Mission war, ist und wird immer umstritten sein.¹ Innerhalb der benediktinischen Ordensfamilie (Benediktiner, Zisterzienser und Trappisten) war das instabile Gleichgewicht zwischen dieser Variation von *vita activa* und *vita contemplativa* der Anlass für Spaltungen, Abgrenzungen und Austritte, aber auch für Neuorientierungen und dynamische Aufbrüche. Bei vielen Entwicklungen der Ordensgeschichte muss diese Thematik berücksichtigt werden, um sonst seltsam wirkende Konflikte richtig zu verstehen. Im Folgenden wird in diesen Fragenkreis eingeführt mit einem Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung der Missionstätigkeit in der benediktinischen Ordensfamilie (1), der Situation innerhalb der Missionsbenediktiner als einem Zweig der Ordensfamilie, der schon vom Namen her ständig mit dieser Grundfrage konfrontiert wird (2), und einigen allgemeinen Überlegungen und Thesen (3). Nur angedeutet werden kann das Verhältnis zur allgemeinen Missionstätigkeit bzw. theologischen Diskussion der Kirche, auch wenn natürlich die ordensinterne Debatte in einem engen Austausch dazu steht oder gelegentlich stehen müsste.

1 Vgl. dazu die einleitenden Aufsätze in Conrad LEYSER/Hannah WILLIAMS (ed.), *Mission and Monasticism* (= *Studia Anselmiana* 158), Rome 2013; Jeremy DRISCOLL, *Mission and Monasticism. Theological Reflections*, 11-17; Columba STEWART, *False Alternatives? The Active/Contemplative Dichotomy*, 19-22.

1 Benediktiner als Missionspioniere

Die kontemplativen Orden sehen sich biblisch begründet in Worten des Herrn (z. B. Mt 8,18-22; 16,24; 19,21; Mk 8,34; 10,21; 10,29-32; Lk 5,11; 9,23 usw.) und seinem eigenen Tun (z. B. 40-tägiges Fasten in der Wüste, Mk 1,12-13 par, oder Jesu Rückzug zum Gebet an einsame Orte, Mk 1,35; Lk 4,42; 9,28), im Aufbau der Urgemeinde in Jerusalem (Apg 4,32-37), aber auch in biblischen Leitgestalten wie dem Patriarchen Abraham, dem Propheten Elija, dem Vorläufer Johannes dem Täufer oder Maria, die stilles Hören dem Tun vorzog.² Die historische Umsetzung solcher Weisungen erfolgte durch das frühe Wüstenmönchtum in Ägypten, Palästina, Syrien oder Kappadozien, deren literarisches Erbe in Viten, Apophthegmata, Traktaten oder Briefen bis heute die geistige Grundlage für monastische Selbstbestimmungen bildet.³ Das geistliche Erbe des frühen Mönchtums fand eine kondensierte Form in den sogenannten »Regeln«, von denen vor allem diejenigen des Basilios, des Augustinus und eben des Benedikt von Nursia weiterhin für Ordensgemeinschaften in Ost und West maßgeblich sind.⁴ Im frühen Mönchtum war die *fuga mundi* zwar eine Grundübung der

Wüstenväter, die das schweigende Verharren im Kellion nachdrücklich einschärfen.⁵ Das schloss aber nicht aus, dass die Mönche zahlreiche Besucher empfangen und berieten und in pastoralen Notsituationen, vor allem bei der Gefahr der Verbreitung von Häresien, sogar die Wüste verließen und in die Städte zogen, um dort als geachtete spirituelle Führer in Predigten gegen die Irrlehrer einzutreten. So soll nach Athanasios der Mönchsvater Antonius eigens nach Alexandria gereist sein, um dort öffentlich gegen den Arianismus aufzutreten (Vita Antonii, cap. 69). Berühmte Wüstenväter wie Antonius der Große oder Symeon der Stylit zogen große Menschenmengen an, sammelten Schülerkreise um sich und übten erheblichen theologischen und politischen Einfluss aus. Besonders die Ostkirchen sollten Mönche als Missionare entsenden, z. B. nach China⁶ oder Äthiopien⁷. Trotz solcher Übergänge zwischen pastoralem und kontemplativem Charisma war die grundsätzliche Trennung zwischen Mönch und Priester deutlich bewusst.⁸

Auch im Leben Benedikts aus der Feder Gregors des Großen wird geschildert, wie Benedikt zuerst als Einsiedler in Effide die örtlichen Hirten bekehrt (Dial. II 1,8) und wie später in Montecassino er selbst und seine Mönche in der Umgebung mis-

2 Hans Küng bestreitet in *Christ sein* (München 2004, 187-191), dass die Botschaft Jesu Ansatzpunkte für »eremitische oder klösterliche Züge« trägt, die er mit asketischen »Leistungen« wie Armut, Zölibat, Fasten oder Selbstverleugnung gleichsetzt. Die frühe Kirche und das Mönchtum mit seinem Entwurf des *bios angelikos* sieht das anders, auch wenn man das als rein historische Spielart des Christentums werten mag.

3 Monumentale Überblicke der frühchristlichen monastischen Tradition bietet für das lateinische Mönchtum Adalbert DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie: Le monachisme latin, 12 Bände, Paris 1991-2008, bzw. für das griechische Mönchtum DERS., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Deuxième partie: Le monachisme grec (Studia Anselmiana 165-167), 3 Bände, St. Ottilien 2015. Letzteres postumes Werk ist unvollendet und bricht im

8. Jahrhundert ab. Weniger umfassend, aber hilfreich dank vieler Originalzitate: García M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina*. Ensayo histórico, 10 Bände, Zamora 1991-1997, v.a. Band 1.

4 Die spätantike Regelliteratur wurde in Klöstern gesammelt, wobei vor allem der *Codex Regularum* des Benedikt von Aniane überlebte. Vgl. zum literarischen Genus der Regelsammlungen Pius ENGELBERT, *Der Codex Regularum des Benedikt von Aniane*. Faksimile der Handschrift Clm 28118 der Bayerischen Staatsbibliothek München, St. Ottilien 2016, 17-24.

5 Beispielsweise Bonifaz MILLER, *Weisung der Väter*. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Trier 2009, Nr. 10, 49, 116, 281, 342 usw.

sionieren (II 8, 11; 19,1). Die Verbindung von Mönchtum und Mission verdichtete sich im keltischen Mönchtum, das in Irland und im nördlichen Britannien eine Mönchskirche mit Jurisdiktionsgewalt errichtete.⁹ Eine ähnliche Verbindung monastischer und kirchlicher Strukturen entstand in England, das seit Ende des 6. Jahrhunderts von römischen Mönchen unter Augustinus von Canterbury missioniert wurde. Dank der asketischen Übung der *peregrinatio pro Christo* verließen zahlreiche Mönche Irlands und Englands ihre Heimat und missionierten teilweise als Wandermönche im nordeuropäischen Raum, wodurch sie entscheidend zur Christianisierung Europas beitrugen. Als geistlicher Hintergrund der *peregrinatio* wird in der Mönchsliteratur gern die Gestalt des Abraham herangezogen, dessen Auszug aus der Heimat vom südgaliläischen Mönch Johannes Cassian (ca. 360-ca. 435) als dreifache Absage gedeutet wird: Verlassen des »Landes« als Verzicht auf Karriere, Verlassen der »Verwandtschaft« als Verzicht auf (schlechte) Gewohnheiten, Verlassen des »Hauses des Vaters« als innere Entweltlichung (Coll. III,6).¹⁰ Mit dem asketischen Motiv der *peregrinatio* verband sich auch die Sorge um das Seelenheil der Ungetauften. Als Konsequenz der von Mönchen ausgehenden Kirchen-

bildung durchdrangen sich monastische und diözesane Strukturen: So gründete bzw. reorganisierte der angelsächsische Mönch Bonifatius-Winfried acht Diözesen in Thüringen, Mainfranken und Bayern mit Mönchen in Führungspositionen und besetzte selbst das Bistum Mainz. Eine Entflechtung von Klöstern und Diözesen fand gegen Ende des frühen Mittelalters statt. Die Personalunion von Abt und Bischof wurde z.B. für Regensburg 972 und für Salzburg 987 aufgegeben. Dabei spielten wohl auch die cluniazensischen Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts eine Rolle, die mit ihrem Schwerpunkt auf dem Chordienst den Rückzug der kontemplativen Klöster aus der aktiven Seelsorge verstärkten.¹¹ Ein gewisses Nachwehen der territorialen Verantwortlichkeit von Klöstern blieben die Abbatae nullius.¹²

Auch wenn spätmittelalterliche Reformen und das Tridentinum Klausurgebunden und Chordienst vor allem bei den kontemplativen Frauenklöstern weiter ausgestalteten,¹³ war bei den Männerklöstern die Seelsorge im Umland bzw. inkorporierten Pfarreien allgemein üblich. Diese Tendenz wurde im Zuge der josephinischen Reformen des 18. Jahrhunderts noch verstärkt, als den Benediktinern und Zisterziensern der habsburgischen Lande

6 Vgl. Yves RAGUIN, China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions, in: Roman MALEK (ed.), The Chinese Face of Jesus Christ, vol. 1 (= MSMS L/1), St. Augustin 2001, 159-179.

7 Petros S. BERGA, What Happened to the Original Christian Unity in Ethiopia?, St. Ottilien 2006, 34-36.

8 Vgl. die Gegenüberstellung von Mönchtum und Priestertum bei Johannes Chrysostomus in »De sacerdotio« (verfasst ca. 390, PG 48,683-692), wo die beiden Stände recht ausgewogen verglichen werden und dem Priester die größere Verantwortung zugesprochen wird, da er auch für das Heil anderer verantwortlich ist, der Mönch jedoch dank seiner Zurückgezogenheit einen zuverlässigeren Weg zum Heil beschreibe.

9 Zur frühmittelalterlichen Missionstätigkeit der Mönche vgl. den Überblick bei Friedrich PRINZ, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas, München 1980, 46-58.

10 Zur monastischen *peregrinatio* und der damit verbundenen Verflechtung von Bußübung und Wallfahrt vgl. nur Lexikon des Mittelalters VI, Sp. 1882f (Arnold ANGENENDT) mit weiterer Literatur.

11 Zur cluniazensischen Spiritualität vgl. Mariano DELL'OMO, Geschichte des abendländischen Mönchtums vom Mittelalter bis zur Gegenwart, St. Ottilien 2017, 173-183.

12 Zur Geschichte der Territorialabteien vgl. Cyrill SCHÄFER, Territorialabteien als Ausgangspunkt der Benediktinermission, in: DERS./Godfrey SIEBER, Beständigkeit und Sendung. FS St. Ottilien 2003, St. Ottilien 2003, 403-426.

13 Zur rechtlichen Entwicklung der klösterlichen Klausur vgl. u. a. LThK 6, Sp. 118f.

umfangreiche Seelsorgetätigkeiten aufgezungen wurden. Das ausgesprochen erfolgreiche pastorale Wirken dieser Klöster verstärkte die Bereitschaft für eine Einpflanzung des Benediktinertums im Ausland, vor allem als im 19. Jahrhundert die Missionsbegeisterung – sei es in Form von Auslandsseelsorge für Auswanderer, sei es in Gestalt der »Heidenmission« – zunehmend die kontemplativen Orden erreichte.

Für die Benediktiner bildete der Auftakt die Einsetzung englischer Mönche als Missionsbischöfe in den englischen Kolonien, vor allem in Australien: 1818 wurde John-Bede Slater (1774-1832), Mönch von Ampleforth, zum Apostolischen Vikar des Kaps der Guten Hoffnung ernannt. 1834 folgte John Bede Polding (1794-1877) von Downside, der 1842 Erzbischof von Sidney wurde. In nostalgischer Mittelalterbegeisterung versuchte er vergeblich, seiner Diözese benediktinische Strukturen aufzuprägen. Sein Nachfolger wurde 1877 ein Mönch von Belmont Abbey, William Bede Vaughan (1834-1883). Mit dieser englischen Pioniertätigkeit stand eine Reihe benediktinischer Missionsinitiativen anderer Nationen in Austausch: die beiden spanischen Benediktiner José Benito Serra (1810-1886) und Rosendo Salvado (1814-1900) begründeten seit 1846 an der australischen Westküste bei Perth die Aboriginesmission. Kompetenzstreitigkeiten mit dem Ortsbischof führten 1867 zur Erhebung des Missionsklosters New Norcia zu einer selbstständigen Territorialabtei bzw. Apostolischen Präfektur.¹⁴ Die italienischen Silvestriner – ein benediktinischer Zweigorden – missionierten seit 1849 im

südlichen Sri Lanka (Apostolisches Vikariat von Ceylon).¹⁵ Gleichzeitig versuchten die italienischen Benediktiner unter Abt Pietro Casaretto (1810-1878) eine Mission im heutigen Bangladesh aufzubauen, mussten aber mangels ausgebildeter Kräfte das Apostolische Vikariat Ostbengalen 1890 an den Heiligen Stuhl zurückgeben. Immerhin führten die Bemühungen Casarettos zur Bildung einer eigenen benediktinischen Kongregation, der Kongregation von Subiaco (1872 offiziell errichtet), der sich nach und nach viele missionarisch motivierte Klostersgemeinschaften anschlossen, vor allem die Klöster Montserrat (Spanien) und La-Pierre-qui-Vire (Frankreich), die eine Vielzahl von Auslandsgründungen vornahmen. Die beiden nordamerikanischen Benediktinerkongregationen – die Amerikanisch-Cassinische und die Schweizer-Amerikanische Kongregation – wurden zunächst vor allem für die Auslandsseelsorge unter Auswanderern bzw. als Fluchtort vor den europäischen Kirchenverfolgungen errichtet, engagierten sich dann aber auch in der Indianermission (Collegetville bei den Ojibwa-Indianern der Red Lake Reservation, Abt Martin Marty seit 1879 Apostolischer Vikar von Dakota bei den Sioux).¹⁶ In der südamerikanischen Indianermission, nämlich in der Diözese von Rio Branco waren die brasilianischen Benediktiner seit 1907 tätig, nachdem Dom Gérald van Caloen (1853-1932) als Abt von São Bento in Rio de Janeiro vom Heiligen Stuhl ein Missionsgebiet erbeten hatte.¹⁷ Unter dem Einfluss von Dom Gérald van Caloen übernahm die von ihm gegründete belgische Abtei Sint Andries/Brugge im Jahr 1910 das Missions-

¹⁴ Dazu Josep MASSOT I MUNTANER, *La experiencia monástica de la provincia española frente al problema misionero: el caso de Nueva Nursia*, in: *Studia Monastica* 54 (2012) 95-113 mit weiterer Literatur.

¹⁵ Dazu Bede BARCATT, *The Missionary Vision of Bishop Giuseppe Bravi, O.S.B.* (1845-1860), in: Cyrill SCHÄFER (Hg.), *Missionary Monks. A Study and Source Book*, St. Ottilien 2016, 74-117 mit weiterer Literatur.

¹⁶ Quellennah und recht kritisch zum missionarischen Wirken der Schweizer Mönche unter den Sioux: Manuel MENRATH, *Mission Sitting Bull. Die Geschichte der katholischen Sioux*, Paderborn 2016.

gebiet von Katanga im südlichen Kongo mit Jean-Félix de Hemptinne OSB (1876-1958) als erstem Apostolischen Vikar.

Im Vergleich zu den benediktinischen Missionsinitiativen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren die Zweigorden der Zisterzienser und Trappisten weniger missionarisch aktiv, allerdings auch von den europäischen Klosterauflösungen im Gefolge der Französischen Revolution personell weit stärker betroffen. Die Trappisten hatten schon seit den ersten Vertreibungen gegen Ende des 18. Jahrhunderts Gründungsversuche in Russland und den USA unternommen und internationalisierten sich dann schnell mit Klöstern in China (1883) oder Japan (1897). Die seelsorgerische Tätigkeit war dabei eher zurückgenommen mit Ausnahme der organisierten Missionstätigkeit der südafrikanischen Trappisten von Mariannhill, die 1892 freilich zur Absetzung des Abtes Franz Pfanner (1825-1909) und schließlich zur Herauslösung der missionarisch tätigen Mönche aus dem Trappistenorden führte (seit 1936: Congregation of Mariannhill Missionaries, CMM). Der visitierende Abt Franz Strunk fasste seine Vorbehalte gegenüber den missionarisch tätigen Mitbrüdern mit den Worten zusammen: »Unsere Devise muss sein: Ora et labora, nicht labora et ora.«¹⁸ Im zisterziensischen Bereich ist vor allem der Einsatz des österreichischen Stiftes Schlierbach in Brasilien zu nennen, der 1938 begann und weiter andauert. Stift Schlierbach wurde dabei stark beeinflusst von den Missionsaktivitäten der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, die zu dieser Zeit in die benediktinische Welt auszustrahlen begann.

Die bislang letzte gegründete Territorialabtei Claraval in Brasilien wurde 1968 vom Heiligen Stuhl an die italienische Zisterzienserkongregation von Casamari übertragen, allerdings schon 2002 wieder aufgelöst.

Der Heilige Stuhl förderte das missionarische Engagement der kontemplativen Orden neben der Übertragung von Missionsaufgaben und -gebieten auch durch rechtliche Erleichterungen, die vor allem die Frauen betrafen: Die Apostolische Konstitution *Conditae a Christo* vom 8. Dezember 1900¹⁹ gestattete karitativ ausgerichteten Frauenkongregationen, die nicht den strengen Klausurvorschriften folgten, die Zugehörigkeit zu kontemplativen Orden, führte also neben den Nonnen auch Schwestern in die benediktinischen Orden ein. Das ermöglichte einer Reihe Schwesternkongregationen kirchenrechtlich erst den Missionseinsatz als Benediktinerinnen, z. B. den Missions-Benediktinerinnen von Tutzing, den Missions-Benediktinerinnen von Ottock, den Schwestern von St. Alban oder den Olivetanerinnen von Cham-Busan. Eine weitere Förderung des missionarischen Engagements der kontemplativen Orden erfolgte durch die Enzyklika *Rerum Ecclesiae* vom 28. Februar 1926,²⁰ worin Papst Pius XI. alle Diözesen in Missionsländern einlud, das kontemplative Ordensleben einzuführen. Zur Begründung heißt es, dass die Präsenz kontemplativer Klöster zu einer schnelleren Verbreitung des Glaubens beitragen könnte, insbesondere in asiatischen Ländern mit monastischer Tradition (Nr. 28). Tatsächlich kam es daraufhin innerhalb der jungen Kirchen

17 Zur noch nicht ausreichend erforschten Biographie von Gérard van Caloen vgl. Bernard-Marie VAN CALOEN, Gérard van Caloen, O.S.B. – Monk, Abbot, Bishop, in: SCHÄFER, *Missionary Monks* (Anm. 15), 225-243. Die Titularbischofswürde hinsichtlich des Missionsgebiets Rio Branco war verbunden mit der Erhebung des Klosters in Rio de Janeiro zur Territorialabtei.

18 Zur Anfangszeit von Mariannhill vgl. Godfrey SIEBER, »If no one goes, I will go« – Francis Pfanner, O.C.S.O. – Trappist and Missionary, in: SCHÄFER, *Missionary Monks* (Anm. 15), 245-257 mit weiterführender Literatur.

19 ASS XXXIII (1900-01) 341-347.

20 AAS XVIII (1926) 65-83.

zu einigen Klostergründungen, die vielfach bewusst kein aktives Apostolat ausübten, sondern durch stille Gebetspräsenz ausstrahlen wollten wie z. B. das chinesische Kloster Shishan (1929) durch die belgische Abtei Sint-Andries/Zevenkerken oder das japanische Kloster Tonogoaka (1934) durch die deutsche Erzabtei Beuron.

Im Zuge der Emanzipation der jungen Kirchen bzw. der konziliaren Neuaufbrüche wurde die Missionstätigkeit der kontemplativen Klöster wieder beschnitten bzw. neu ausgerichtet. Im Dekret *Perfectae caritatis* (28. Oktober 1965) des Konzils heißt es in Abschnitt 9 über das monastische Leben: »Erste Aufgabe der Mönche ist der demütige und zugleich hohe Dienst vor der göttlichen Majestät innerhalb des klösterlichen Bereiches, sei es, dass sie sich in einem verborgenen Leben ganz der Gottesverehrung weihen, sei es, dass sie einige apostolische Arbeiten oder Werke der Nächstenliebe rechtmäßig übernommen haben.« Die etwas seltsame Formulierung, bei der vorrangig das Leben in der Klausur hervorgehoben wird und die Formen aktiven Apostolats nachgeschoben bzw. durch das Wort »legitime« als Sonderfall eingeschränkt werden, zeigt bereits, dass ein Rückzug der Kontemplativen aus der Seelsorge als wünschenswert angesehen wurde. Dieser Rückzug wurde expressis verbis in dem Motu Proprio *Catholica Ecclesia* (23. Oktober 1976) festgelegt, wonach Territorialabteien aufzulösen seien und Äbten möglichst keine Bischofsweihe mehr erteilt werden sollte. Das Motu Proprio stützt sich auf den Auftrag des Konzils, dass die jeweiligen

Charismen der Mönchsorden und der Diözesen klarer gelebt und getrennt werden. Dabei unterstreicht es auch in einer historischen Würdigung, dass insbesondere die benediktinische Ordensfamilie eine »außerordentliche Nützlichkeit für das Wohl der Menschen und eine große Beharrlichkeit« (miram in hominum utilitatem agendi petiendique vim) entwickelt habe. Etwas verklausuliert kann man darin die Anerkennung finden, dass unter anderen Zeitumständen aktivere Formen benediktinischer Mission ihre Berechtigung hatten, aber jetzt eben nicht mehr. Die Aufforderung zu einer mehr kontemplativen Form der Seelsorge betraf vor allem die Missionsbenediktiner, da gerade dort die Territorialabtei als ideale Verbindung zwischen monastischem Leben und missionarischem Auftrag angesehen worden war.²¹

2 Mönchtum und Mission bei den Missionsbenediktinern

Etwas süffisant heißt es in einer neueren Geschichte des Benediktinerordens über die Missionsbenediktiner: »Ein Defizit innerhalb der Kongregation war eine umfassende Reflexion über die Beziehung zwischen Mönchtum und Mission.«²² Die Feststellung ist nicht unberechtigt: Der Kongregationsgründer P. Andreas Amrhein (1844-1927) verließ 1883 die Beuroner Kongregation, weil ihm dort aufgrund ihrer Solesmenser Prägung eine Missionstätigkeit verwehrt wurde.²³ Der Grundsatz »monachus in choro« war ihm bestens vertraut und

²¹ Dazu SCHÄFER, Territorialabteien (Anm. 12), 403-426.

²² DELL'OMO, Geschichte des abendländischen Mönchtums (Anm. 11), 564f.

²³ Zum Ablösungsprozess des Kongregationsgründers von der Beuroner Kongregation aufgrund der Missionsfrage geben seine eigenen Aussagen Auskunft, z. B. die Autobiographien in Cyrill SCHÄFER (ed.), Der Gründer. Schriften von P. Andreas Amrhein OSB (1844-1927), St. Ottilien 2006, 13-226; und sein umfangreicher Briefwechsel mit seinen Vorgesetzten in: Matilda HANDL/Cyrrill SCHÄFER (Hg.), Der Gründer. Briefe von P. Andreas Amrhein OSB, St. Ottilien 2010.

damit eigentlich auch die Notwendigkeit einer theologischen Rechtfertigung eines Missionseinsatzes seitens der Kontemplativen bzw. einer Verhältnisbestimmung von *actio* und *contemplatio*, die sich als menschliche Grundoptionen besonders im griechischen Denken ausschlossen.²⁴ Vor dem Hintergrund einer klassisch geprägten theologischen Bildung musste ein Konzept wie »Missions-Benediktiner« als begrifflich widersprüchlich oder zumindest ausgesprochen erklärungsbedürftig erscheinen.

Amrhein selbst thematisiert diese Frage nur recht sparsam und argumentiert – entsprechend einem eher intuitiven Denken – mehr historisch und pragmatisch.²⁵ Historisch verweist er auf die reiche missionsgeschichtliche Vergangenheit des Ordens, d. h. die Geschichte widerlege bereits, dass kontemplative Orden kein aktives Apostolat ausüben könnten, bzw. belege, dass diesen vielmehr ein erhebliches missionarisches Potential innewohne; pragmatisch hebt er die vielseitig kulturschaffende Seite der benediktinischen Ordenstradition hervor: Benediktinisches Leben ist von seinem frühchristlichen Ursprung her eine Laienbewegung, d. h. seine »missionarische« Ausstrahlung liegt in der christlichen Verwandlung des Alltags, in welcher die priesterlich vermittelte Taufgnade erst Wurzeln schlagen kann: »Wie zahlreich und verschieden sind die Dienstleistungen, womit Laien das Verdienst von Missionären erwerben können! Es ist somit ein großer Irrtum, wenn man glaubt, dass alle, welche an der Rettung der Milliarde Heiden auf Erden arbeiten,

mit der priesterlichen Würde bekleidet sein müssen.«²⁶ Von größter Bedeutung ist für Amrhein auch der fundamental gemeinschaftliche Aspekt der benediktinischen Missionsarbeit: »Stirbt einer, so sind andere da, die Lücke sofort auszufüllen. Jeder findet in der Gesamtheit Kraft und Halt, Rat und Trost.«²⁷ In der Gretchenfrage – dem Verhältnis von Mission und Mönchtum – bekennt er sich zu einem komplementären Modell: »Der Missionsberuf darf nicht den Ordensberuf schädigen oder gar aufheben. Denn der treuerfüllte Ordensberuf hebt, stärkt und begnadet den Missionsberuf.«²⁸ Nach diesem Konzept muss zwar nicht jeder Missionar gleich ein brauchbarer Mönch sein, aber jeder »echte« Mönch sollte von seiner spirituellen Grundlegung her auch die Veranlagung zum Missionar besitzen. Mit anderen Worten: Aktion und Kontemplation ergänzen sich und finden ihre Erfüllung in einer ausgewogenen Hinordnung zum anderen Bereich. Unverkennbar harmonisiert Amrhein hierbei das spannungsgeladene Verhältnis zwischen zwei menschlichen Grundhaltungen, wobei er offensichtlich auch von apologetischen Überlegungen geleitet wird. In Wirklichkeit gab und gibt es nämlich in Klöstern durchaus zahlreiche Konflikte zwischen dem Engagement für Seelsorge und der Sorge um die Trennung von der Welt, was auch Amrhein oft genug erfahren musste. Realistischer verfahren im Vergleich dazu Konzeptionen des frühen Mönchtums, die bei ihrer Deutung des Binoms gerne von der lukanischen Erzählung über den Aufenthalt des Herrn

²⁴ Dazu STEWART, *False Alternatives* (Anm. 1), 19.

²⁵ Zur Argumentationsstrategie Amrheins vgl. Cyrill SCHÄFER, *Father Andreas Amrhein and the Foundation of the Missionary Benedictines*, in: DERS., *Missionary Monks* (Anm. 15), 176–179.

²⁶ Andreas AMRHEIN, *Der Laienbruder als Heidenmissionär* (Anm. 23), 303. In späterer Zeit hat Amrhein die Bedeutung der Laienmission erheblich zurückgenommen bzw. andere Aspekte der Missionsarbeit unterstrichen, vgl. ebd. 462f.

²⁷ Ebd. 455.

²⁸ Ebd. 454.

im Hause von Maria und Martha ausgehen:²⁹ So deutet Johannes Cassian (Coll. 1,8,3) den Gegensatz zwischen den Schwestern so, dass Maria einen eschatologischen Menschentyp repräsentiert, der in der Schau des einen Gottes eine im irdischen Bereich zwar erstrebenswerte, aber kaum erreichbare Stufe der Vollkommenheit verkörpert, und Martha mit ihrer Hinwendung zu karitativer Nächstenliebe den christlichen Normalfall. Er versteht damit Aktion und Kontemplation als Pole, zwischen denen sich das Leben des Mönchs und letztlich jedes Christen bewegt, ohne je ganz zur Ruhe zu kommen. Die vollkommene Kontemplation ist erst in einem anderen Leben erreichbar, die Zuwendung zum Nächsten ist in diesem Leben die vorrangige Pflicht, findet aber ihre heilsame Relativierung im Bewusstsein, dass die Sorge um das Viele letztlich der Schau des Einen weichen wird.

Ganz in der Spur Amrheins blieb auch sein Nachfolger Erzabt Norbert Weber (1870-1953) in seinem missionsbenediktinischen Grundsatzprogramm *Euntes in mundum universum*. Er entwickelt wie der Kongregationsgründer ein Konzept der Evangelisierung durch Kultivierung, das durch die Fähigkeit des Ordens zur Anpassung an verschiedenste Kulturräume begünstigt wird: »Das Benediktinertum mit seinen Prinzipien [...] ist wie geschaffen für die Missionstätigkeit unter den Heiden.«³⁰ Dabei geht er gleichfalls von einer Komplementarität der »Doppelwurzel« Mis-

sion und Mönchtum aus: »Je mehr wir diese Prinzipien des Benediktinerordens nicht nur hochhalten und wertschätzen, sondern auch in der Praxis durchführen, um so mehr wird das Missionswerk unterstützt und gestützt.«³¹ Wie Amrhein ist ihm auch die Rolle der Gemeinschaft im missionarischen Einsatz ein besonderes Anliegen. Das »Familienprinzip«³² der Klostergemeinschaften habe im Gegensatz zur Einzelexistenz des Pfarrers eine enorme missionarische Ausstrahlung und sei sogar der Wortverkündigung überlegen, da es als gelebtes Christentum unmittelbar einsichtig sei: »Das Zusammenleben, Zusammenhalten, Zusammenarbeiten, das gemeinsame Gebet, die gegenseitige Unterstützung, das allseitige Interesse jedes Einzelnen für den Anderen und für das Ganze, der Gehorsam, Zucht und Ordnung, all das redet eine beredete Sprache, die zum Herz der Christen spricht.«³³

Auf der Grundlage solcher Positionsbestimmungen gingen auch die Konstitutionen der Missionsbenediktiner³⁴ jeweils von einer harmonischen Ergänzung des missionarischen und monastischen Lebens aus. Amrhein selbst hält in den ersten Konstitutionen von 1886 fest: »Es gibt keinen besseren Prüfstein des Missionsberufes als die vollkommene Einhaltung der Vorschrift: ›In allem sollen alle der Regel als Meisterin folgen‹.«³⁵ Die Forderung nach monastischer Disziplin in den Missionsgebieten führte jedoch zu heftigen

29 Das Folgende nach STEWART, False Alternatives (Anm.1), 20-22.

30 Norbert WEBER, *Euntes in mundum universum*, St. Ottilien 1907, 9.

31 Ebd.

32 Den Begriff des »Familienprinzips« übernahm Weber aus der benediktinischen Grundsatzschrift von Maurus WOLTER, *Praecipua Ordinis monastici elementa*, Brügge 1880, Erstes Element (Das Leben in der klösterlichen Gemeinschaft), der es seinerseits von Dom Prosper Guéranger übernommen hatte.

33 WEBER, *Euntes in mundum universum* (Anm. 30), 88.

34 Die überwiegend nur handschriftlich oder im Privatdruck editierten Konstitutionsausgaben sind gesammelt im Kongregationsarchiv St. Ottilien unter K.1.1. Einen Überblick über die Konstitutionsentwicklung der Missionsbenediktiner bietet Godfrey SIEBER, *The Benedictine Congregation of St. Ottilien*, St. Ottilien 1992, 185-192. Etwas problematisch ist dabei die Durchnummerierung der Konstitutionen auf acht Fassungen, da es im Grunde nur zwei grundlegend unterschiedliche Redaktionen gibt, nämlich die immer wieder überarbeitete Version von 1897 und die gleichfalls immer wieder umformulierte Fassung von 1971. Die überarbeitete zweite Auflage der Kongregationsgeschichte von 2016 verzichtet

Widerständen der betroffenen Missionare, da sich Gemeinschaftsleben, Klausurvorschriften und Chordisziplin als hinderlich für eine dynamische Seelsorge erwiesen.³⁶ Als Kompromiss führten die überarbeiteten Konstitutionen von 1897 einen sogenannten »Appendix« ein, der für Benediktiner im Missionseinsatz einen beträchtlichen Entscheidungsspielraum ließ und lediglich auf die Einhaltung von Grundsätzen drang: »Auch die Missionäre, die in Zellen³⁷ wohnen, sollen bedacht sein, die Grundregeln des klösterlichen Lebens, wie sie in der hl. Regel und den Konstitutionen niedergelegt sind, zur Durchführung zu bringen« (Appendix VIII 4). Der Neuentwurf der Konstitutionen von 1913 hielt sich mit Modifizierungen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Er vertritt gleichfalls ein harmonisierendes Verhältnis von Mönchtum und Mission,³⁸ wobei manche energischen Einforderungen schon ahnen lassen, wie konfliktrichtig die Kombination gelegentlich war: »Alle unsere Mitglieder in der Mission müssen sich jederzeit bewusst sein, dass sie das Recht verloren haben, an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten, sobald sie das Benediktinerium verleugnen oder ablegen« (2. Kap., 2. Erklärung). Eine interessante begriffliche Schärfung bringt die Überarbeitung von 1921 (infolge des neuen CIC/1917), indem sie nun im 1. Kap., 1. Erklärung, die (monastische) Selbstheiligung als inneres und die Mission als äußeres Ziel betrachtet. Da hier wohl die scholastische Distinktion

von Wirk- und Zweckursache Pate stand, scheint die klösterliche Selbstheiligung als Motivation bzw. Wirkursache gerade durch den Zweck der Kongregation, also die Mission, gefördert zu werden.

Eine komplette Neufassung brachten die nachkonziliaren Konstitutionen, wobei die Erstfassung von 1971 in ihren Formulierungen noch recht unsicher wirkt. Bemerkenswert ist die Hervorhebung der brüderlichen Gemeinschaft als eigentlicher Sitz sowohl des benediktinischen als auch des missionarischen Charismas (Nr. 5). Weit ausgereifter präsentieren sich die Konstitutionen von 1984, die erstmals die Parallelität von missionarischer und monastischer Berufung als Spannung thematisieren, wobei auch wieder die bewährte Formel gegenseitiger Ergänzung herangezogen wird: »Als Missionsbenediktiner erfahren wir die Gleichzeitigkeit von monastischer und missionarischer Berufung als eine Spannung, die uns herausfordert, uns immer neu um eine fruchtbare Synthese zu bemühen. Das wird uns nur gelingen, wenn unser ganzes Ordensleben von missionarischem Geist durchdrungen und unser missionarisches Wirken von monastischem Geist geprägt ist« (Präambel 5). Diese Formulierung überdauerte auch die Überarbeitungen der folgenden Jahrzehnte³⁹ und bildet weiterhin innerhalb der Konstitutionen den Ausgangspunkt der Überlegungen, wie das komplexe Zusammenwirken von monastischem und

auch auf den systematischen Überblick und berichtet mehr ereignisgeschichtlich über die rechtlichen Entwicklungen.

35 § 1 der Konstitutionen der St. Benediktus-Missionsgenossenschaft, in: SCHÄFER, Der Gründer. Schriften (Anm. 23), 379.

36 Zum Konflikt um die benediktinische Prägung, der nach der Resignation Amrheins eskalierte, vgl. Frumentius RENNER, Der fünfarmige Leuchter, Bd. 1: Gründung und Grundlegung der Kongregation von St. Ottilien, St. Ottilien 1971, 262–276, und mit einem Kompromiss endete, wonach der Mission weitgehende Freiheiten gegenüber klösterlichen Vorschriften eingeräumt wurden.

37 Mit Zellen sind unselbstständige Häuser (cellae) oder Missionsstationen gemeint.

38 Vgl. Konstitutionen von 1921, Nr. 4: »Die Missionäre unserer Kongregation, die in den Heidenländern arbeiten, (können) nur als Benediktiner ihrer Aufgabe sich hingeben.«

39 In den aktuellen Konstitutionen von 2012 ist es die Nr. 5 der Präambel. Einen erheblichen Einschnitt vollzogen die Konstitutionen von 1989, indem sie den bisherigen ersten Teil (»Declarationes«/»Erklärungen«) wegließen bzw. diesen spirituellen Teil auf eine Präambel verkürzten und es beim mehr rechtstechnischen zweiten Teil, den Statuten beließ.

missionarischem Charisma zu denken ist. Dass es weiterhin ein Problem ist, zeigt eine kürzliche Stellungnahme aus Tansania zu den letzten Konstitutionsänderungen: »This riddle of the marriage between monastic life and missionary work is impossible. Either one is missionary or a monastic. It is an either or situation.«⁴⁰

Diese Stellungnahme mag zunächst überraschen, da ja in der Nachkonzilszeit die Missionsbenediktiner ebenso wie die anderen Kontemplativen aufgrund der Wünsche des Konzils Missionsarbeit im größeren Stil den örtlichen Diözesen übergeben haben. Im Falle der Missionsbenediktiner bedeutete dies vor allem in Tansania die Auflösung der Territorialabteien Peramiho (1969) und Ndanda (1972) und im südafrikanischen Zululand den Wechsel von einem benediktinischen Bischof aus Europa zu einem einheimischen Amtsinhaber (1975). In Südkorea hatte die Abtei Waegwan nach dem Neubeginn im Gefolge des Koreakrieges 1955 sowieso nur noch eine Art Seelsorgevertrag mit der Diözese Daegu hinsichtlich des umliegenden Gebiets vereinbaren können. Die davon betroffenen Pfarreien wurden 1988 an die Diözese zurückgegeben.⁴¹ Soweit heute noch missionarische und seelsorgliche Tätigkeiten ausgeführt werden, die über den Klosterbereich hinausgehen, geschehen sie im Auftrag der örtlichen Diözesen. Aus der Sicht des 19. Jahrhunderts haben sich damit die Kontemplativen weitgehend aus der Mission zurückgezogen, da sie nun nicht mehr eigenverantwortlich und unter benediktinischen Vorzeichen Seelsorge betreiben, sondern als Dienstleister der Diözesen und entsprechend

deren Vorgaben. Dennoch sind dadurch missionarische Beiträge der Klöster nicht entbehrlich geworden, sondern finden unter anderen Vorzeichen statt, wie das Konzil im Missionsdekret unterstreicht: »Das beschauliche Leben gehört zur vollen Gegenwart der Kirche und muss deshalb überall bei den jungen Kirchen Eingang finden« (AG 18). Im Ergebnis hat der vom Konzil angestoßene Rückzug aus der aktiven Pastoralarbeit Klärungen hinsichtlich des Gründungscharismas gebracht: Statt herausragender Pioniergestalten steht nun wieder mehr die Gemeinschaft im Vordergrund, statt der örtlichen Zerstreuung über viele kleine benediktinische Wirkzentren kommt die ganze Energie einem Hauptstandort zugute, das monastische Charisma steht im Mittelpunkt und entfaltet dadurch auch eine »missionarische« Ausstrahlung, nämlich durch das lebendige Zeugnis einer christlichen Gemeinschaft und die spirituelle Verdichtung, die von einer ernsthaften Gebetsgemeinschaft ausgeht. Gerade der lebendig-dynamische Charakter solcher Gemeinschaften macht sie zu Experimentierfeldern in noch nicht ausgeloteten kirchlichen Randzonen und übersetzt »Mission« in heutige Lebenswelten. Die gegenwärtigen Konstitutionen (2012) der Missionsbenediktiner sehen daher als zeitgemäße Form der *missio ad gentes* die »Einpflanzung und Entfaltung des benediktinischen Mönchtums in den jungen Kirchen« (Präambel Nr. 4), wobei die Zusammenarbeit mit den und der Diözesen für die Ortskirchen unterstrichen wird.

3 Fazit

Auch wenn die Frage nach dem Verhältnis von Mönchtum und Mission zunächst nur einen Teil der benediktinischen Welt zu betreffen scheint, ist das zugrundeliegende Problem allen kontemplativen Gemeinschaften wohl bekannt: Wie weit darf sich ein Kloster der Welt öffnen,

⁴⁰ So P. Tuzinde MGASSA (Tanzania) in *Lumen Caecis* 66, February 2018, 42f. In der Stellungnahme wird auch die Formulierung als kolonialistisch eingestuft, dass sich die Kongregation für Völker und Kirchen »in need« einsetzen will: Entscheidend sei die Bekundung von Solidarität, nicht die Verteilung von Almosen und das Hinabdrücken in Abhängigkeit.

⁴¹ Überblick dazu in SCHÄFER, *Territorialabteien* (Anm. 12), 408.

also sein Licht leuchten lassen, und wo beginnt die Klausur, also der Innenraum des Gemeinschaftslebens? Wie weit darf Gästen Zugang zur Klausur eingeräumt werden? Wie weit darf sich ein Kloster in die diözesane Seelsorge oder bei pastoralen Angeboten einbringen und wo muss es seelsorgliche Anfragen ablehnen? Sogar die alte Streitfrage, ob kontemplative Klöster in Städten gegründet werden dürfen oder nur als Landklöster authentisch sind, hat hier ihre Ursache.

Auf der Grundlage der bisherigen Darlegungen sollen einige allgemeine Thesen zum Verhältnis von Mission und Mönchtum vorgestellt werden, welche auch in den praktischen Umgang mit diesem Fragenkomplex hineinführen möchten:

a Als Teil der Gesamtkirche haben auch die kontemplativen Orden auf ihre Weise teil am missionarischen Auftrag der Kirche (vgl. AG 40).

b Die geschichtliche Entwicklung zeigt dabei, dass das Gleichgewicht zwischen Mönchtum und Mission selten harmonisch, sondern eher von Spannung geprägt ist: Sowohl das Verständnis von Mission als auch das von Mönchtum und damit auch die Lebensform und Ausstrahlung klösterlicher Gemeinschaften ist in ständiger Entwicklung begriffen.

c Die jeweils gefundenen Lösungen sind lediglich Kompromisse, die aufgekündigt werden können oder die unter anderen Umständen ihre Gültigkeit verlieren. Anerkannte Formen gelebten Mönchtums, z. B. pastorales Engagement in Pfarreien und Schulen, oder die gegenteilige Erscheinung, nämlich die komplette Ablehnung eines aktiven Apostolats und der Rückzug in strenge Klausur, werden unter geänderten Rahmenbedingungen fragwürdig.

d Dynamische Faktoren sind unter anderem die historische Situation, die kulturelle und kirchliche Prägung der Gesellschaft, das soziale Umfeld des Klosters, die personelle Zusammensetzung einer Gemeinschaft und manchmal sogar

charismatische Mönchsgestalten, die bei einem Kloster zu einem Kurswechsel im Verhältnis von Mönchtum und missionarisch-pastoralem Engagement führen können.

e Der Versuch, eine bewährte Lösung für alle Zeiten festzuschreiben, ist langfristig zum Scheitern verurteilt und das Beharren darauf kann zur Ursache für Niedergang werden.

f Konflikte über das richtige Verhältnis von Mönchtum und Mission sind unvermeidbarer Teil klösterlichen Lebens und ermöglichen fruchtbare Neuorientierungen.

g Sobald sich die Anzeichen mehren, dass ein aktueller Kompromiss von einem gewissen Teil der Gemeinschaft hinterfragt wird, kommt die Richtlinie der Benediktusregel zum Tragen: »Sooft etwas Wichtiges im Kloster zu behandeln ist, soll der Abt die ganze Gemeinschaft zusammenrufen« (RB 3,1).

h Aufgrund des dynamischen Verhältnisses von Mission und Mönchtum ist es oft besser, Fragen zu stellen, als Antworten zu präsentieren, Konflikte anzusprechen, anstatt Harmonie vorzuspiegeln, und sich mit Vorläufigem zu begnügen, anstatt Endgültiges anzustreben. ♦

Universale Geschwisterlichkeit

Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen

von Niklaus Kuster OFMCap

Franz von Assisi:
weltweite fraternitas

Als Franziskus mit ersten Gefährten vor Innozenz III. trat, eröffneten sich überraschende Horizonte. Es waren lauter theologische Laien, die sich im Mai 1209 zum Papst begaben.¹ Monate zuvor waren die ersten acht Brüder in Assisi zu einer symbolreichen Mission aufgebrochen: Je zwei zogen nach Norden, Süden, Osten und Westen. Die Historikerin Chiara Frugoni erkennt in dieser frühen Aktion eine klare Inspiration.² Franziskus hatte seine Berufung in der Sendung der Apostel erkannt, die in Galiläa Frieden in Häuser und Dörfer bringen, Ausgeschlossene in die Gesellschaft zurückführen und das Evangelium in die Alltagswelt der Menschen tragen sollten (Mt 10). Als sich ihm im April

1208 erste Gefährten anschlossen, weitete sich seine Berufung zur *vita evangelica et apostolica* durch Befragen des Evangeliums auf diese aus. Die Mission der ersten acht öffnete den Horizont über Mittelitalien hinaus, wiewohl die Wanderungen zunächst überschaubar blieben. Frugoni vermutet zu Recht, dass Franziskus und seine Brüder nun die galiläische Jüngersendung Jesu »durch Dörfer und Städte« mit der österlichen Aussendung der Apostel »bis an die Enden der Erde« verbanden: Die Gute Nachricht soll mit wachen Augen, freien Händen und mutigen Füßen weltweit verbreitet werden. Tatsächlich fassten die Minderbrüder 1217 über Italien hinaus Fuß, errichteten Provinzen in Europa und waren mit ersten Equipen vom Atlantik bis Syrien präsent. Menschen aller sozialen Schichten und verschiedener Nationen lernten dabei, eine einzige *fraternitas* zu sein: Das Jesuswort »Nennt niemanden auf Erden Vater, denn ihr seid Geschwister«, verband sich mit der Erfahrung, dass Zuwendung und Sorge des »Vaters im Himmel« keine Grenzen kennen.³

Berührende Begegnung mit dem Islam:
interreligiöses Lernen

Indem Innozenz III. 1209 Franziskus und seinen Gefährten die lebenspraktische

1 Diesen Weg nach Rom und seinen Erfolg untersuchte kritisch die Tagung: Francesco a Roma dal Signor Papa, Atti del VI Convegno storico di Greccio, hg. von Alvaro CACCIOTTI – Maria MELLI, Milano 2008; umfassender: Maria Pia ALBERZONI, Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana, Milano 2015.

2 Chiara FRUGONI, Francesco e le terre dei non cristiani, Milano 2012, 55–63.

3 Zur »Novitas franciscana«: André VAUCHEZ, Francesco »homo novus«, in Storia della Spiritualità Franciscana. 1, secoli XIII–XVI, hg. von Marco BARTOLI / Wiesław BLOCK – Alessandro MASTROMATTEO, Bologna 2017, 23–36.

4 Zum epochalen Schritt: Rolf ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner

Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), Freiburg/Basel/Wien 1974; Duane V. LAPSANSKI, Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum, Paderborn/München 1974.

5 Franziskus' Leben und die franziskanische Geschichte skizziert in deutscher Sprache: Inspirierte Freiheit. 800 Jahre Franziskus und seine Bewegung, hg. von Niklaus KUSTER / Thomas DIENBERG / Marianne JUNGBLUTH in Zusammenarbeit mit der Fachstelle Franziskanische Forschung FFF, Freiburg 2009, und biografisch neu: Dieter BERG, Franziskus von Assisi. Der sanfte Rebell, Ditzingen 2017.

Predigt *urbi et orbi* erlaubte, betrat er als oberster Hirte der Kirche Neuland. Erstmals durften Laien mit päpstlichem Segen die *vita apostolica* nach dem Beispiel der Jünger Jesu führen und das Evangelium verkünden.⁴ Dass die missionarische Gruppe zehn Jahre später eine *religio* von mehreren Tausend *fratres minores* bildete und Papst Honorius III. diese »apostolischen Männer« den Ortsbischöfen empfehlen konnte, bestätigt den Erfolg des Experiments.⁵ Franziskus stand 1219 mitten im Fünften Kreuzzug vor Muhammad al-Kāmil, Sultan der Ayyubiden, welche die islamische Welt von Libyen bis Jemen und Syrien beherrschten. Obwohl die Friedensmission politisch misslang und an der Kampfwut der Kreuzritter scheiterte, inspirierte sie Franziskus nachhaltig und mit ihm seine Bewegung.⁶ Zurück in Italien, schrieb der Ordensgründer Briefe »an alle Menschen« und regte an, dass jedes Volk nach dem Beispiel der Muslime in den Alltagsgeschäften innehalte und Gott lobe. Franziskus staunte über Gottesliebe außerhalb der Christenheit. Die Konsequenz daraus war nicht Konfrontation der Religionen, sondern interreligiöses Lernen. Das Angelusgebet der katholischen Kirche ist eine Frucht jener Rundschreiben des Poverello an die Menschheit.⁷ Die Schriften des Heiligen lassen weitere Früchte interreligiösen Lernens erkennen.

Das Wort Gottes soll mit derselben Ehrfurcht behandelt werden, wie Muslime sie zeigen: Wie jene den Koran nie auf die Erde legen, sollen auch Worte der Bibel nie achtlos auf der Erde landen. Beeindruckt von der Weisheit in den 99 Gottesnamen des Islam, dichtet Franziskus eigene Gebete, die Gott in vielen Namen preisen – und geht dabei sowohl über islamische wie über katholische Litaneien hinaus, indem er Gott auch mit 23 weiblichen Namen preist.⁸

Missionsstatut der Ordensregel: Anderen Religionen geschwisterlich begegnen

Die Franziskanerregel von 1221 enthält das erste Missionsstatut eines Ordens. Es skizziert zwei Wege, wie die Brüder unter Andersgläubigen leben sollten. Indem die Bruderschaft dieses neue Kapitel in der Pfingstversammlung approbiert, distanziert sie sich sowohl vom Kampf gegen Häretiker wie von Heiligen Kriegen und aggressiven Missionsmethoden. Den grundlegenden Weg, den Sendungsauftrag des Evangeliums zu erfüllen, sieht das Statut darin, (1.) von Gott inspiriert und geleitet, (2.) als Brüder gemeinsam zu Andersgläubigen zu gehen, (3.) friedfertig mit diesen zusammenzuleben, (4.) sich ihnen hilfreich zu erweisen, (5.) Streitigkeiten zu vermeiden und (6.) in

6 Mit Kongressbeiträgen zu Geschichte und Gegenwart: Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung (Religionsforum 10), hg. von Adrian HOLDEREGGER/Mariano DELGADO/Anton ROTZETTER, Stuttgart 2013.

7 Leonhard LEHMANN, Der Brief des hl. Franziskus an die Lenker der Völker. Aufbau und missionarische Anliegen, in: *Laurentianum* 25 (1984) 287–324; Niklaus KUSTER, Hoffnung für alle Menschen und Liebe zu jedem Geschöpf. Die universale Vision des Franz von Assisi, in: Petrus BSTEH/Brigitte PROKSCH (Hg.), Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen (Spiritualität im Dialog 3), Münster 2011, 146–170, 166–167.

8 Forschungsliteratur zur Ägyptenmission und ihren Früchten: Jan HOEBERICHTS, Feuerwandler. Franziskus und der Islam,

Kevelaer 2001; DERS., Franz von Assisi und seine Begegnung mit den Muslimen, in: BSTEH/PROKSCH, Das Charisma des Ursprungs (Anm. 7), 206–241; Pacifico STELLA, San Francesco e l'incontro con il sultano d'Egitto, in: *Antonianum* 80 (2005) 485–498; John TOLAN, Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam. Huit siècles d'interprétation, Paris 2007; engl. Saint Francis and the Sultan. The curious history of a Christian-Muslim Encounter, Oxford 2009; Francesco e il Sultano. Atti della giornata di studio, Biblioteca Francescana »Stanza delle Laudi«, Firenze, 25 settembre 2010, Firenze 2011, Sonderausgabe der Studi Francescani 108 (2011) 423–565; Leonhard LEHMANN, Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen, in: ZMR 92 (2008) 238–271.

Begegnungen die eigene Religion nicht zu verheimlichen. Der Kerntext lautet:⁹

»Daher soll jeder Bruder, der auf göttliche Eingebung hin unter ... Nichtchristen gehen will, mit der Erlaubnis seines Ministers und Dieners gehen. Der Minister aber soll solchen ohne Widerspruch die Erlaubnis geben, wenn er sieht, dass sie zur Mission tauglich sind ... Die Brüder, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geisterfüllt wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder zanken noch streiten, sondern um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur dienstbar sind und bekennen, dass sie Christen sind. Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden, damit jene an den allmächtigen Gott glauben, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an den Sohn, den Erlöser und Retter«.

Mission geschieht grundlegend, indem Brüder ihren Glauben durch das Leben sprechen lassen: ein Leben, das an den Vater aller Menschen glaubt, den Geist Gottes überall wirken sieht, sich Menschen jeder Religion gegenüber geschwisterlich erweist und den Glauben erst dann mit Worten verkündet, wenn Brüder mit der Lebenswelt anderer vertraut sind und von diesen als hilfreich und friedfertig erfahren werden.¹⁰ Mission soll in beiden Formen nicht menschlichen Zielen und Strategien folgen, sondern göttlich inspiriert sein.

Den tiefsten Sinn missionarischer Begegnung und Verkündigung sieht die franziskanische Bewegung mit Franziskus in der von Jesus verheißenen Lebensfülle.

Diese zeigt sich in Beziehungsreichtum: Menschen werden durch den Glauben »Söhne und Töchter Gottes, dessen Werke sie tun«, und damit weltweit Geschwister. Inspirierte geben dabei dem Heiligen Geistes in sich und im eigenen Leben Raum.¹¹ Dass dies in verschiedenen Religionen geschieht, lässt Franziskus nach seiner Begegnung mit dem Islam in einem universal offenen Dankgebet durchscheinen.¹² Der christliche Glaube erschließt darüber hinaus eine dritte Gottesbeziehung: Söhnen und Töchtern des einen Vaters, die sich weltweit als Geschwister verbinden, und spirituell Sensiblen, die sich vom Göttlichen Geistes im eigenen Herzen leiten lassen, begegnet Gott in Jesus Christus zusätzlich auf Augenhöhe – als Bruder und Meister. Franziskus hat den Gottessohn in seinem mystischen Urerlebnis von San Damiano als göttliches Du im Gegenüber erlebt: ein hörender, schauender und umarmender Gottessohn, in dessen Fußspuren sich Leben in Fülle findet.¹³ Einen Zugang zu dieser Erfahrung und das Kennenlernen des friedfertigen Christus können jedoch weder das Wortgezänk aggressiver Missionare noch Heilige Kriege im Namen Christi eröffnen, sondern nur das überzeugende Leben von Geschwistern und Jüngern des Gottessohnes.¹⁴

Interreligiöser Dialog: *franziskanische »Zehn Gebote«*

Franziskus' Missionsstatut der Regel und sein Verhalten in Ägypten flossen in moderner Zeit in einen Dekalog ein. Die

⁹ Vgl. deutsche Standardausgabe der Franziskus-Quellen, hg. von Dieter BERG / Leonhard LEHMANN, Kevelaer 2009, 81-82; abweichend davon übersetze ich das mittelalterliche »infideles« als »Nichtchristen« (vgl. FRUGONI in ihrem Buchtitel: *Francesco e le terre dei non cristiani* [Anm. 2]) und das Zitat aus dem Petrusbrief (1 Petr 2,13) mit »dienstbar« statt »untertan«.

¹⁰ Ausführlicher als in seinem in Anm. 7 genannten Beitrag: Leonhard LEHMANN, *Francesco incontra il sultano: L'inizio di una missione di pace. Studio comparativo delle più antiche fonti*, in: *Miscellanea Franciscana* 112

(2012) 504-556; dazu DERS., *Francesco d'Assisi: pellegrino dell'assoluto e messaggero di pace*, in: *In Caritate Veritas. Luigi Padovese – Scritti in memoria*, Bologna 2011, 649-670.

¹¹ Kerntexte dazu bieten Franziskus' Briefe an die Gläubigen: Franziskus-Quellen (Anm. 9), 123-124, 132.

¹² Dieses findet sich wegweisend für die urfranziskanische Verkündigung und ihre weiten Horizonte in der Nichtbullierten Regel von 1221: Franziskus-Quellen (Anm. 9), 89-93.

¹³ Martina KREIDLER-KOS / Niklaus KUSTER, *Christus auf Augenhöhe. Das Kreuz von San Damiano*, Kevelaer 2017.

»zehn Gebote« zu Mission und interreligiöser Begegnung finden sich im »Fernkurs zum Franziskanisch-Missionarischen Charisma«, der unter Federführung von Anton Rotzetter von der franziskanischen Familie in weltweiter Zusammenarbeit erarbeitet worden ist. Die Handlungsmaximen gründen in spirituellen Grundhaltungen, zu denen das prophetische Beispiel des Franziskus bis heute ermutigt.¹⁵

1 Dialog aus der Dynamik des Gebetes: Gelungene Begegnungen sind nicht allein Menschenwerk, sondern Geschenk Gottes. Deshalb bat Franziskus vor dem Weg zu Sultan al-Kâmil um Kraft und Vertrauen für den gewagten Weg. Der Sultan bat seinen Gast, für ihn zu Gott zu beten, dass er ihn im Glauben erleuchte. Unterschiedliche Bekenntnisse finden sich im Vertrauen auf das eigene und das Gebet des Dialogpartners.

2 Die Initiative ergreifen: Die Begegnung in Damiette kam zustande, weil der Poverello initiativ wurde. Er vertraute trotz ungünstiger Bedingungen auf den guten Willen der Gegenseite und machte sich unbeirrt von Vorurteilen im eigenen Lager auf den Weg. Wenn mutige Initiativen die Offenheit des Gegenübers finden, gelingen auch gewagte Begegnungen.

3 In allem den Frieden suchen: Franziskus traf in Ägypten die Eskalation eines Religionskrieges vor. Er suchte das eigene Lager von Gewalt im Namen Gottes abzuhalten. Unverstanden, traute er dem Gegner größere Verständigkeit zu. Gewaltlos wagte er sich an die Front, ließ sich gefangen

nehmen und vor den Sultan führen. Innerer Friede und gewaltlose Hoffnung überwinden gegnerische Vorurteile und ermöglichen Dialog unter vermeintlichen Feinden.

4 Vertrauen in Gottes Geist: Franziskus erfuhr seinen Gesprächspartner aufrichtig um den wahren Glauben bemüht und entdeckte Gottesliebe außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft. Vertrauen in das Geistwirken über alle Grenzen und in die spirituelle Offenheit des je anderen schlägt Brücken und erschließt Freundschaften über Glaubensgrenzen hinweg.

5 Jedem Menschen hilfreich sein: Wer anderen Gutes wünscht und guttut, verbindet durch Taten. Franziskanische Menschen fügen sich in die menschlichen Ordnungen anderer Kulturen, verstehen sich als Brüder und Schwestern jeder Kreatur und suchen »jedem Menschen dienstbar zu sein« (1 Petr 2,13).¹⁶

6 Mitten unter ihnen leben: Franziskus ermutigte seine Brüder, die Lebensbedingungen der Muslime zu teilen, ihnen hilfreich zu sein und aus dem Miteinander sensibel zu spüren, ob und wann Glaubensgespräche gut sind. Begegnung und Dialog finden ihre Basis, wenn Christinnen und Christen nicht einfach »zu« Andersgläubigen gehen oder »für« sie wirken, sondern »unter ihnen« leben. Mit dem lateinischen Wort *inter-esse* bezeichnet Franziskus bereits 1221 ein ganzheitliches Teilen von Erfahrungen im Zusammenleben, Anteilnehmen und gegenseitigen Lernen – die grundlegende Form von Mission.¹⁷

14 Jan HOEBERICHTS, Francis' understanding of mission. Living the gospel, going through the world, bringing peace, in: ZMR 92 (2008) 280-297.

15 Vgl. Niklaus KUSTER, Franziskus. Rebell und Heiliger, Freiburg 2016, 202-205, sowie DERS., Der eine Gott und die vielen Religionen – Die universale Vision des Franz von Assisi, in: HOLDEREGGER/DELGADO/ROTZETTER, Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung (Anm. 6), 13-34, 26-28, hier leicht erweitert und neu geordnet.

16 Geschwisterliche Dienstbarkeit beleuchtet als Grundhaltung der franziskanischen Lebenskunst umfassend der Tagungsband: »Minores et subditi omnibus«. Tratti caratterizzanti dell'identità francescana, a cura di Luigi PADOVESE, Roma 2003.

17 Dazu grundlegend und ausführlich: Leonhard LEHMANN, Franziskanische Existenz unter Sarazenen als »Interesse« (NBr 16) und das Lob Gottes als Brücke zwischen den Religionen, in: HOLDEREGGER/DELGADO/ROTZETTER, Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung (Anm. 6), 35-57, speziell 43-52 (»Mission als Interesse«).

7 *Durch Leben und durch Worte wirken:* Franziskus unterscheidet zwei Formen der Glaubensverkündigung: durch die Sprache des eigenen Lebens und durch Worte. Er zieht die erste der zweiten vor. Erst wenn Brüder mit der anderen Kultur und Religion vertraut sind und nur wenn sie deutlich spüren, dass es Gott gefällt, sollen sie das Evangelium verkünden.

8 *Die eigene Identität zeigen:* Echter Dialog geschieht zwischen Partnern, die sich im tieferen Sinn um Verständigung bemühen. Gelungene Begegnungen verdanken sich nicht nur Ort, Rollenverteilung und Wortwahl, sondern dem klaren Profil der Gesprächspartner. Franziskus fordert seine Brüder auf, sich in interreligiöser Begegnung aufrichtig als Christen zu verhalten und zu bekennen.

9 *Gemeinsam handeln:* Franziskus ging nicht als Individualist, sondern mit einem Bruder auf dem Weg zum Sultan. Indem seine Gefährten zu zweit oder in kleinen Gruppen Frieden und das Evangelium in die Welt tragen, lassen sie ein weiteres Zeichen sprechen: Das Verhalten unter Glaubensgeschwistern soll sichtbar machen und bekräftigen, was sie verkünden.

10 *Zuhören und voneinander lernen:* Im Vertrauen auf die Offenheit des Sultans ruderte Franziskus über den Nil. Selber offen, entdeckte er Gottesliebe in der anderen Religion, ließ sich beeindrucken vom täglichen Beten der Muslime und gewann daraus Anregungen für das christliche Alltagsleben. Jede Religion gewinnt, wenn sie vom Erfahrungsschatz anderer lernt.

Religionen als gemeinsam Pilgernde: Assisitreffen der Weltreligionen

Die prophetische Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan ließ Assisi 1986 zur »Hauptstadt der Weltreligionen« werden. Als Johannes Paul II. die Kirchen, Welt- und Naturreligionen zum ersten gemeinsamen Friedensgebet lud, berief er

sich auf das jüngste Konzil und den Geist des Poverello. Wenn Gottes Wahrheit in jeder Religion aufleuchtet, lässt sich geschwisterlich vor dem einen Vater im Himmel für den Frieden der Welt beten (*Nostra aetate* 5). Beeindruckt sahen Millionen am TV, wie in Assisi nicht nur Juden und Christen im Kreis beteten, sondern auch der Dalai Lama seine Hände faltete und ein Indianer die Friedenspfeife zum Himmel erhob. Je 62 Vertreter von Kirchen und Weltreligionen verdeutlichten, dass sie vor demselben Gott stehen und gemeinsam am Frieden auf Erden arbeiten.¹⁸

Das zweite Assisitreffen der Religionen fand im Frühjahr 2002 nach dem Terrorangriff auf New York statt. Die versammelten Kirchen und Religionen erklärten in der Stadt des Franziskus jede religiös motivierte Gewalt für gottlos. Ihre Erklärung zeigt sich überzeugt, »dass Gewalt und Terrorismus dem authentischen Geist der Religion widersprechen«, und verurteilt »jede Gewaltanwendung und Krieg im Namen Gottes«. Daraus folgen Selbstverpflichtungen jeder Religion: »Wir verpflichten uns, die Menschen zu gegenseitigem Respekt und Hochachtung zu erziehen, damit Angehörige unterschiedlicher ethnischer Gruppen, Kulturen und Religionen friedlich und solidarisch zusammenleben. Wir verpflichten uns, die Kultur des Dialogs zu fördern, damit gegenseitiges Verständnis und Vertrauen zwischen den Einzelnen und den Völkern wachsen«. Die Erklärung widersprach damit auch dem religiös verbrämten Kriegstreiben von George W. Bush, der damals zur Vernichtung der afghanischen Taliban aufrief.¹⁹

Ende Oktober 2011 kamen auf Einladung Benedikts XVI. 25 Jahre nach der ersten Versammlung Kirchen, Welt- und Naturreligionen und neu auch Agnostiker nach Assisi. Bevor rund 300 Delegationen sich zur symbolstarken Friedensfeier vor der Franziskuskirche einfanden, ermutigten sie einander, von der je eigenen Weisheit zu lernen. Der Papst überraschte mit dem Bekenntnis, keine Religion und keine Kirche

besitze die Wahrheit: Alle seien pilgernd unterwegs auf dem Weg zu tieferer Wahrheit und umfassenderem Frieden. Pilgernde sind nicht Gegner, sondern Gefährten, die voneinander lernen können.²⁰

Zum 30. Assisitreffen der Weltreligionen luden im September 2016 die franziskanische Familie und die *Comunità Sant'Egidio*. Nach Europas Terrorsummer setzte es ein klares Zeichen gegen pseudoreligiöse Terroristen und militante Religiosität. Mit dem Aufruf »Wir brauchen ein neues Assisi« hatte Kurt Koch Mitte Juli 2016 den Terroranschlag verurteilt, der sich am französischen Nationalfeiertag in Nizza gezielt gegen die christliche Idee der *fraternité* aller Menschen richtete: Assisi stehe für das Bekenntnis aller Kirchen und Religionen, »dass die Zwillingschwester der Religion Friede heißt und nicht Gewalt«. Indem sich Papst Franziskus nicht gastgebend, sondern als Teilnehmer unter die Vertreter der Religionen einreichte, unterstrich er die Geschwisterlichkeit, die alle Menschen und Religionen verbindet. Im gleichen Geist wandte sich Franz von Assisi vor 800 Jahren »als Bruder [...] an alle Menschen, wo auch immer auf Erden« mit der Bitte, »gemeinsam Gott den Höchsten zu lieben«.²¹ ♦

18 Das Treffen wird theologisch gewürdigt und die Gebetstexte sind deutsch greifbar in: Die Friedensgebete von Assisi, mit einer Einleitung von Franz KÖNIG und einem Kommentar von Hans WALDENFELS, Freiburg 1987.

19 Pietro MESSA, Dallo »Spirito di Assisi« alla libertà religiosa. Un percorso di venticinque anni, in: In Caritate Veritas (Anm. 10), 697-711.

20 Eingehend zur Geschichte der Assisi-Treffen und ihrer Bedeutung: COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, Lo spirito di Assisi. Dalle religioni una speranza di pace, Cinisello Balsamo 2011.

21 Franziskus-Quellen (Anm. 9), 91-92 verbunden mit 136-137; dazu Leonhard LEHMANN, Francesco d'Assisi: La lode di Dio come ponte tra le religioni, in: Italia Francescana 86 (2011) supplemento 35-56.

Mission als Dialog in Richtung Wahrheit

Theologische Reflexionen und praktische Erfahrungen aus dem Dominikanerorden

von Ulrich Engel OP

Im Rahmen eines im Sommer 2016 vom »Institut de Sciences et de Théologie des Religions« (ISTR) der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät des »Institut Catholique« in Paris und vom Orden der Predigerbrüder (Dominikaner) veranstalteten Kongresses interpretierte Bruno Cadoré OP, seit 2010 Magister Ordinis der Dominikaner, den Dialog als Hoffnung auf Wahrheit; veröffentlicht wurde der Vortrag in dem von Thierry-Marie Courau OP (Institut Catholique, Paris) und Carlos Mendoza-Álvarez OP (Universidad Iberoamericana, Ciudad Mexico) verantworteten Themenheft »Kulturen und Religionen im Gespräch« der internationalen theologischen Zeitschrift »Concilium«, das die wichtigsten Beiträge der Tagung versammelt.¹

Cadoré interessiert die Frage, auf welche Weise »die so unterschiedlichen kulturellen und religiösen Welten, die es auf unserem Planeten gibt, einander begegnen und einen Dialog beginnen« (C/D, 92) können – vor allem angesichts der Tatsache, dass sich »ihre Wahrnehmungen der Welt [...] so sehr von-

1 Vgl. Bruno CADORÉ, Der Dialog als Hoffnung auf Wahrheit. Aus dem Französischen von Ansgar Ahlbrecht, in: Concilium (D) 53 (2017) 92-100, im Folgenden im laufenden Text mit der Sigle C/D und der Seitenzahl zitiert. Eine vollständige Kongressdokumentation soll bei Éditions du Cerf (Paris) veröffentlicht werden.

einander unterscheiden.« (C/D, 92) Anders formuliert: Wie kann eine »Denkweise« (C/D, 92) – französisch: »rationalité«² – mit einer anderen Denkweise in Kontakt treten und einen Dialog in Gang setzen? Mit den Kongressverantwortlichen definiert Cadore eine Denkweise als »ein Gesamtgefüge von untereinander verwobenen ›Grammatiken‹, von erworbenen Mentalstrukturen, welche das Verstehen dessen, was man erfährt und erkennt, ermöglichen.«³

Cadore strukturiert seine Überlegungen um vier Verben: 1. weggehen, 2. einander begegnen, 3. studieren, und 4. bleiben (vgl. C/D, 92). Die vier Begriffe entnimmt er der Grundintuition, mit der Domingo de Guzmán im 13. Jahrhundert eine Kommunität gestiftet hat, deren Sendung zuerst und vor allem darin liegt, »anderen Kulturen, anderen Vorstellungen von Welt und anderen Denkweisen zu begegnen.« (C/D, 96) Zu diesem Zweck, so Cadore, wollte Dominikus »eine Gemeinschaft von ›Predigern‹ formen. Die grundlegende Vorstellung von dem Orden, den er gründen wollte, war es also, seine Mitglieder ›weit hinaus zu schicken‹. Dabei ging es um die Aussendung in die Universitätsstädte, wo sie studieren sollten. Das bedeutete, sie auf die Straßen Europas zu schicken und, wenn möglich, Menschen zu erreichen,

die nicht denselben Glauben hatten. Und er beauftragte sie, überall dort ›Konvente zu gründen‹, das heißt, sie sollten in den fremden Ländern nicht um gastliche Aufnahme bitten, sondern das Fremdbleiben als Konsequenz ihres Aufbruchs verstehen.« (C/D, 92)

Aus den Prämissen des hier nur knapp nachgezeichneten Reflexionsansatzes Cadore's ergibt sich meine These, der zufolge die *Mission des Dominikanerordens grundlegend als Dialog* zu deuten ist.

Dabei behaupte ich keineswegs, dass die Predigerbrüder die einzigen Protagonisten oder gar ›Erfinder‹ eines solchen dialogischen Missionsverständnisses seien.⁴ Vielmehr ist es universalkirchlich begründet. Im Blick auf die verschiedenen biblisch überlieferten Missionsvorstellungen wertet der Bamberger Exeget Joachim Kügler das johanneische Konzept als besonders »[a]ktuell«,⁵ da es gerade nicht im Sinne einer ›Einbahnstraßenkommunikation‹ »auf Lehre, Werbung und Missionspredigt setzt«.⁶ Statt dessen bevorzugt das Johannesevangelium den dialogisch orientierten »Weg der Einladung«.⁷ Am Ende seiner Relecture von Joh 1,6–45 resümiert Kügler das kommunikativ-einladende Missionsgeschehen wie folgt: »Diejenigen, die positive

2 Vgl. dazu die entsprechende Anm. 1 des Übersetzers zu: Thierry-Marie COURAU/Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, Kulturen und Religionen im Gespräch. Aus dem Französischen von Ansgar Ahlbrecht, in: Concilium (D) 53 (2017) 1–8, 8.

3 C/D, 92; vgl. auch COURAU/MENDOZA-ÁLVAREZ, Kulturen und Religionen im Gespräch (Anm. 2), 1.

4 Systematisch-theologisch weiterführend zum Verhältnis von Mission und Dialog s. Felix KÖRNER, Das Dialogverständnis der katholischen Kirche, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 101 (2017) 78–93; Bertram STUBENRAUCH, Pluralismus statt Katholizität. Gott, das Christentum und die Religionen, Regensburg 2017, bes. 153–186; Bruno CADORÉ, Der Dialog. Eine neue Art des Predigens? Aus dem Französischen von Dennis Halft, in: Wort und Antwort 55 (2014) 173–178; Klaus KRÄMER, Mission im Dialog, in: DERS./Klaus VELLGUTH (Hg.), Mission und Dialog.

Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (Theologie der einen Welt 1), Freiburg/B. 2013, 16–30; José María VIGIL, Mission ist Dialog, nur Dialog. Aus dem Spanischen von Paula Cárcamo Crespo, in: KRÄMER/VELLGUTH, Mission und Dialog, 31–43; Klaus KRÄMER, Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission, Ostfildern 2012; Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12), Fribourg/Stuttgart 2010; Hans WALDENFELS, Dialog und Mission – ein Widerspruch?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 65–73; Francis X. D'SA, Die Mission im Dialog. Zur Ortsbestimmung der Problematik im heutigen interkulturellen Kontext, in: Thomas SCHREIJACK/Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), Mission – ein Dialog.

Erfahrungen mit Christus gemacht haben, erzählen davon anderen [...]. Wer so zu Christus findet [...], wird nicht [...] von Missionsmacht gedrängt, sondern lässt sich auf erlösende Erfahrungen ein. Er bekehrt sich nicht zu etwas, was er vorher nicht war, sondern entdeckt sein immer schon gegebenes Wesen als Geist-Kind des Geist-Gottes. So entdecken Menschen auf persönliche Einladung hin sich selbst, indem sie zu Christus kommen.«⁸

Diese hier am Beispiel von Joh nachgezeichnete grundlegend kommunikative Anlage missionarischer Praxis greift das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Dabei bestimmt *Ad gentes* Wesen und Gestalt der Kirche selbst als missionarisch: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹ (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.« (AG 2) Und das 1991 vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlichten Dokument *Dialog und Verkündigung*⁹ differenziert diesen Ansatz weiter, indem es vier verschiedene »Arten«¹⁰ des Dialogs unterscheidet: den Dialog des *Lebens*, den Dialog des *Handelns*,

den Dialog des *theologischen Austausches* und den Dialog der *religiösen Erfahrung*.¹¹ Hans Waldenfels SJ fasst den Fokus dieser Differenzierung m.E. sehr treffend so zusammen: »In der Praxis des Lebens finden Dialog und Mission zusammen.«¹² Mit Cadoré wäre der Satz dann in etwa so zu ergänzen: In den dominikanischen Lebenspraktiken des Weggehens und Begegnens, des Studierens und Bleibens finden Dialog und Mission zusammen.

Im Folgenden sollen die vier von Bruno Cadoré identifizierten missionarisch-dialogischen Lebensvollzüge am Beispiel von vier dominikanischen Gestalten exemplarisch entfaltet und dabei auf die Wahrheitsfrage – »veritas« lautet das Motto des Ordens¹³ – fokussiert werden.

1 Weggehen – Bartolomé de Las Casas OP (1484-1566)

»Man muss [...] aufbrechen, das heißt weggehen von den Orten, an denen eine bestimmte Auffassung von Wahrheit all-gemeingültig zu sein scheint. [...] Aufbrechen heißt [...] ›se defamiliariser‹, sich frei zu machen von der Vertrautheit mit einer Wahrheit, [...] die zu sehr verkürzt ist auf

Zu Ehren von Francis X. D'Sa (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), Wien/Berlin 2008, 36-53; Wolfgang RATZMANN u. a. (Hg.), *Mission und Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute*, Leipzig 2003; Mariano DELGADO, *Dialog und Mission im Dritten Jahrtausend*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 85 (2001) 97-98.

5 Joachim KÜGLER, *Erfahrung – Zeugnis – Einladung*, in: *Wort und Antwort* 55 (2014) 146-148, 147.

6 Ebd. 148.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-RELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog*

und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

10 Ebd. Nr. 42.

11 Vgl. ebd.

12 WALDENFELS, *Dialog und Mission* (Anm. 4), 73.

13 Vgl. dazu Ulrich ENGEL, *Het zoeken naar waarheid als democratische dialoog. 800 jaar communicatieve praktijk in de orde der dominicanen*, in: Manuela KALSKY/André VAN DER BRAAK (Hg.), *Tussen waarheid en wijsheid. De waarheidsvraag in het licht van religieuze diversiteit*, Amsterdam 2016, 107-122; DERS., *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010, 14-40*; Thomas EGGENSERGER/Ulrich ENGEL, *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne* (Walberberger Studien/Philosophische Reihe 9), Mainz 1995.

den begrenzten Maßstab einer bestimmten Denkweise, mit der man die Wahrheit verständlich machen will.« (C/D, 93f.)

Einer, der im wahrsten Sinne des Wortes aus überkommenen Denkweisen aufgebrochen ist, war Bartolomé de Las Casas OP.¹⁴ 1502 hatte sich der in Sevilla geborene Spanier in die sogenannte »Neue Welt« des lateinamerikanischen Kontinents aufgemacht. Lange Jahre stand er als Feldkaplan und Encomendero (Lehensherr) auf Seiten der siegreichen Konquistadoren (Eroberer). Erst 1514 vollzog er seine Bekehrung. Bei der Vorbereitung seiner Pfingstpredigt in jenem Jahr stieß er auf eine Passage aus dem Buch Jesus Sirach: »Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen, wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.« (Sir 34,25f.) Las Casas erkannte: Dieser Schrifttext traf genau sein Handeln als Siedler. Die ausgeraubten Armen waren die Indios, die als Zwangsarbeiter auf seinen Besitzungen schufteten. Und der Mörder seines Nächsten war niemand anderes als er selbst, der Priester Las Casas. In öffentlicher Predigt verzichtete er auf sein ertragreiches Landgut und schenkte den ihm zwangsverpflichteten Indios die Freiheit. 1522 trat er in den Dominikaner-

orden ein und kämpfte fortan in Amerika und am spanischen Hof für die Ureinwohner des Kontinents.

2 Begegnen –

Antón Montesino OP

(ca. 1485–1540)

»Die Begegnung, bei der sich zwei Denkweisen in die Quere kommen, ist der sicherste Weg, um das Denken vor Gewaltanwendung zu schützen, und dies umso mehr, wenn eine Denkweise sich in der Begegnung mit dem anderen sowohl bestärken als auch entwaffnen lässt« (C/D, 96f.). »Aus diesem Grund darf der Dialog niemals die Existenz ›unlösbarer Probleme‹ vernachlässigen« (C/D, 95). Vielmehr muss man die »unlösbaren Probleme erkennen und benennen und verhindern, dass sie sich entladen in Gewalttaten, in faule Tricks, in politische Machenschaften«. (C/D, 95)

Auf solcherart »unlösbare Probleme« stießen die 15 spanischen Predigerbrüder, die im September 1510 auf der Insel Hispaniola (heute: Dominikanische Republik und Haiti) eintrafen. Sehr bald schon erkannten die Ordensmänner die skandalöse Ausbeutung der den spanischen Siedlern »anheimgegebenen« indigenen Bevölkerung. Intensive Beratungen führten

¹⁴ Zur ersten werkbiographischen Orientierung vgl. Thomas EGGENSBERGER, Bartolomé de Las Casas: Prophetischer Protest gegen Methoden kirchlicher Mission und politischer Kolonisation, in: Petrus BSTEH/Brigitte PROKSCH/Cosmas HOFFMANN (Hg.), Die Orden im Wandel Europas. Historische Episoden und ihre globalen Folgen (Spiritualität im Dialog 5), Wien 2013, 191–208; Mariano DELGADO, Stein des Anstoßes. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios, St. Ottilien 2011; Ulrich ENGEL, Bartolomé de Las Casas OP (1484–1566). Vorbild an der Schwelle des Todes, in: Christoph BIZER u. a. (Hg.), Sehnsucht nach Orientierung. Vorbilder im Religionsunter-

richt (Jahrbuch für Religionspädagogik 24), Neukirchen-Vluyn 2008, 151–157; Thomas EGGENSBERGER/Ulrich ENGEL, Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios. Mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez (Topos Taschenbuch 207), Mainz 1992.

¹⁵ Zur Vertiefung s. Ulrich ENGEL, Gerechtigkeitstheoretische Ansprüche dominikanischer Predigens. Eine systematisch-theologische Reflexion im Anschluss an die Predigt des Antón Montesino OP und seiner Brüder 1511 in Santo Domingo, in: Mariano DELGADO (Hg.), »Ces gens ne sont-ils pas des hommes?« – Évangile et prophétie. Colloque de la Faculté de théologie de Fribourg/»Sind sie etwa keine Menschen?« – Evangelium und Prophetie. Kolloquium der Theologischen Fakultät Freiburg (Studia Friburgensia 116/Series historica 10), Fribourg 2013, 261–285.

sie zu ihrem Entschluss, in öffentlicher Predigt das den Indios zugefügte Unrecht zu benennen, mehr noch: es anzuprangern. Vorbereitet von der ganzen Gemeinschaft und im Namen aller Brüder hielt Antón Montesino OP¹⁵ am 4. Adventssonntag 1511 in Santo Domingo eine Predigt, die dem Konflikt mit den Siedlern nicht auswich und das Unrecht gegen die eingeborene Bevölkerung unzweideutig als Folge frühkapitalistischen Gewinnstrebens denunzierte: »Diese Stimme sagt euch, dass ihr aufgrund der Grausamkeiten und Tyrannei, die ihr gegenüber diesen unschuldigen Menschen ausübt, alle in Todsünde seid und ihr in ihr lebt und sterbt. Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei? [...] Besser gesagt, wie könnt ihr sie töten, um Tag für Tag Gold zu gewinnen und euch zu bereichern? [...] Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen?«¹⁶

3 Studieren – Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990)

Das gemeinschaftliche Studium der Dominikaner¹⁷ als eine spezifische Lebensweise (vgl. C/D, 96) hilft, »die ver-

schiedenen Denkweisen noch besser zu verstehen, die Denkweisen eines gegebenen theologischen Feldes und seiner Entwicklung in der Geschichte, aber auch die Denkweisen, die andere Möglichkeiten des Verständnisses der Welt, der Transzendenz und Gottes zum Ausdruck bringen« (C/D, 96).

1954 musste auf römischen Druck hin das sogenannte »Experiment« der Arbeiterpriester abgebrochen werden.¹⁸ Priestern wurde damit verboten, in Fabriken als »normale« Arbeiter tätig zu werden. Einer, der bis dahin die Mission der französischen *prêtres-ouvriers* intellektuell begleitet hatte, war Marie-Dominique Chenu OP. Mit seinen in die Gemeinschaft der Dominikaner von Le Saulchoir eingebundenen Studien leistete Chenu einen wichtigen Beitrag zum (sakramenten-)theologischen Verständnis des Priestertums der Arbeiterpriester. Gegen eine von den Kritikern der *prêtres-ouvriers* vorgebrachte rein funktionale Definition des priesterlichen Dienstes als Gebet, Feier des Messopfers, Verwaltung der Sakramente, Religionsunterricht und Seelsorge, insistierte Chenu auf dem unverbrüchlichen Konnex von Zeugnis (Bekenntnis) und Sakrament. »Die missionarische Verkündigung setzt [...] das Eingehen in die zu missionierende Welt, das *Gegenwärtig-Werden* in ihr voraus.«¹⁹

16 Antón MONTESINO, Predigt in Santo Domingo zum 4. Advent 1511. Aus dem Spanischen von Thomas Eggensperger, in: Thomas EGGENSBERGER / Ulrich ENGEL (Hg.), *Dominikanische Predigt* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 18), Leipzig 2014, 257–258.

17 C/D, 96, verweist in diesem Zusammenhang auf den engen Zusammenhang von (dominikanischer) Wahrheitssuche und geschwisterlicher Gemeinschaft – »in dulcedine societatis quaerere veritatem« (dt.: in der Freude der Gemeinschaft die Wahrheit suchen) –, wie er sich bei Albert dem Großen zeigt: Albertus MAGNUS, *Opera omnia*, ed. Auguste BORGNET, vol. 8: *Politica*, Paris 1891, VIII, cap. 6, S. 804 = <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%20o8.pdf> [Abruf: 3.3.2018]. Vgl. dazu auch Yves CONGAR, »In dulcedine societatis quaerere veritatem«.

Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle, in: Gerbert MEYER / Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis. 1280-1980* (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6), Mainz 1980, 47–57.

18 Zur Vertiefung s. Ulrich ENGEL, »Vital Opposition«. Marie-Dominique Chenu O.P. – Fundamental Categories of His Theology Reflected in the Conflict Surrounding the French Worker-Priest Movement, in: *Angelicum* 90 (2013) 961–976; DERS., *Gott der Menschen* (Anm. 13), 135–144; François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers* (Terre Humaine), Paris 1989.

19 Paulus ENGELHARDT, *Priester in dieser Welt*, in: *Die neue Ordnung* 9 (1955) 14–22 und 74–83, 81.

4 Bleiben – Pierre Claverie OP (1938-1996)

»Dominikus forderte seine Brüder [...] auf, aufzubrechen, die Begegnung mit anderen Menschen zu suchen und zu studieren. Und er fügte hinzu: Sie sollten Konvente gründen. Also dort *bleiben* [...]. Dieser Appell ist ziemlich wichtig, da er die Erfordernis und den Reichtum dessen offenbart, was wir heute Inkulturation nennen.« (C/D, 97) [...] Solchermaßen »gegründet« geht es im weiteren darum »sich wechselseitig neue Wege »in Richtung Wahrheit« zu erschließen.«²⁰

Am 1. August 1996, kurz vor Mitternacht, fielen Pierre Claverie OP, Bischof von Oran/Algerien, und sein Chauffeur Mohammad Bouchikhi, ein junger Muslim und Freund der christlichen Kommunität, einem Bombenanschlag zum Opfer.²¹ Timothy Radcliffe OP, zu jener Zeit Magister Ordinis der weltweiten Gemeinschaft der Dominikaner, erinnert sich: »Die Beerdigung am nächsten Tag zeigte, wie fruchtbar das Leben und der Tod von Pierre gewesen waren. Muslime und Christen versammelten sich um den Sarg und weinten um einen Mann, dessen Glaube ein Zeichen der Hoffnung für alle war. Er war nicht nur Bischof

für die Christen. Die Muslime, die ihn liebten, sprachen von ihm als »unseren Bischof.«²² Trotz einer massiven islamistischen Radikalisierung und trotz der bürgerkriegs-ähnlichen Gewalt in den 1990er-Jahren, die mindestens 150.000 Tote forderte, blieb Claverie, der als Christ ebenfalls bedroht war, vor Ort. Seine erste Sorge galt dabei nicht der Verteidigung der Interessen der Kirche, sondern dem Zusammenleben in einer »pluralen Menschheit«, die niemanden ausschließt. Denn, so erinnert Radcliffe ein Wort Claveries, »[i]ch besitze nicht die Wahrheit; ich brauche die Wahrheit der Anderen.«²³

Wenn in der Fundamentalkonstitution des Predigerordens das »Heil der Menschen« (lat.: »salus animarum«²⁴) als Ziel der dominikanischen Existenz definiert wird, dann zielt das missionarisch-dialogische Engagement der Predigerinnen und Prediger auf nicht weniger als die von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* geforderte »promotio humana«.²⁵ Evangelisierung und Befreiung gehören konstitutiv zusammen. Dominikaner wie Las Casas, Montesino, Chenu und Claverie und mit ihnen unzählige weitere Schwestern und Brüder des Ordens haben über mittlerweile mehr als 800 Jahre diesen befreienden Dialog in Richtung Wahrheit zu leben versucht. ♦

²⁰ C/D, 97f. In der Formulierung »in Richtung Wahrheit« klingen die Konstitutionen des Predigerordens an; vgl. LCO 99 § II: »Daher müssen die Brüder das Wirken des Heiligen Geistes inmitten des Gottesvolkes erkennen lernen und die in den verschiedenen Kulturformen verborgenen Schätze aufspüren, die das Wesen des Menschen tiefer begreifen lassen und *neue Wege der Wahrheitsfindung eröffnen*.« [Kursivhervorhebung u. E.]

²¹ Jüngst erst hat Papst Franziskus die Ermordung Claveries, der sieben Trappistenmönche von Tibhirine und eines knappen Dutzends weiterer Ordenschristen als Martyrium »aus Hass gegen den Glauben« anerkannt und damit die Fortsetzung ihres Seligsprechungsverfahrens ermöglicht; vgl. dazu das entsprechende Dekret der Kongregation für die Selig- und Heilig-

sprechungsprozesse vom 16.1.2018:

<http://www.causasanti.va/content/kausadeisanti/it/archivio/decreti/nuovi-decreti.html> [Abruf: 3.3.2018].

²² Timothy RADCLIFFE, Geleitwort, in: Jean-Jacques PÉRENNÈS, Pierre Claverie. Dominikaner und Bischof in Algerien. Aus dem Französischen von Laurentius Höhn und Marcel Oswald unter Mitarbeit von Ulrich Engel und Christian Babendreier (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 17), Leipzig 2014, 6–9, 7.

²³ Ebd. 8.

²⁴ LCO 1 § II.

²⁵ Papst PAUL VI., Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« über die Evangelisierung in der Welt von heute (8. Dezember 1975), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, Nr. 31, übersetzt: »menschliche Entfaltung«.

Theologische Abschlussarbeiten 2016 | 2017

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2016|2017**

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**

Bethe, Stefanie

»Gottesdienst ohne Menschendienst?!«
Exegese von Jes 1,10-17 unter besonderer
Berücksichtigung der Darstellung
und Bedeutung von Recht und Gerechtigkeit
Prof. Dr. F. Sedlmeier
Staatsexamen / 2016

Maier, Luzia Maria

»... fürwahr, auf immer besteht seine Güte.«
Zu Psalm 136 und seiner Rezeption in Judentum,
Christentum und Islam
Prof. Dr. F. Sedlmeier
Diplom / 2016

Bonn

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn**

Lüke, Sebastian

Studien zur Konzeption von Arbeit in Antike
und Christentum
Prof. Dr. G. Schöllgen
Magister Theologiae / Juli 2017

Maduadichie, Livinus O.

A Study of the Johannine Symbol of the
Good Shepherd (Jn 10:1-18) in the Context
and Hermeneutical Perspective of Igbo.
With Particular Reference to Ofo: An Igbo
Ritual Symbol
Prof. Dr. H.-J. Findeis
Promotion / Juli 2017

Freiburg / Schweiz

**Theologische Fakultät der Universität
Freiburg / Schweiz**

Stauffer-Knoll, Henrike

»Ebenso christlich wie der Gehorsam ist der
Widerspruch«. Bartolomé de Las Casas und
der Disput von Valladolid – Reinhold Schneider
und sein Roman »Las Casas vor Karl V.«:
Unbequeme Propheten für die Gleichwertigkeit
und Gottebenbildlichkeit aller Menschen
Prof. Dr. M. Delgado
*Master of Advanced Studies Theology
of Spirituality / HS 2016*

Thomas, John Paul

Is Christ the only savior? A study on the uniqueness and universality of Christ in the context of contemporary pluralistic theologies
Prof. Dr. G. Emery
Master of Theology / HS 2016

Zupan, Pavel

Vom Nutzen der Aggression für eine erfolgreiche Friedensarbeit – Eine historische Auseinandersetzung mit der Tradition des Gerechten Krieges im katholischen Lehramt
Prof. DDr. M. Delgado
Master of Theology / FS 2017

Arfeux, Jean Henri Philippe

Extra ecclesiam nulla salus: la nécessité de l'ecclésiologie pour le salut au Concile
Prof. Dr. B.-D. de La Soujeole
Kanonisches Lizentiat / FS 2017

Vogiatzi, Polyxeni

Etude sur la réception de l'Islam par le théologien byzantin, l'empereur Manuel II Paléologue
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Kanonisches Lizentiat / FS 2017

Oberholzer, Paul

Studien zu den Anfängen der Alten und Neuen Gesellschaft Jesu
Prof. DDr. M. Delgado / Prof. Dr. P.-B. Hodel
Habilitation / FS 2017

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität****Helminger, Leonhard**

Omnipräsente soziale Diskriminierungsformen. Einblicke in die muslimische Gesellschaft in Österreich und deren mediale Erscheinung hinsichtlich eines menschenwürdigen Umgangs und mögliche Konfliktinterventionsbemühungen
Prof. Dr. L. Neuhold
Mag. theol. / Januar 2017

Ortner, Marion

Hans Küngs Weltethos. Aktualität und Umsetzung des Projekts in Österreich mit Blick auf die Globalisierung
Prof. Dr. L. Neuhold
Mag. theol. / Juni 2017

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität****Pletz, Eva Maria**

Die Rolle der Engel in den Religionen, im Christentum, Islam und in der Esoterik. Boten Gottes oder Gehilfen des Menschen
Prof. Dr. R. Siebenrock
Master / Oktober 2016

Pixner, Marlies

Anno 1809 aus philosophisch-theologischer Perspektive. Der Tiroler Freiheitskrieg und Andreas Hofer kritisch reflektiert
Prof. Dr. W. Guggenheimer
Master / Juni 2016

Eitzinger, Julia

Der zornige Mensch: Sünde oder Tugend? Eine Analyse anhand von Pankaj Mishras Zeitalter des Zorns, anhand von Evagrius Pontikos, Johannes Cassian und Abu Hamid Al-Ghazali
Prof. Dr. W. Palaver
Diplom / September 2017

Kenneth Mathew, Tony B.

Michael J. Sandel's Critique of Marketization of Modern Life and Ethical Signposts from the Social Doctrines of the Church
Prof. Dr. W. Guggenheimer
Diplom / September 2017

Rainer, Doris Christina

Adolf Hitler und die Religion. Theologische Begriffe und Riten in der nationalsozialistischen Theologie
Prof. Dr. W. Palaver
Diplom / September 2017

Schmid, Nikola Marielle

Ein Leben in testimonium caritatis – Gertrud Luckner und der Freiburger Rundbrief zur Förderung des jüdisch-christlichen Dialogs nach 1945 in Deutschland
Prof. Dr. R. Siebenrock
Diplom / Juni 2016

Alukaputhussery, Martin Devassy

The Beatitudes and The Noble Eightfold Path. A Comparative Study between The Beatitudes in the Sermon on the Mount and The Noble Eightfold Path in Mahayana Buddhism
Prof. Dr. B. Repschinski / Prof. Dr. M. Hasitschka
Promotion / Februar 2017

Ekka, Cornelius

The German Swiss Jesuits in India (1914-1962).
A Historico-Missiological Study
Prof. Dr. B. Kriegbaum / Prof. Dr. F. Weber
Promotion / April 2017

Kapani, Samuel

Forgiveness and Human Dignity: A Socio-Rhetorical Reading of Luke 7:36-50
Prof. Dr. M. Hasitschka / Prof. Dr. B. Repschinski
Promotion / November 2016

Matekic, Miroslav

»Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich.«
Jüdisch-christliche Beziehung im Zentrum der Heilstheologie Israels in Röm 11
Prof. Dr. M. Hasitschka / Prof. Dr. A. Vonach
Promotion / Oktober 2016

Neulinger, Michaela

Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer »Politischen Theologie der Verwundbarkeit« im Ausgang von Talal Asad
Prof. Dr. R. Siebenrock / Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl
Promotion / Juli 2017

Ogunbanwo, Martin Adeleke

The Ministration and Significance of the Sacrament of Anointing of the Sick in the Light of Ordo Unctionis Infirmorum: A Theological-Pastoral-Liturgical Reading among the Yoruba of Nigeria
Prof. Dr. R. Messner / Prof. Dr. W. Rees
Promotion / Mai 2017

Peirera, Lilly

Distributive Justice through Creating Capabilities: A Critical Appraisal of Martha C. Nussbaum's »Capabilities Approach« and its Applicability to the Madiga Scheduled Caste Women. Bidar, India
Prof. Dr. W. Guggenberger / Prof. Dr. B. Niederbacher
Promotion / Oktober 2016

Shako Lokeso, Robert

L'Église comme Signe Du Salut. L'ecclésiologie de communion de Jean-Marie R. Tillard en dialogue avec la théologie dramatique dans le contexte de la République Démocratique du Congo
Prof. Dr. J. Niewiadomski / Prof. Dr. Ch. Bauer
Promotion / Mai 2017

Veress, Lorand

Was ist apophatische oder negative Theologie? Zugänge aus der Mystik
Prof. Dr. R. Siebenrock / Prof. Dr. W. Sandler
Promotion / Januar 2017

Steinmair-Pösel, Petra

Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Was christliche Sozialethik von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich lernen kann
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins (Münster) / Univ.-Prof. Dr. W. Palaver / Prof. Dr. M. Vogt (München)
Habilitation / August 2017

Ludwigsburg

Abteilung Katholische Theologie / Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg
Mohr, Patricia

Zwischen Schöpfungslob und der Notwendigkeit einer nachhaltigen Transformation: die Enzyklika Laudato si' und das Modell der Postwachstumsökonomie im Vergleich – Implikationen für schulische Bildungsprozesse
Prof. Dr. K. Bederna
Staatsexamen / Juni 2017

Mainz

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz
Geib, Daniel Berthold

Wissen ist Macht – Data Profiling als sozialetisches Problem
Prof. Dr. G. Kruij
Staatsexamen / März 2017

Wittenbrink, Edith

Kulturelle Identitäten im Kampf um Anerkennung. Eine sozialetische Analyse des bolivianischen Verfassungsprozesses 2006-2009
Prof. Dr. G. Kruij
Master / in Bearbeitung

Golla, Jonas

Si vis pacem, para pacem!
Eine friedensethische Bewertung der Responsibility to Protect und die Anwendung des »gerechten Friedens« in der Bundesrepublik Deutschland
Prof. Dr. G. Kruij
Diplom / März 2017

Hüser, Sara-Marie

Die Elenden und Armen suchen Wasser
(Jes 41,17). Eine soziolethische Analyse der
Wassersituation in Metropolen am Beispiel
São Paulos
Prof. Dr. G. Kruip
Diplom/Mai 2017

Hüser, David

Leben in Bewegung.
Pastoral mit spanischsprachigen Migranten
im Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel
Prof. Dr. Ph. Müller / Prof. Dr. G. Kruip
Promotion/Juni 2017

München**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität München****Djegbate, Martin**

Von der Kultur der Aggression hin zur
Feindesliebe. Eine friedensethische Analyse
am Beispiel der Lebenswelt der Fon-Maxi
in Benin
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Dos Santos da Silva, Jorgiano

»Füllet die Erde und macht sie euch untertan!«
Strukturen einer alttestamentlich begründeten
Schöpfungstheologie und deren Konsequenzen
für eine biblisch orientierte Umweltethik
Prof. Dr. J. Wehrle / Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/Februar 2018

Ekeogu, John

Die Rolle der Katholischen Kirche für eine
Nachhaltige Entwicklung in Nigeria
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Frankenreiter, Ivo

Prozesstheologische Transformationsethik.
Versuch einer Epistemologie der Wandlungen
von Umwelt und Gesellschaft
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Hayman, Eleanor

Storytelling a South Tutchone Water Ethic:
The politics of ecological/spiritual epistemic
location
Prof. Dr. M. Vogt / Prof. Dr. R. Ludwig
Promotion/in Bearbeitung

Nwosu, Chijioke Francis

Removing the Structures of Sin in the
Nigerian Polity:
A Practical Inroad (Approach) to Sustainable
Development and Authentic Capability
Expansion of the »Mma-Ndu (Mmadu)«
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Thiem, Daniel

Gerecht oder gleich? Biblische Stimmen zu
einer soziolethischen Frage
Prof. Dr. M. Vogt / Prof. Dr. H. Stipp
Promotion/in Bearbeitung

Waldemer, Sebastian

Ansätze einer christlichen Unternehmensethik
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Zylka, Marie-Kathrin

Theologische Kritik des Fundamentalismus.
Ein soziolethischer Beitrag zur Friedensethik in
interreligiös vergleichender Perspektive
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion/in Bearbeitung

Ostheimer, Jochen

Liberalismus und soziale Gerechtigkeit.
Eine Auseinandersetzung mit der politischen
Philosophie von Rawls, Hayek und Nozick
Prof. Dr. M. Vogt
Habilitation/Okttober 2016

Rötting, Martin

Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt:
Eine empirische Studie zur Genese von
Individualreligiosität im pluralen Kontext religiöser
Organisationen. Fallstudien aus München,
New York, Vilnius und Seoul
Prof. em. Dr. M. Brück / Prof. Dr. M. Vogt /
Prof. Dr. R. A. Yelle
Habilitation/in Bearbeitung

Veith, Werner

Familienethik (Arbeitstitel)
Prof. Dr. M. Vogt / Prof. Dr. K. Hilpert /
Prof. Dr. U. Schwab
Habilitation/in Bearbeitung

Osnabrück**Institut für Katholische Theologie
der Universität Osnabrück****Lake, Inga**

Die Diskrepanz zwischen Umweltbewusstsein
und Umweltverhalten – Analysen, Bewertungen
und Handlungsvorschläge aus theologisch-
ethischer Sicht

Prof. Dr. A. Lienkamp

Master/August 2017

Stockmann, Katrin

Der Klimawandel: ein (zentrales) Thema
des Religionsunterrichts?
Eine theologisch-ethische Untersuchung
am Beispiel der Grundschule

Prof. Dr. A. Lienkamp

Master/Juli 2017

Karikkootathil, Jiji Philip

The Human Rights Discourse between
Liberty and Welfare –
A Dialogue with Jacques Maritain and
Amartya Sen

Prof. Dr. M. Heimbach-Steins / 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 / Juni 2017

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Salzburg****Paz Birbuet, Yaroslav**

The History of the Cistercians in Bolivia

Univ.-Prof. Dr. D. Winkler

Magister theologiae / Oktober 2016

Kremser, Sophia

Warum?! Religiös motivierter Terrorismus
als sozio-politisches Phänomen moderner
Gesellschaften

Univ.-Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl

Magister theologiae / Mai 2017

Brandstetter, Bettina

Zwischen Homogenisierung und Pluralisierung.
Der Ort der Kindergartenpädagogin in der
Heterogenität von Kulturen und Religionen

Univ.-Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl

Univ.-Prof. Dr. A. Koch

Promotion / August 2017

Rettenbacher, Sigrid

Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-
theologie. Erkenntnistheoretische und
ekklesiologische Reflexionen zu einer Religions-
theologie in postkolonialer Perspektive

Univ.-Prof. Dr. G. M. Hoff

Univ.-Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl

Promotion / August 2017

Becker, Patrick

Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit.
Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in
(post-)moderner Zeit

Univ.-Prof. Dr. G. M. Hoff

Univ.-Prof. Dr. V. Hoffmann / Prof. Dr. U. Lüke

Habilitation / Mai 2017

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen Frankfurt am Main****Hafner, Rebecca**

Fremde sind wir vor dir, Gott!

Pastoralpsychologische Impulse zu einem

heilsamen Umgang mit der Angst vor Fremdem

Prof. Dr. Dr. h.c. K. Kießling

Magister / April 2017

Schwertfeger, Sebastian

Verantwortungszuweisung in der Textil- und
Bekleidungsindustrie

Prof. Dr. B. Emunds

Magister / April 2017

Sinn, Michael

Gerechtigkeit und Gemeinschaft:

Kommunitarismus und biblisches Ethos als

Grundlagen zur Gestaltung moderner

Gesellschaften

Prof. Dr. B. Emunds

Magister / Oktober 2016

Wahlberg, Åke

Der Blick von irgendwo – Zum Verhältnis von

Tradition und Rationalität in der Philosophie

Alasdair MacIntyre und Hans-Georg Gadamer

Prof. Dr. O. Wiertz

Magister / Februar 2016

Stühler, Claudia

Gerechtigkeit in der Sphäre der persönlichen
Beziehungen von Axel Honneth
Prof. Dr. B. Emunds
Diplom / Juli 2017

Bakatoula, Adret Claudel

Dieu un.
Réflexion critique sur la notion de
Dieu unique dans Nostra Aetate 3
Jun.-Prof. Dr. T. Specker SJ / Prof. Dr. D. Ansorge
Lizentiat / Juli 2017

Ubah, Hilary

Veneration of the Saints in Ancestor Worship
of the Nigerian Igbo Culture
Prof. Dr. D. Ansorge / Prof. Dr. M. Schneider SJ
Lizentiat / Februar 2017

Keßler CS, Tobias

Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen?
Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als
Paradigma des Verhältnisses zwischen zu-
gewanderten und einheimischen Katholiken
Prof. DDr. Dr. h.c. K. Kießling / Dr. K. Csiszar
Promotion / Mai 2017

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-
Theologischen Hochschule SVD****Pontillo, Louigie**

Der Beitrag des interreligiösen Dialogs zu
Integration und friedlicher
Koexistenz in der Epoche der Migration
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Diplom / April 2017

Ezimakor, Jude

The Concept of Jesus Christ as perceived
in the Cultural Context of Enugu
Diocese
Dr. M. Awinongya
Lizentiat / in Bearbeitung

Modum, Clifford

Small Christian Communities:
Way to Integral Pastoral in the Parishes today
(A Pastoral Case Study of the Situation in
Germany and Nigeria)
Prof. Dr. B. Lutz
Lizentiat / in Bearbeitung

Ugorji, Udochukwu Jude

The Fruitfulness of Love in Amoris Laetitia:
Challenges for Material Spirituality in Africa
Prof. Dr. B. Werle
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

Dyck, Wolfgang

Die Anfänge der katholischen Japanmission:
Im Spannungsfeld zwischen
Kulturzusammenprall und Ansätzen zum
fruchtbaren Austausch
Prof. Dr. Z. Wesolowski
Promotion / in Bearbeitung

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missionstheologe
(1895-1976)
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Promotion / in Bearbeitung

Kongbo-Gbassinga, Cédric

Compassion und Barmherzigkeit als Ausdrucks-
formen der Anerkennung der Anderen und
als Fundament von Versöhnung und Frieden
verdeutlicht am Beispiel der aktuellen Konflikte
in der Zentralafrikanischen Republik
Dr. C. Hoffmann
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

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Wien****Spaller, Eva Maria**

Kirchliche Anwaltschaft in Fragen von
Flucht und Migration
Assoz.-Prof. Dr. R. Polak
Magister theologie (Lehramt)/Juni 2016

Buzingo, Sylvere

Gottes- und Theodizeefrage in der
mystischen Theologie von Johann Baptist
Metz mit einem Ausblick nach Burundi
Univ.-Prof. DDr. K. Appel
Master/Okttober 2016

Heinzl, Patrick

Die Kritik islamischer Gelehrter an der
Islaminterpretation des Islamischen Staates
Univ.-Prof. Dr. W. Reiss
Master/September 2017

Miner, Krzysztof

Familie und ihre Erwartungen an die
Schulbildung.
Ein Vergleich von Rwanda und
Österreich anlässlich der Bischofsynode
Univ.-Prof.-i.R. Dr. M. Jäggle
Master/November 2016

Mulenga, Rodgers

The Arian Controversy vis-à-vis the Council
of Nicea and inculturation of the faith
Univ.-Prof. Dr. J.-H. Tück
Master/März 2017

Bruckner, Isabella

Ivan Illich – Freundschaft als Topos
christlicher Weltbegegnung
Univ.-Prof. DDr. K. Appel
Diplom/Dezember 2016

Hörmann, Lorenz

Die Reise von Benedikt XVI.
in die Türkei 2006 – Aspekte einer
Innenperspektive aus türkischer Sicht
Univ.-Prof. Dr. R. Prokschi
Diplom/Mai 2017

Almeida, Rathan

Uniqueness and Universality to Jesus and
Christ Re-visited:
An Encounter of Walter Cardinal Kasper's
Spirit Christology with the Indian Theology in
the Light of Ecclesia in Asia.
An Attempt to Focus on and Deepen the
Specificity of Jesus Christ in the Context of
Religious Pluralism in India
Prof. Dr. G. Augustin SAC (Vallendar)/
Prof. Dr. P.P. Saldanha (Urbaniana, Rom)
Promotion/Oktober 2016

Emmanuel, Jomon

The Relationship between Holiness and
Spirituality in the Salesian Perspective and
its Practical Application for Life with some
Reflections on Indian Spirituality
Prof. Dr. M. Schlosser / Prof. Dr. W. Schaupp (Graz)
Promotion/Oktober 2016

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Dorbath, Benedikt**

Die Logik der Christenverfolgungen durch
den Römischen Staat
Prof. Dr. F. Dünzl / apl. Prof. Dr. A. Rudolph
Promotion/November 2016

Forster, Christian

Die traditionelle katholische Lehre von der
cooperatio und ihre systematische Neureflexion
vor dem Hintergrund einer plural autarken
Gesellschaft
Prof. Dr. S. Ernst / Prof. Dr. W. Weiß
Promotion/November 2016

Fungula Kwilu, Frédéric

La Réconciliation éthique pour la reconstruction
vivre-ensemble en République Démocratique du
Congo
Prof. em. DDr. G. Droesser / Prof. Dr. O. Meuffels /
Prof. Dr. C. Ozankom (Bonn)
Habilitation/Juli 2017

Aldunate Loza, Erika

Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana – auf der Grundlage neuer Quellen. Darstellung aus interkultureller Sicht (Intercambio-Schriftenreihe / Intercambio Publicaciones, Schriftenreihe des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland / Publicaciones del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano 5) *Lit Verlag / Berlin 2017, 264 S.*

Die Autorin, aus Bolivien stammend, wurde 2015 mit dieser Arbeit über den größten Marienwallfahrtsort des andinen Raumes an der Mainzer Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert. Die Entstehungsgeschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana ist vor allem auf der Grundlage der Chronik des Augustiners und Kreolen Alonso Ramos Gavilán (1621) bekannt, die von seinem Ordensbruder Antonio de la Calancha (1623) weitgehend übernommen wurde. Die Autorin hat in bolivianischen, peruanischen und spanischen Archiven recherchiert und unverhofft neue Quellen »vor« Ramos Gavilán gefunden, die in dieser Studie ausgewertet werden. Besonders wichtig erscheinen ihr die Berichte/Briefe des Augustiners Baltasar de Salas (zwischen 1594-1603 verfasst) sowie weitere Berichte von Autoren wie dem deutschen Jesuiten Kaspar Rueß (Gaspar Ruiz, 1618), dem spanischen Dominikaner Reginaldo Lizárraga (1607), dem Ketschua-Indianer Guamán Poma de Ayala (1615) und dem spanischen Karmeliter Antonio Vázquez de Espinosa (1618). Die Autorin hat sich mit der Arbeit Folgendes vorgenommen: zum einen die Rekonstruktion der Biographie von Baltasar de Salas und die Auswertung seiner wichtigen Schriften zur Sache; zum anderen der Frage nachzugehen, worin sich die früheren Berichte von der »offiziellen« Historiographie, die Ramos Gavilán verkörpert, unterscheiden und warum er diese nicht nennt; ein weiteres Ziel ist zu beweisen, dass dieser Chronist zumindest die Arbeit seines Ordensbruders de Salas kannte, aber aus verschiedenen Motiven verschwieg: aus ordensinternen Problemen wie aufgrund unterschiedlicher Ideologien und Theologien bei der Missionierung der Indigenen; ebenso wird der Frage nachgegangen, ob Ramos Gavilán die anderen Berichte kannte. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einer vergleichenden historisch-theologischen Analyse, in der die Autorin zu dem Ergebnis kommt, »dass die Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana ebenfalls eine Konstruktion ist, d.h. eine Erinnerung, die nicht nur an die Wurzeln einer Kultur erinnert, sondern auch an die Methoden und Früchte der Evangelisierung im Nachgang zur Eroberung, die in eine Verehrung ›sui generis‹ im Ambiente des bolivianischen Altiplano

einmündet« (15). Es ist also Geschichte, aber konstruiert als »gesteuerte« Erinnerung.

Es folgt noch ein Epilog, in dem die Autorin sich mit dem Mysterienspiel des großen barocken Autors Calderón de la Barca auseinandersetzt (La aurora en Copacabana/Die Morgenröte in Copacabana) und die Vermutung zu erhärten versucht, dass dieser nicht nur die Arbeit von Ramos Gavilán kannte, sondern auch den Bericht von de Salas. Ein Glossar (223–225), einige Karten und Bilder (226–235), ein Anhang mit den Texten von de Salas (236–252) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (253–264) runden die Arbeit ab.

Die Unterschiede in der Sichtweise der verschiedenen Berichte und Texte über Copacabana gründen für die Verfasserin in der »Interkulturalität« der Autoren. Für den Spanier de Salas, der mit Marienwallfahrtsorten in seiner Heimat vertraut ist, ist Copacabana »ein anderes Montserrat, ein Ort unter anderen, an dem Maria und Gott zugegen sind« (212). Die indianische Religiosität betrachtet er als Götzendienst. Gleichwohl bezweifelt er, dass die »tabula-rasa«-Methode die richtige sei, und befürwortet eine kluge Substituierung, bei der die indigenen Holzschnitzer eine wichtige Rolle spielen. Er ist der erste, der den Namen des indigenen Bildhauers Francisco Tito Yupanqui, aus der Nachkommenschaft der Inkakönige, nennt. Lizárraga wird als »stolzer Spanier« mit einem sehr abwertenden Bild von den Indigenen apostrophiert. Gleichwohl erkannten er und seine Dominikanermitbrüder bei einigen Indigenen Begabungen, die sie im Sinne eines gehorsamen, marianischen Glaubens zu fördern versuchten. Der Indianer Guamán Poma wiederum ist bemüht, die Indigenen als Christen der ersten Stunde zu verstehen, die in der Apostelzeit bereits evangelisiert wurden. Maria schütze in Copacabana das indigene Volk vor Gewalt und Unterdrückung durch die Spanier. Der deutsche Jesuit Kaspar Reuß wird als jemand verstanden, »der beobachtet, zuhört und berichtet« (213) und eine zuverlässige Bestandsaufnahme der Evangelisierung um 1618 liefert. Der spanische Karmelit Vázquez de Espinosa, der die Aymara-Sprache beherrschte und die Indigenen befragte, berichtet, dass der Urheber des Bildes kein Laienkünstler war, sondern von kunsthandwerklicher Arbeit lebte. Der Kreole Ramos Gavilán war vom Interesse geleitet, »die tiefe Religiosität des Aymara-Volkes mit dem nach Peru gekommenen Christentum zu verbinden« (213). So machte er aus dem indigenen Künstler Tito Yupanqui einen selbstlosen »Pilger im Glauben« und wurde so zum klassischen, maßgeblichen Chronisten von Copacabana.

Die Arbeit von Erika ALDUNATE LOZA hat unbestrittene Vorzüge, und jede weitere Arbeit über Copacabana wird an ihrer sorgfältigen, wenn auch manchmal zu plakativ anmutenden Quellenstudie nicht vorbeigehen können. Allerdings müsste man

den Interpretationsrahmen, der sich hier hinter der Chiffre »Interkulturalität« versteckt, weiter präzisieren und vertiefen, um die Quellen »zum Sprechen zu bringen«. Es müsste stärker auf den Paradigmenwechsel bei der Evangelisierung im andinen Raum um 1600 aufmerksam gemacht werden, der einige Jahrzehnte vorher in Mexiko mit dem Guadalupe-Ereignis stattgefunden hatte. Spätestens in der dritten Generation kommt es – nicht zuletzt durch die massive Präsenz von Kreolen in den Orden und die christliche Akkulturation indigener Eliten – zu einer Kreolisierung und auch Indigenisierung des Christentums, das die Missionare in den irdenen Gefäßen seiner iberischen Form gebracht hatten. Viele Ordensleute und Bischöfe sind dann klug genug, die neuen Formen einer kreolischen und indigenen Aneignung des Christentums als legitim und zweckmässig zu akzeptieren, auch wenn sie sich dafür einer wunderhaften Sprache bedienen. Die kirchliche Akzeptanz der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana steht paradigmatisch für diesen Prozess – ebenso auch für die von der Kirche gezogenen Grenzen bei der Kreolisierung und Indigenisierung des Christentums. Eine dieser Grenzen wird indirekt durch die Festgewänder markiert (siehe Bild auf S. 229), mit denen die von Tito Yupanqui geschnittene Madonna verehrt wird. Sie zeigen sie von der Sonne gekleidet, gekrönt von zwölf Sternen und mit der Mondsichel zu ihren Füßen, was eine eindeutige Anspielung auf das zwölfte Kapitel der Offenbarung ist (»Und es erschien ein großes Zeichen im Himmel: ein Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone mit zwölf goldenen Sternen«). Der Rezensent hätte gerne mehr darüber gelesen: warum die von der Kirche »gelenkte« Marienverehrung des 16. und 17. Jahrhunderts im europäischen Katholizismus wie in dem der Neuen Welt zu dieser Stelle der Offenbarung als »Interpretationsrahmen« greift – angesichts der »schweren Zeiten«, die nicht nur in den Anden herrschten, sondern auch in einem von Kirchenspaltung und Religionskriegen erschütterten Europa.

Mariano Delgado / Fribourg

Egger, Christine

Transnationale Biographien
Die Missionsbenediktiner
von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965
Böhlau Verlag/
Köln-Weimar-Wien 2016, 396 S.

Dass dieses Buch keine grundsätzlich neuen Erkenntnisse über die Missionsbenediktiner von St. Ottilien selbst vermittelt, ist nicht verwunderlich, denn dies war auch nicht beabsichtigt. Die Autorin will die Geschichte anhand des »transnationalen« Aspekts der beschriebenen Aktivitäten

»einfangen« und dazu eignen sich die Missionsbenediktiner in ausgezeichnete Weise. Der »transnationale« Aspekt soll nicht nur aufgezeigt werden, sondern spielt auch bei den hierin erwähnten Statistiken selbst eine große Rolle. Die Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien hat heute Niederlassungen verteilt über vier Kontinente und ihre Mitglieder kommen aus vielen verschiedenen Nationen. Eine transnationale Organisation also, mit transnationalen Mitgliedern, aktiv in einem transnationalen Raum. Die Geschichte soll anhand einzelner »Biographien ihrer europäischen, US-amerikanischen und tanganjikischen Missionare erzählt« werden, deren Leben der »Ausgangspunkt für eine Analyse der grenzüberschreitenden Räume bildet, die durch diese katholische Mission zwischen 1922 und 1965 entstanden« (11).

Für lange Zeit wurden zwar Berichte über die Missionsarbeit verfasst, aber relativ wenig Material wurde wissenschaftlich aufgearbeitet. Wenn dies getan wurde, dann handelte es sich sehr oft um protestantische Dokumente, in den katholischen Organisationen fristeten diese Bemühungen ein klägliches Dasein. Als Fundament ihrer Forschung nimmt die Autorin die »mindestens 379 Mitglieder der Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, die zwischen 1922 und 1965 in Tanganjika tätig waren« (28). Einer der ersten, die auf diese Art geschichtswissenschaftliche Forschung betrieben, war Lawrence Stone, der die »Merkmale des Werdegangs einer Gruppe« durch das »zusammenfassende Studium ihrer Lebensläufe« (28) begriff. Es geht also um das Aufzeigen von Entwicklungen und Tatbeständen in den Ausgangs-, wie auch den Ankunfts-gesellschaften, gerade durch die »new-style-prosopography«, die somit ein »verbreitetes Phänomen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Blick« (29) nehmen kann. »Transnationale Geschichte [...] kann das Lokale direkt mit dem Übernationalen oder Transkontinentalen verbinden« (33), was natürlich gerade dadurch auch die Grundlegung einer Missionsgeschichte interessant macht. Somit lassen sich Biographien, die sich in einem überschaubaren Raum abspielen, auf bestimmte Kulturlandschaften und ihre politischen und gesellschaftlichen Strukturen übertragen, Untersuchungen, die seit der Frühen Neuzeit verstärkt Beachtung finden. Da »Transnationalisierungs- und Globalisierungsprozesse« durch die historische Forschung besonders schwer zu erfassen sind, können Landesgeschichten »mit ihren interdisziplinären, integrierenden und vergleichenden Methoden, ihrer epochenübergreifenden Kenntnis der politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Zusammenhänge und der Akteurinnen und Akteure in ›ihrem‹ Raum« ganz besondere Einsichten bieten, um Phänomene und Wechselbeziehungen zu lokalisieren, ihre »regionalen Besonderheiten zu erkennen«, aber auch die größeren Verknüpfungen

festzuhalten, also eine Verbindung von landeshistorischen Ansätzen mit den transnationalen Perspektiven (34).

Das Buch ist, neben Quellen, Literaturangaben, Verdankungen und Personenverzeichnis in acht Kapitel aufgeteilt. In deren Verlauf geht es letztendlich um Erkenntnisse der transnationalen Vernetzung, um repräsentative Geschichte zu schreiben, und dazu werden die historischen Begebenheiten der Missionsbenediktiner der Kongregation von St. Ottilien in folgenden Themenbereichen aufgearbeitet: Rahmenbedingungen und Voraussetzungen für die Missionsarbeit in Tansania, vor allem auch die Spannungen zwischen der Großmacht Deutschland – DOA (Deutsch-Ost-Afrika), die größte Kolonie Deutschlands, und ein Teil davon wird als Missionsgebiet von den St. Ottilianern bearbeitet – und der Kirche mit ihren Institutionen und Trägern; die Entstehung der Kongregation und ihre internationale Vernetzung; die Lebenswelt der Missionare in Tanganjika, spezifisch die Identitäten, Mentalitäten, Einstellungen und Verhaltensweisen, dazu gehören natürlich auch ihre Motivationen, religiös-kulturelle Verhältnisse, die sie dort antrafen, aber auch die ihrer Heimatländer. Anschließend nimmt die Autorin die Ostafrika-Missionare selbst in den Blick: Milieu, Werdegang und Ausrichtung, auch prägende Ereignisse und große weichenstellende Momente werden hier betrachtet; diese Informationen führen dann zu einer Art von Typologie der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, hierbei werden das Missionsleben und die Handlungsspielräume der Missionare ausgeleuchtet, auch im Hinblick auf Herkunft, Generationszugehörigkeit, hierarchische Stellung, Aufgabenzuteilung etc. Darüber hinaus wird die Vernetzung auch unter anderen Aspekten betrachtet (z.B. transnationale Räume wie Beziehungen, Medien usw.), und dies auch in Bezug auf finanzielle und ideelle Unterstützung der Missionare; aber auch Werbung und Publikationen, in Heimat und Mission werden einbezogen. Von welcher Dauer und Intensität waren solche Strukturen? Wie funktionierten die unterschiedlichen Grade und Ebenen von Verflechtungen, gerade auch in den ineinandergreifenden Räumen von Soziologie und Kommunikation? Welchen Einfluss hatten persönliche Kontakte der Missionare, Gruppenbeziehungen, institutionalisierte Netzwerke? Zum Abschluss werden »die Ergebnisse der Untersuchungen in Bezug auf die transkulturellen Begegnungen, die aus der Benediktinermission in Tanganjika resultierten, noch einmal zusammengedacht und nach Veränderungen in den Einstellungen, Denkweisen und Identitäten ihrer Akteurinnen und Akteure befragt« (36).

Die einzelnen Biographien geben einen faszinierenden Einblick ins Lebenswerk einzelner Personen, während im kollektiven Datenberg der Einzelne nicht mehr signifikant durchzuscheinen vermag

respektive zu einem Teil der Statistik »verkommt«. Die Autorin behandelt dabei im Detail »Bruder Nikolaus Fuchs – landwirtschaftliche Brüdermission« (209-219), »Pater Eduard Wildhaber – der Schweizer Missionar« (219-231), »Pater Severin Hofbauer – niederbayerischer Lehrer in Peramiho« (231-242), »Bruder Simeon Rummel – unterfränkische Handwerkermission« (243-252), »Pater Dr. Benedict Kominiak – born in the USA« (252-261) sowie »Bruder Bonaventura Malibiche – Missionar aus dem Missionsgebiet« (262-270).

Das Buch ist gut strukturiert und detailreich. Die 51 Seiten, die für Quellen- und Literaturangaben reserviert sind, sprechen hier Bände. Zusätzlich sind vor allem die Interviews zu erwähnen, die die Autorin mit Missionsbenediktinern geführt hat, was sicherlich positiven Einfluss auf die Qualität der verwendeten Daten hatte.

Diese Arbeit zeigt, dass die Menschen letztendlich die Verknüpfungen, also die transnationalen Räume, in denen transnationale Biographien entstehen, miterstellen, aber ebenso, dass diese doch zu einem großen Teil auch von Außenfaktoren abhängen, die nicht immer (vielleicht gar meistens) nicht kontrolliert werden können. Hätte die Kongregation von St. Ottilien eine so weitgefächerte transnationale Struktur aufgebaut, ohne die zwei Weltkriege und vor allem ohne die Schwierigkeiten, die daraus einer Organisation erwachsen, die ihre Heimatbasis in Deutschland hat? Mir scheint, dass Motivation (z. B. Religion), Handeln (z. B. bedingt durch Motivation und Umstände, respektive verfügbare Mittel) und Endresultat (Erfolg der Arbeit vor Ort im Ankunftsland, wobei auch der Ausdruck »Erfolg« wiederum relativ sein mag) nicht immer abzuschätzen sind und die einzelnen Faktoren – im negativen Sinne unvorhersehbar bleiben, im positiven Sinne dauernd beeinflussbar sind – und die transnationalen Räume daher in dauernder Bewegung bleiben. Als Resultat ergeben dann auch die transnationalen Biographien lediglich einen »Schnappschuss« der Geschichte.

Die Autorin, Politikwissenschaftlerin und Historikerin an der Universität Passau, belegt mit diesem Buch, dass die Geschichten, die das Leben schreibt, auch Geschichten innerhalb der Gesamtgeschichte darstellen, dabei selbst Hinweis auf das Ganze werden und gleichzeitig auch Auswirkung des Ganzen bleiben.

Josef Güntersperger / Fribourg

LVR-Fachbereich Regionale Kulturarbeit/ Museumsberatung, Köln

LWL-Museumsamt für Westfalen,
Münster (Hg.)

Missionsgeschichtliche Sammlungen heute.

Beiträge einer Tagung

(Studia Instituti Missiologici Societatis

Verbi Divini, 111)

Franz Schmitt Verlag /

Siegburg 2017, 154 S.

Diskussionen um Völkerkundemuseen, deren Sammlungsgeschichte und Neugestaltung durchziehen seit mehreren Jahren die Feuilletons. Im Fokus dieser Debatten stehen die Möglichkeiten einer postkolonialen Neuausrichtung dieser Museen und Fragen nach dem Umgang mit Sammlungsbeständen. Missionsmuseen waren hierbei bisher weniger im Blick.

Zwei nordrheinwestfälische Einrichtungen der Museumsförderung veranstalteten im März 2017 eine Tagung mit dem Titel »Missionsgeschichtliche Sammlungen heute«. Sie führte ReferentInnen mit unterschiedlichen Tätigkeits Hintergründen zusammen. Der vorliegende Band präsentiert die Vorträge dieser Tagung nebst Grußwort und Einleitung.

Felicity Jensz rückt in ihrem Beitrag, »Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln« – Ein historischer Blick auf die Sammlungstätigkeit protestantischer Missionare«, die Sammeltätigkeit der Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine und die Errichtung des Völkerkundemuseums in Herrnhut in den Mittelpunkt (15-25). Sie geht auf Motive ein, die der Sammeltätigkeit von MissionarInnen zugrunde liegen. Der Beitrag mündet in einer Definition: »Ein Missionsmuseum ist eine dynamische Sammlung von Objekten, die hauptsächlich von Menschen in ihrer Tätigkeit als Missionarinnen und Missionare insbesondere in außereuropäischen Ländern mit dem Zweck gesammelt wurden, diese an einen für die Missionsgesellschaft bzw. den Orden wichtigen Ort zu bringen. Dort wurden sie zu Gunsten der Missionsgesellschaft ausgestellt, um weiter die Absicht zu verfolgen, dass (externe) Besucher die gesammelten Objekte betrachten konnten« (25).

Andreas Schroyen und Ute Christina Koch präsentieren eine Diaserie, die vor dem Ersten Weltkrieg im chinesischen Missionsgebiet der Franziskaner angefertigt und von einer Düsseldorfer Firma bis in die frühen dreißiger Jahre hinein vertrieben wurde (27-40). Während Schroyen die Dias und die Vertriebsfirma vorstellt (27-34), skizziert Koch die damalige Franziskaner-Mission in Shandong, zeigt, wie sie im »Forum der Völker« in Werl präsentiert wird, und eröffnet Desiderate zur Neugestaltung der Ausstellung (34-40).

Jerzy Skrabania bietet in dem Beitrag »Haus Völker und Kulturen – Seine Entstehungs- und

Wirkungsgeschichte« Einblicke in die Geschichte des HVK (41-52). Er gewährt Einblicke in die Geschichte seiner Sonderausstellungen (48ff.).

Tanja Holthausen stellt eine Umfrage vor, die 2016 im Auftrag der Konferenz der missionierenden Orden erstellt wurde und die Situation von Missionsmuseen in Deutschland erfassen soll (56). Auch sie bietet eine Definition ihres Untersuchungsgegenstandes: »Missionsgeschichtliche Sammlungen sind definiert durch die Präsentation von Materialien und Objekten, die die Tätigkeit der Missionarinnen und Missionare und das Leben der indigenen Bevölkerung im Missionsgebiet dokumentieren« (53). Die Umfrage stellt eine Pionierstudie dar, der weitere folgen sollten, um einerseits vertiefende Fragestellungen zu verfolgen und andererseits anhand des hier zugrunde gelegten Fragebogens formulierte Antworten auf ihre Validität zu überprüfen. Was genau bedeutet es, wenn »die eigene Sammlung überwiegend als relevant für die Identität der Gemeinschaft gewertet« wird (60)?

Die Beiträge Claudia Andratschkes »Provenienzforschung in ethnologischen Sammlungen. Umgang mit einem heiklen Erbe« (65-76) und Sarah Fründts »It's Complicated« – Umstrittene Objekte in musealen Sammlungen« (77-88) stellen Diskussionen um Provenienzforschung, die Aufarbeitung kolonialer Herkunftskontexte und die Restitution als »sensibel« klassifizierter Objekte allgemein dar.

Karoline Noack und Kathrin Michel gehen mit ihren Beiträgen »Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen als Chance für missionsgeschichtliche Museen« (89-98) und »Von der Sammlung zur Ausstellung – Expositorische Möglichkeiten im Museum« (99-110) Fragen nach, wie ethnographische Sammlungsbestände heute in Forschung und Ausstellungspraxis verantwortlich genutzt werden können. Noack bezieht sich auf das HVK und das Museum Herrnhut, wobei die Trägerschaft sich grundlegend unterscheidet, da das HVK sich in privater Trägerschaft befindet und das Museum Herrnhut Teil der Sächsischen Landesmuseen ist. Sie reflektiert, wie die Sammlungen dieser Museen in sammlungstheoretischer Perspektive klassifiziert werden können, und fragt nach Chancen. Hinsichtlich dieser hebt sie Kooperationsmöglichkeiten mit anderen Institutionen hervor. Für das HVK schließt sich in der von Noack gewählten Perspektive der Kreis, da sie in ihren Ausführungen zur Gründungsphase des HVKs dessen enge Beziehungen zu ethnologischen Institutionen des Köln-Bonner Raums betont. Michel stellt in ihrem Beitrag Konzepte der Integration von KünstlerInnen in den Museumsbetrieb vor, die Sammlungen neu erschließen und Möglichkeiten zur kritischen Präsentation eröffnen sollen. Als Beispiele wählt sie die Ausstellung »SCHMERZ. Kunst + Wissenschaft« aus Berlin und Peggy Buths Beitrag zur Ausstellung »Ware & Wissen (or the stories

you wouldn't tell a stranger)« des Weltkulturen Museums Frankfurt. Die Autorin reflektiert zu wenig innere Widersprüche solcher Projekte. Sie treten etwa zu Tage, wenn das Kritisierte auf das Kunstprojekt oder die Verhaltensweise des/der KünstlerIn selbst bezogen werden kann. Beispielsweise wenn im Rahmen solcher Kunstprojekte mit Hilfe von Sammlungsbeständen auf kulturelle Enteignung oder kommerzielle Interessen der SammlerInnen verwiesen wird, diese aber durch die von KünstlerInnen vollzogene Einbettung der Sammlungsobjekte in Kunstprojekte in neuer Weise geschieht. Auch hier wird letztlich unhinterfragt über das Sammlungsobjekt verfügt und es sozusagen kulturell enteignet. Das spannungsvolle Moment der Trägerschaft dieser Sammlungen, das darin besteht, dass in vielen Fällen die entsprechenden Trägergesellschaften (heute) transnationale Organisationen darstellen, wird nicht reflektiert.

Christoph Schwab und Ulrike Gilhaus thematisieren jeweils spezielle Museen. Schwab vom »Museum auf der Hardt« in Wuppertal, das sich in Trägerschaft der Archiv- und Museumsstiftung der VEM (Vereinte Evangelische Mission) befindet, stellt dieses Museum vor (111-123). Hierbei verweist er auf das Definitionsproblem, das mit – wie er es formuliert – »missionsbasierenden Sammlungen« einhergeht (111). Nach einem Überblick über die Geschichte des Museums, wendet er sich seiner Neuausrichtung im 21. Jahrhundert zu. Er betont, dass die neue, selbstreflexiv ausgerichtete Dauerausstellung nicht isoliert betrachtet werden sollte (122). Gilhaus stellt das vor der Schließung stehende »Forum der Völker« vor, das sich noch in der Trägerschaft der deutschen Provinz der Franziskaner befindet. Sie fragt, wie diese Einrichtung konzeptionell neu ausgerichtet und sinnvoll in säkulare Trägerschaft überführt werden kann.

Der Band zeigt, wie wichtig ein Dialog zwischen kirchlichen Trägern dieser Museen und Sammlungen, staatlicher Museumsförderung, MitarbeiterInnen säkularer Museen und WissenschaftlerInnen mit Museumsbezug ist, um diesen gefährdeten Einrichtungen gerecht zu werden und tragfähige Wege für eine verantwortungsvoll gestaltete Zukunft zu finden. Für die Museumsträger ist es wichtig, die gegenwärtigen Diskussionen um Museen nicht aus dem Blick zu verlieren. Umgekehrt erscheint es für diejenigen, die aus einer Außenperspektive auf diese Einrichtungen schauen, ratsam, die speziellen Existenzbedingungen einer solchen Einrichtung stärker in ihre Überlegungen einzubeziehen. Mit Blick auf das Titelbild und die in den Beiträgen immer wieder aufgeworfene Frage nach einer Definition kann festgestellt werden, dass diese Missionsmuseen und Sammlungen nicht nur Masken beherbergen, sondern selbst immer wieder in neuen Masken auftreten.

Harald Grauer / St. Augustin

Neidl, Franz

Papst Franziskus: Wozu braucht uns diese Erde?
Die ökologische Spiritualität in *Laudato si'*
Butzon & Bercker / Kevelaer 2018, 128 S.

Die ökologische Theologie spricht Englisch. Eine Suche nach Büchern zu *Laudato si'* im Katalog der Catholic University of America ergibt über 75 Einträge. Aus dem Jahre 2017 sind es: Amanda BAUGH, *God and the green divide: Religious environmentalism in black and white*, Oakland; Donna M. ORANGE, *Climate crisis, psychoanalysis, and radical ethics*, London/New York; Christopher SCHLOTTMANN et al. (Hg.), *Environment and society*, New York; Harry LEHMANN, *Factor X: Challenges, implementation strategies and examples for a sustainable use of natural resources*, Cham/CH; Ove D. JAKOBSEN und László ZSOLNAI (Hg.), *Integral ecology and sustainable business*, Bingley/UK; Sean McDONAGH, *Laudato si': an Irish response*, Dublin; Grace Ji-Sun KIM und Hilda P. KOSTER (Hg.), *Planetary solidarity: global women's voices on Christian doctrine and climate justice*, Minneapolis; Robert M. WHAPLES, *Pope Francis and the caring society*, Oakland; Mary E. MILLS et al. (Hg.), *Reflections on Pope Francis's encyclical Laudato si'*, Cambridge/UK; Julian CRIBB, *Surviving the 21st century*, Cham/CH; Vincent MILLER (Hg.), *The theological and ecological vision of Laudato si'*, London; John HART, *The Wiley Blackwell companion to religion and ecology*, Hoboken.

Die Universitätsbibliothek Tübingen liefert 25 Treffer; auf Deutsch nur: Wolfgang GEORGE, Christoph BALS und Ernst Ulrich von WEIZSÄCKER, *Laudato si': Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus*, Gießen 2017; Claus DIERKSMEIER, *Umwelt als Mitwelt: die päpstliche Enzyklika Laudato si' und der argentinische krausismo*, Köln 2016.

Als englischsprachigen Ökotheologen zitiert der Theologe und Biologe Franz NEIDL in seiner Literaturliste nur *Theologie und Naturwissenschaft* von John POLINGTHORNE. Wer eine Einordnung der Enzyklika in den theologischen Diskurs oder Information über die Hintergründe ihrer Entstehung sucht, lese besser Sean McDONAGH, Mary E. MILLS, Vincent MILLER, Claus DIERKSMEIER und den *Wiley Blackwell Companion*.

NEIDL will die ökologische Spiritualität als roten Faden in *Laudato si'* herausstellen, um zur inneren Bereitschaft der vom Papst geforderten Änderung des Lebensstils zu motivieren. Er kommentiert in zwanzig Kapiteln: Die Notwendigkeit der ökologischen Spiritualität; das Staunen; die Welt – mehr als ein zu lösendes Problem; liebevolle Aufmerksamkeit; Schöpfung und Natur; Entmythologisierung der Natur; Glaube und Vernunft; die Motivation, die Erde zu beschützen; die biologische Verwandtschaft

des Menschen mit den übrigen Lebewesen; universale Geschwisterlichkeit; die verantwortungsvolle Stellung des Menschen in der Schöpfung; Mystik; den kosmischen Aspekt der Eucharistie; den heiligen Franziskus und seine Vorstellung vom Klostergarten; Biodiversität; den Dialog mit anderen Religionen; »ästhetische Erziehung«; Dankbarkeit; Genügsamkeit; eine Spiritualität der kleinen Gesten der Liebe.

Leicht verständlich geschrieben, werden Fachausdrücke erklärt, wie der Begriff »Spiritualität«, der »aus dem Bereich des Ordenslebens aus französischsprachigen Ländern »importiert« [...] schlicht »Frömmigkeit« bedeutete, heute jedoch »als Suche nach Sinn und Bedeutung in der christlichen Welt zu verstehen« sei (18).

Im Zentrum steht Kapitel 12: »Wozu braucht uns diese Erde? – Unsere generationenübergreifende Verantwortung«. »Das Ungewöhnliche in der Frage von Papst Franziskus besteht darin, dass die Erde uns hier als Subjekt und nicht als Objekt entgegentritt. Ein Subjekt hat auch Rechte! Im Grunde wird hier verlangt, dass wir von der Erde nicht nur nehmen, sondern ihr auch etwas geben« (72f.). Was Menschen der Erde geben sollen, bleibt vage. Ökotheologisch Informierte denken bei der Erde als Subjekt an die hermeneutischen Grundsätze des *Earth Bible Projects*, von denen eines die Erde als Subjekt in den Texten der Bibel wahrzunehmen trachtet. Das vorzügliche Recht der Erde in der Hebräischen Bibel ist, am Sabbat und während des Sabbatjahres Ruhe zu genießen und die Vitalität zu erneuern (Lev 25,1-6, vgl. 26,34.43; Neh 10,32; LS 71). Das schließt die Abkehr von einer ausbeutenden (vgl. LS 52) und die Hinwendung zur einer nachhaltigen und vielgestaltigen Landwirtschaft (vgl. LS 164, 180) ein, die durch ein Kaufverhalten in der sozialen Verantwortung der Verbraucher (LS 206) gefördert werden könnte. NEIDL verbindet die Frage dagegen wie der Papst mit der generationenübergreifenden Gerechtigkeit (LS 160-162), kommt dann aber auf Waldbrände in Italien und Baumpflanzprojekte in Afrika zu sprechen. So wie hier geht es den meisten Themen. Die Ausführungen fordern die deutschsprachige Leserschaft kaum zur ökologischen Bekehrung heraus. Verhaltensänderungen beschreiben eindrucksvoller einige Beiträge in dem von NEIDL zitierten Werkbrief *Laudato si': Schöpfungsspiritualität in der Praxis* der Landesstelle der katholischen Landjugend Bayerns (124, 126f.).

Niemand ist Christ nur für sich allein. Da die Enzyklika »intensiv das Thema Gemeinschaft behandelt« (20), schreibt NEIDL zwar »Religionsgemeinschaften bilden Netzwerke« (95), lässt aber unerwähnt, dass Pfarreien beim nachhaltigen Leben und Wirtschaften begleitet werden und sich zum Feiern der Schöpfungszeit als liturgischer Einübung in ökologische Bekehrung anleiten lassen können, wenn sie die Angebote der ARGE Schöpfungsverantwortung (Wien), des ökumenischen Vereins

«oeko» Kirche und Umwelt (Bern), der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland oder der Umweltbeauftragten der deutschen Bistümer in Anspruch nehmen. Nicht erst dem Bundesamt für Naturschutz liegt die biologische Vielfalt um religiöse Gebäude am Herzen (96). Darauf zielt bereits das Zertifikat »Der Grüne Hahn«/Güggel (Schweiz).

Das Buch verbreitet die Anliegen der Enzyklika und bietet sich wegen des gemäßigten Preises an zum Verkauf an Schriftenständen in Kirchen oder als Firm- und Traugeschenk einer Pfarrgemeinde.

Hans Ulrich Steymans OP/Fribourg

Schilling, Annegreth

Revolution, Exil und Befreiung

Der Boom des lateinamerikanischen

Protestantismus in der internationalen Ökumene

in den 1960er und 1970er Jahren

(Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 63)

Vandenhoeck & Ruprecht/

Göttingen 2016, 330 S.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und vor allem ihre Ursprünge in den 1960er und 70er Jahren gelten weithin als eine katholische Angelegenheit. Mit diesem Vorurteil räumt die Autorin in dieser Dissertation gründlich auf. Gleichzeitig historisch und systematisch angelegt, zeigt die Arbeit, dass bereits in diesen für die lateinamerikanische Theologie entscheidenden Jahren der Protestantismus eine wichtige Rolle spielte, einen umfassenden Dialog mit den katholischen Vertretern der Befreiungstheologie eröffnete und zugleich – dies ist auch der wesentliche Untersuchungsgegenstand der Dissertation – im internationalen Rahmen des Ökumenischen Rats der Kirchen ein eigenständiges lateinamerikanisch-protestantisches Profil entwickeln konnte.

In der ausführlichen Einleitung begründet SCHILLING ihre methodischen Vorentscheidungen: Die Untersuchung wird unter Berücksichtigung sowohl kirchengeschichtlicher wie kulturwissenschaftlicher Fragestellungen und in einem Horizont ökumenischer Theologie durchgeführt. Interdisziplinäre Perspektiven, vor allem in transkultureller und postkolonialer Ausrichtung, bilden weitere durchgängige Ausgangspunkte. Das Zusammenspiel lokaler und internationaler Akteure in diesem zwischenkirchlichen Dialog wird daher aus sehr verschiedenen Perspektiven mit unterschiedlicher Methodik durchleuchtet, da nur auf diese Weise die komplexen Konstellationen und Prozesse historisch und theologisch gewürdigt werden können.

Neben dem Studium der bereits zum Thema vorliegenden Literatur untersucht die Autorin unpubliziertes Material aus verschiedenen Archiven und

führte einige Zeitzeugengespräche. Letztere werden in der Studie nicht dokumentiert oder referenziert.

Da die kirchliche und theologische Entwicklung in den »langen 1960er Jahre[n] (1955-1973)« (16) Lateinamerikas im Zentrum der Untersuchung steht, beschreibt die Autorin im ersten Kapitel kurz die Vorgeschichte des lateinamerikanischen Protestantismus etwa seit der Unabhängigkeit und im folgenden Kapitel den politischen und ökumenischen Kontext der 1960er Jahre in Lateinamerika. Die Geschichte und Gegenwart der Pfingstkirchen wird ausdrücklich vom Untersuchungsgegenstand ausgeschlossen (46).

Der zweite Teil der Arbeit, mit den Kapiteln 3 bis 6, widmet sich den Schwierigkeiten, die sich den protestantischen Kirchen Lateinamerikas in der Gründungsphase des ÖRK nach dem II. Weltkrieg entgegenstellten, da sie als Minderheit in einem als katholisch aufgefassten Kontinent eingestuft wurden. Dies änderte sich durch die Teilnahme an einem globalen Studienprogramm zu *Rapid Social Change*, das vom ÖRK vor allem angesichts der postkolonialen Situationen in Afrika und Asien aufgelegt wurde. Durch die intensive theologische und kirchliche Vernetzungsarbeit des US-amerikanischen Presbyterianers Richard Shaull, der als Theologe und Missionar in Lateinamerika arbeitete, entwickelte sich ein eigenständiger lateinamerikanischer Beitrag, der in die Gründung der theologischen Bewegung ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) mündete.

Im dritten Teil beschreibt Schilling unter der Überschrift »Der lateinamerikanische Boom in der internationalen Ökumene« einen Prozess, durch den der lateinamerikanische Protestantismus seine Stimme im ÖRK deutlicher zu Gehör bringt und auch strukturelles und institutionelles Gewicht erhält. Unter dem Einfluss von ISAL wird zunächst unter dem von Shaull propagierten Stichwort der »Theologie der Revolution« eine protestantisch-theologische Antwort auf die revolutionären Prozesse des Kontinents dem sozialetischen Leitbild des ÖRK »verantwortliche Gesellschaft« entgegengestellt. Die Autorin zeigt dann, wie Ende der 1960er Jahre katholische und protestantische Theologen gemeinsam die Theologie der Befreiung aus der Taufe heben. 1969 stellt Gustavo Gutiérrez gemeinsam mit dem protestantischen Theologen Rubem Alves die neue »Theologie der Befreiung« als Alternative sowohl zur Theologie der Revolution wie der Strategie der »verantwortlichen Gesellschaft« auf einer internationalen ökumenischen Konsultation in Cartigny (Schweiz) vor – zwei Jahre vor Erscheinen seines gleichnamigen Buches.

Militärdiktaturen, Gewalt und Verfolgung zwingen zahlreiche lateinamerikanische kirchliche Einrichtungen, zu schließen oder ins Exil auszuweichen. SCHILLING zeigt daher im achten Kapitel, wie einerseits ISAL die Arbeit einstellen muss und

andererseits die protestantischen Theologen im Exil zur Stärkung des lateinamerikanischen Profils im ÖRK beitragen. Sie beschreibt vor allem das Wirken von Leopoldo Nilus, Paulo Freire, Julio de Santa Ana und Emilio Castro, die durch ihre Arbeit im ÖRK der lateinamerikanischen Befreiungstheologie einen Ort im globalen protestantischen und ökumenischen Diskurs geben konnten.

Im abschließenden IV. Teil des Buches wertet die Autorin die Ergebnisse der Studie in hermeneutischer und theologischer Sicht aus. Vor allem das Wechselspiel zwischen den lateinamerikanischen protestantischen Theologien und dem ÖRK im untersuchten Zeitraum, durch welches beide in verschiedener und miteinander verwobener Weise verändert wurden, wird von ihr mit postkolonialer und transkultureller Methodik gewürdigt. Mit diesem letzten Teil gelingt der Autorin ein wichtiger Beitrag zur transkulturellen ökumenischen Methodik.

Eine Schlussbetrachtung und eine englischsprachige Zusammenfassung beschließen den Band, der mit einem umfangreichen Verzeichnis von Quellen und Literatur sowie einem wertvollen Personenregister mit Kurzbeschreibungen vielfältige Anknüpfungspunkte für das weitere Studium bietet.

Warum die profunde Studie, die sich ansonsten einer klaren Parteinahme für die eine oder andere Strömung konsequent enthält, sich in mehreren Fußnoten systematisch von der Dissertation der späteren EKD-Ratsvorsitzenden Margot Käßmann abgrenzen muss (vgl. z.B. S. 166, 174, 186 u.ö.), bleibt dem Rezensenten verborgen. Diese Fußnoten schmälern aber in keiner Weise den hohen Wert der Studie für die Geschichte der Theologie der Befreiung und des ÖRK sowie für die Hermeneutik internationaler und ökumenischer Beziehungen.

Stefan Silber / Osnabrück

**Schmelz, Bernd |
Lademann-Priemer, Gabriele |
Dombrowski, Julia (Hg.)**

Kubas afrikanische Geister /
Cuba's African Spirits
*Museum für Völkerkunde /
Hamburg 2016, 118 S.*

Der kleine, aber reich bebilderte Band *Kubas afrikanische Geister* stellt die Begleitpublikation zu einer Ausstellung über afroamerikanische Religionen Kubas dar, die das Hamburger Museum für Völkerkunde in Kooperation mit dem Sammler und Ethnofilmer Henning Christoph und dessen Soul of Africa Museum organisierte. Die Ausstellung präsentiert Ritualobjekte aus dem Kontext der kubanischen Santería und des Palo Monte, die H. Christoph für sein Museum von einem auf seine Anonymität bedachten italienischen Sammler übernehmen konnte.

Der Katalogband zeigt Objekte aus dieser Sammlung in hochwertigen Fotografien und rahmt diese mit historischen und zeitgenössischen Aufnahmen, die den transatlantischen Sklavenhandel und afroamerikanische bzw. westafrikanische Ritualpraxis thematisieren. Bei den kontemporären Fotos von Ritualen handelt es sich zumeist um Bilder, die H. Christoph in Westafrika aufnahm. Die isoliert gezeigten Ausstellungstücke werden auf diese Weise bildlich und nicht nur über die beigefügten Begleittexte kontextualisiert. In Anbetracht des Umstandes, dass die gezeigten Objekte zumeist aus Kuba stammen, wird hierdurch einerseits eine Verfremdung vorgenommen, andererseits aber insbesondere auf den Zusammenhang mit der durch den Sklavenhandel erzwungenen Migration verwiesen, und der transatlantische Kontext der Objekte auch auf bildlicher Ebene überzeugend herausgearbeitet.

Die beigefügten Texte, die sowohl die Hintergründe der Sammlung erhellen als auch Einblicke in die Religionen bieten, versuchen insbesondere die Dynamik und Wandelbarkeit der betreffenden Religionen darzustellen. Leider sind die Texte im Blick auf die Komplexität des Themas sehr knapp geraten. Auch scheint ein Aspekt etwas zu kurz zu kommen: Afroamerikanische Religionen erscheinen heute nicht mehr nur als Religionen, die in den Amerikas und in Afrika praktiziert werden, sondern stellen Religionen dar, die letztlich weltweit präsent sind, auch in Deutschland, wie etwa Lioba ROSSBACH DE OLMOS (Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora, in: *Paideuma* 56 [2010] 63–86) anhand des eindrücklichen Beispiels der Aneignung des Blautopfes als Kultort demonstriert. Ein stärkerer Verweis gerade darauf hätte vielleicht dazu beigetragen, eine gewisse exotisierende Tendenz in der Darstellung zu überwinden. Auch hätte dies durchaus dem Konzept des Hamburger Völkerkundemuseums entsprochen, das sich so stark wie kaum ein anderes Völkerkundemuseum in Deutschland als interkultureller und interreligiöser Begegnungsort positioniert. Auf der anderen Seite ist es jedoch verständlich, wenn die Sammlung als solche in den Mittelpunkt der Präsentation gestellt werden soll, dass dieser über die zu präsentierende Sammlung hinausweisende Aspekt nicht thematisiert wird.

Blickt der Rezensent nun auf das Buch, stellt sich ihm die Frage, für welchen Leserkreis es von größtem Interesse ist. Als eine erste Einführung in das Thema erscheint das Buch einerseits zu knapp gehalten, andererseits dann aber auch zu detailreich. Nutzer und Nutzerinnen, die primär an der speziellen Sammlung des anonymen Sammlers interessiert sind, mögen ebenfalls etwas enttäuscht sein, da viele wichtige Informationen, wie ausführliche Objektbeschreibungen oder Angaben

der Provenienz, fehlen. Einen umfassenden Sammlungskatalog stellt der Band somit nicht dar.

Das Buch erscheint jedoch für einen anderen Leserkreis interessant. Es finden sich mittlerweile auf dem deutschen Buchmarkt einige gut zugängliche, aber auch durchaus unterschiedlich geartete Einführungen in das Themenfeld afroamerikanischer oder speziell afrokubanischer Religionen, wie die Bücher von Angelina POLLAK-ELTZ (Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen, Freiburg i. Br. 1995), Miguel BARNET (Afrokubanische Kulte, Frankfurt a. M. 2000), Astrid REUTER (Voodoo und andere afroamerikanische Religionen, München 2003) und Gabriele LADEMANN-PRIEMER (Voodoo. Wissen, was stimmt, Freiburg i. Br. 2011). Auch finden sich belletristische Aufarbeitungen des Themas durch Hubert FICHTE oder Matthias POLITYCKIS Roman *Herr der Hörner* (Hamburg 2005). Gemeinsam ist diesen Büchern, dass sie in der Regel nicht oder nur eingeschränkt illustriert sind. Wer als Ergänzung zu diesen Büchern auf der Suche nach visuellen Eindrücken afroamerikanischer Religionen ist, sollte diesen Band in Betracht ziehen und wird sicherlich auch bei der Lektüre der Begleittexte auf ergänzende Perspektiven und Zusatzinformationen zu dem bereits von ihm oder ihr Gelesenen stoßen. *Harald Grauer / St. Augustin*

Waldenfels, Hans

Wann, wenn nicht jetzt?

Papst Franziskus: Weckrufe an die Kirche

Butzon & Bercker /

Kevelaer 2017, 240 S.

Der bekannte Jesuit und emeritierte Bonner Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie hat ein neues Buch über Papst Franziskus vorgelegt. Wie schon sein erstes (Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 159 S.) zeichnet es sich durch die Berücksichtigung des spirituellen, ja »mystischen« Hintergrundes des ersten Papstes von der Gesellschaft Jesu aus. Dieser Aspekt wird in den Büchern WALDENFELS' sachkundiger und gezielter behandelt als in allen anderen, mir bekannten Franziskus-Büchern. In diesem Buch geht es ihm nicht um eine weitere Zeitanalyse, von denen wir genug haben: »Sie leiden vielfach nur darunter, dass sie zu wenig miteinander vernetzt sind und der eine kaum um den anderen weiß; jedenfalls wird das nicht sichtbar«. WALDENFELS ist überzeugt, dass es Franziskus deutlich um die Umsetzung des Konzils geht. Aber er will »die erforderlichen und möglichen Schritte nicht gleichsam von oben verordnen«, sondern gemeinsam tun. Zu dieser Gemeinsamkeit lädt das Büchlein ein: »Denn nur gemeinsam sind wir stark« (12). Und die Brücke für diese Gemeinsamkeit ist die Hinwendung zu Jesus

von Nazaret, »in dem uns der unsichtbare Gott sein Antlitz zeigt« (15).

Im ersten Kapitel geht es um biblische Fakten, die in der Kirche vielfach vergessen werden: um die Rolle der Frauen als Wegbegleiterinnen Jesu; um das universale Wirken Gottes, der bei Kornelius und anderen Heiden »früher als der Missionar« kommt; um die paulinische (Inkulturations-)Freiheit gegenüber dem Gesetz; um die Ämter in der Kirche der apostolischen Zeit und die darin eingehaltenen Kriterien für die Berufung. Diese führen den Autor zum folgenden Ergebnis: »Bei der Diskussion des für den Priester der abendländischen Kirche in der Regel verpflichtenden Zölibats kann man sich folglich nicht wirklich auf die Heilige Schrift berufen. Umso stärker sind die pastoralen Bedürfnisse der Gläubigen zu beachten« (36).

Das zweite Kapitel betrachtet die frühe Kirche aus heutiger Sicht und hebt den Kontrast hervor: Die kapillare Mission der Antike wurde historisch durch eine Entwicklung abgelöst, die zu einem bedienenden Klerus und zu bedienten Laien führte, zur Entstehung von Theologie und Kirchenrecht, Kanon und Dogma.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als der Suche nach einer neuen Kirchengestalt in unserer Zeit, als Wandel von der Ekklesiozentrik zur Christozentrik, als Versuch, den Glauben neu zu verstehen. Mit Eugen Biser bringt WALDENFELS die damit intendierte »Glaubenswende« auf drei kurze Formeln: Vom Wissens- zum Erfahrungsglauben, vom Satz- zum Vertrauensglauben und vom Gehorsams- zum Verstehensglauben. Die Grundlage dieser Wende ist aber »eine erneuerte Hinwendung zu Jesus Christus« (64).

Im vierten Kapitel geht es um die Zeit von Papst Franziskus. Bereits am Ende des dritten Kapitels hatte WALDENFELS festgehalten, dass für Franziskus »Mystik« ein höchst aktuelles Thema ist, »das von der Gottbegegnung im heutigen Alltag spricht« (75). Nun wird näher entfaltet, wie junge Menschen die Kirche noch als Ort entdecken können, »an dem sie beten lernen können« (ebd.). Dazu dient die Gottesrede des Papstes: wie er sich in der Gotteskrise auf den barmherzigen Gott konzentriert; wie er in der Kirchenkrise das pilgernde Gottesvolk und die offenen Türen betont; wie er im »Lazarett der Welt« den Blick auf Jesus, den Heiland zu richten versucht.

Das fünfte und letzte Kapitel ermutigt uns, nach dem Evangelium zu leben: in »Ungewissheit und Wagnis«, in »Hoffnung gegen alle Hoffnung«, in Konzentration auf die jesuanische Botschaft von »Licht, Liebe, Leben«. Am Ende dieses Kapitels werden die Schlüsselworte Papst Benedikts XVI. aus seiner Freiburger Rede über die »entweltlichte« Kirche zitiert, die einerseits offen ist für die Anliegen der Welt und andererseits nicht vergisst, dass ihr Auftrag, die Herrschaft der Liebe Gottes nach dem

Evangelium durch Wort und Tat hier und heute zu bezeugen, über die gegenwärtige Welt hinausweist.

Damit endet das eigentliche Buch. Aber der Verfasser hat noch in einem ausführlichen Anhang (147-236) seinen Artikel »Höchste Zeit, über Tabus in der Kirche zu sprechen« im Neuen Ruhr-Wort vom 5. November 2016 sowie die damit ausgelöste, lebhaft diskutierte Diskussion dokumentiert. Der Artikel wurde geschrieben, um die Meinung des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor Thomas Sternberg, zu unterstützen, der am 3. September in derselben Zeitung angesichts der Priesternot in vielen Teilen Deutschlands für eine Lockerung des Zölibatsgesetzes und ein Nachdenken über den Diakonat der Frauen plädiert hatte, dafür aber in der Ausgabe vom 10. September vom Verband katholischer deutscher Lehrerinnen scharf kritisiert wurde. WALDENFELS bezeichnet den freiwilligen Zölibat als höchstes Gut, was, wie er sagt, heute auch nicht in Frage steht: »Vielmehr geht es um die vielen (Noch-) Gläubigen, die ohne die Sakramente und vor allem ohne die regelmäßige Eucharistiefeier leben müssen und sich daran gewöhnen« (153). Demgegenüber plädiert er mit Peter Neuner für Mut zum Abschied von der Ständekirche, Abschied von den vielen Machtspielen, »die immer noch auch in der Kirche gespielt werden. Vor allem erfordert es Mut und das Hören auf Gottes Geist«, denn es geht vor allem »um Seelsorge«. Der zweite Teil des Anhangs dokumentiert Beiträge zur Zölibatsdebatte von AutorInnen (Reiner NIESWANDT, Wolfgang BEINERT, Angela RÖMELT, der Kölner Weihejahrgang 1967, Fritz LOBINGER), die ähnlich wie der Verfasser denken.

Hans WALDENFELS' engagierte und zugleich sachlich gehaltene »Weckrufe« sind Ausdruck seiner Sorge, dass wir in der Kirchengeschichte wieder einmal eine Erneuerungschance verpassen. Das Büchlein enthält nicht nur Diagnostisches, sondern auch Lösungsansätze. Daher sind ihm viele Lesende zu wünschen.

Mariano Delgado / Fribourg

Sigrid C. Albert | Hg

Mission im Krieg Abt Norbert Webers Reisetagebuch aus Ostafrika 1905



Norbert Weber hat in seiner Amtszeit

als Erzabt von St. Ottilien (1902 bis 1931) die gerade erst entstandene Klostergemeinschaft auf ihrem Weg zu einer weltweiten Kongregation auf vier Kontinenten geführt.

Seine Reisen nach Asien und Afrika

verarbeitete er auch literarisch und filmisch, wobei vor allem seine Korea-Dokumentationen bekannt wurden. Bisher noch unveröffentlicht ist sein Reisetagebuch nach Deutsch-Ostafrika aus dem Jahr 1905: Es berichtet aus unmittelbarer Nähe vom Maji-Maji-Krieg gegen die deutsche Kolonialherrschaft und bildet eine lebendige Quelle für Missions- und Kolonialgeschichte.

eos

2018 / 594 Seiten

ISBN 978-3-8306-7902-8

Anschriften

**der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes**

Dr. Dries Bosschaert

Faculty of Theology and Religious Studies
KU Leuven
Sint Michielsstraat 6 - box 3101
BE-3000 Leuven

Prof. Dr. Margit Eckholt

Dogmatik und Fundamentalthologie
Universität Osnabrück
Schloßstraße 4
D-49074 Osnabrück

Prof. Dr. Ulrich Engel OP

Institut M.-Dominique Chenu
Schwedter Straße 23
D-10119 Berlin

Prof. em. Dr. Dr. Johann Figl

Myrbachgasse 1
A-1140 Wien

Prof. em. Dr. Othmar Gächter SVD

Anthropos Institut
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53757 Sankt Augustin

Prof. Dr. Wolfgang Gantke

Elserweg 5
D-53340 Meckenheim

Prof. em. Dr. Hans Kessler

Am Riegelbrink 3
D-33824 Werther (Westf.)

Prof. Dr. Gerhard Kruij

Christliche Anthropologie und Sozialethik
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Saarstraße 21
D-55099 Mainz

Dr. Niklaus Kuster OFMCap

Kapuzinerkloster
Klosterplatz 8
CH-4600 Olten

Dr. Michael Meyer

St. Eligius
Rathausstraße 22
D-66333 Völklingen

Dr. Cyrill Schäfer OSB

Verlag EOS
Erzabtei 14 a
D-86941 Sankt Ottilien

Prof. Dr. Paul B. Steffen SVD

Via dei Verbiti, 1
I-00154 Roma, Italia

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

MISSIO
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Vorschau

**Auf das nächste Heft
102. Jahrgang 2018**

Themenheft

Transnationale missionarische
Bewegungen

Pim Valkenberg

Mission By Service:
the Example of the Hizmet Movement

Dimitrios Keramidas

Orthodox Missions

Michael Sievernich

Die transnationale Missionsbewegung
in der katholischen Kirche

Dana L. Robert

The Other Sheep:
A Postcolonial Reading of Missionary
Friendship and Edinburgh 1910

Thomas Gugler

Prediger Pakistans – die islamische
Missionsbewegung Dawat-e Islami

Miranda Klaver

Pentecostal Churches as Transnational
Missionary Movements – the example of
the Hillsong Church Network

Inhalt

Heft 3 -4 **Zeitschrift für**
102. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2018 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Transnationale missionarische Bewegungen**

Klaus Vellguth | Henning Wrogemann

163 Transnationale missionarische Bewegungen

Moritz Fischer

167 »In and out of Africa«: Transnationale Pfingstkirche
Nzambe-Malamu mit migratorischen Verflechtungen
und missionarischer Strategie.
Vision, Missionsverständnis und Outreach einer
weltweit agierenden religiösen Reformbewegung

Wilhelmus Valkenberg

180 Mission by Service: The Hizmet Movement

Dimitrios Keramidas

192 New challenges for the Orthodox mission after the
Pan-Orthodox Council of Crete (2016)

Dana L. Robert

200 From »Give Us Friends« to »Other Sheep I Have«:
Transnational Friendship and Edinburgh 1910

Thomas K. Gugler

215 Pakistanische Prediger: Die islamische
Missionsbewegung Da'wat-e Islami

Miranda Klaver

227 Global Church Planting in the Media Age: Hillsong Church

Michael Sievernich SJ

236 Römisch-katholische Missionsbewegungen

Christoph Gellner

248 Komparative Religionstheologie im Praxistest.
Klaus von Stoschs christlich-theologische Würdigung
des Islam

FORUM 50 Jahre Medellín

Mariano Delgado

- 261 »In der Morgenröte einer neuen Ära« –
Zur Semantik der Texte von Medellín

Margit Eckholt

- 267 »Religion als Ressource einer befreienden Entwicklung« –
Erinnerung an die 50 Jahr-Feiern der Konferenz von
Medellín (1968-2018)

Johannes Meier

- 273 Paul VI. und Lateinamerika.
Populorum progressio und die Option für die Armen

José Casanova

- 279 Bedeutung und Auswirkung Medellín in globaler
Perspektive

Diana Viñoles

- 285 Medellín gelebt.
Die Frauen und die Popularkultur

FORUM Missionarische Spiritualität

Hans Vöcking Afr. M.

- 292 Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.
Die missionarische Spiritualität der Afrikamissionare –
Weiße Väter

Franz Weber MCCJ

- 297 Mystik der Betroffenheit.
Missionarische Spiritualität der Comboni Missionare
und der Comboni Missionsschwestern

Christian Tauchner SVD

- 304 Kontemplatives Handeln. Missionarische Spiritualität aus
der Perspektive der Steyler Missionare

310 **IN MEMORIAM**

312 **Buchbesprechungen**

316 **Anschriften | Vorschau**

317 **Jahresinhaltsverzeichnis**

Transnationale missionarische Bewegungen

von Klaus Vellguth und Henning Wrogemann

Zum »Lutherjahr 2017« lud die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) ein, in ökumenischer Verbundenheit eine gemeinsame Jahrestagung zum Thema »Transnationale missionarische Bewegungen – Narrative und Akteure, Medien und Öffentlichkeiten« zu veranstalten. Ein wichtiges Signal wurde damit gesetzt: Gerade im Reformationsjahr sollte betont werden, dass die Missionswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen der protestantischen Kirchen, orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche vieles verbindet und dass der missionswissenschaftliche Diskurs zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht konfessionalistisch fokussiert bzw. reduziert geführt werden darf. Mit dieser gemeinsamen Jahrestagung knüpften die DGMW und das IIMF an frühere Kooperationen an. Erinnert sei nur an die gemeinsamen Tagungen, die in der Vergangenheit von Theo Sundermeier und Hans Waldenfels in ökumenischer Offenheit ebenso wie in freundschaftlicher Verbundenheit organisiert worden sind.

Im Fokus der im vergangenen Jahr organisierten Jahrestagung standen transnationale Bewegungen aus dem Bereich verschiedener Religionsformationen: Thematisiert wurden die Pfingstbewegung, muslimische Revitalisierungsbewegungen sowie Entwicklungen unter orthodoxen Kirchen oder innerhalb der katholischen Weltkirche. Es war ein buntes Tagungsprogramm, das dazu einlud, sich einem schillernden Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven zu nähern. Moritz Fischer (Augustana Hochschule/Neuendettelsau) analysierte aus dem pfingstkirchlichen Umfeld das Netzwerk *Nzambe Malamu*. Wilhemus Valkenberg (Catholic University of America/Washington, DC) stellte die in Deutschland als Gülen-Bewegung bekannte Hizmet-Bewegung vor. Dana L. Robert (Boston University School of Theology) zeigte in ihrem Vortrag »A Postcolonial Reading of Missionary Friendship and Edinburgh 1910«, welche Bedeutung transnationale Netzwerkverbindungen schon für frühere Phasen der protestantischen Bewegung gehabt haben. Einblicke zu neueren Entwicklungen unter Orthodoxen Kirchen vermittelte Dimitrios Keramidas (Gregoriana/Rom) in seinem Beitrag »From national ›Orthodoxies‹ to the prophetic Orthodoxy. New challenges for the orthodox understanding of mission after the Council of Crete (2016)«. Anschließend berichtete der langjährige IIMF-Vorsitzende Michael Sievernich von neuen Bewegungen innerhalb der verschiedenen Ebenen der katholischen Kirche. Der Islamwissenschaftler Thomas Gugler (Münster) gab eine eindrückliche und analytisch facettenreiche Einführung in Anschauungen und Praxis der pakistanischen Bewegung *Dawat-e Islami*, die, in den 1980er Jahren gegründet, inzwischen auch international aktiv ist. Miranda Klaver (Amsterdam) wandte sich schließlich in ihrem Vortrag »Pentecostal Churches as Transnational Missionary Movements – the example of the Hillsong Church Network« wiederum einer christlichen Bewegung zu, die durch moderne Musik und den Einsatz neuer Medien ein Millionen-Publikum erreicht.

Internationale Referentinnen und Referenten aus den verschiedenen kirchlichen Traditionen konnten für die Konferenz gewonnen werden, deren Beiträge in der nun vorliegenden Ausgabe der ZMR dokumentiert werden. Wenn die gemeinsame Jahrestagung der DGMW und des IIMF gerade in Münster stattfand, so ist dies zumindest für die katholische Missionswissenschaft und auch für die ZMR ein besonderer Ort. Im Jahr 1910 wurde Josef Schmidlin, der Begründer der Missionswissenschaft innerhalb der katholischen Theologie, im westfälischen Münster zum Professor für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Patrologie und Missionskunde ernannt. Ein Jahr später begründete er ebenfalls in Münster die *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, die zwischenzeitlich in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* umbenannt worden ist und bis heute vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen herausgegeben wird. Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Missionswissenschaft in Deutschland in Münster beheimatet. Davon zeugt nicht zuletzt das Institut für Missionswissenschaft und außer-europäische Theologien. Norbert Hintersteiner, Direktor dieses Instituts, hat wesentlich an der Vorbereitung der gemeinsamen Jahrestagung der DGMW und des IIMF mitgewirkt.

Auch die Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, die in diesem Jahr ihr hundertjähriges Jubiläum begangen hat, wurzelt in der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts. Die DGMW wurde im Jahr 1918 gegründet und war weltweit die erste Vereinigung ihrer Art im protestantischen Bereich. Zwischen den Weltkriegen gab sie zwei Serien missionswissenschaftlicher Studien heraus und förderte die Missionswissenschaft an den Universitäten. Seit 1945 konnte die DGMW durch die Vergabe von Stipendien, die Förderung von Publikationen und die Veranstaltung von Konferenzen ihre Tätigkeiten wesentlich ausweiten. In der nun gut hundertjährigen Geschichte der DGMW und des IIMF gab es immer wieder »ökumenische Sternstunden«, wenn Veranstaltungen der beiden Verbände gemeinsam durchgeführt wurden. Erfreulich ist, dass einige Missionswissenschaftler die Mitgliedschaft in beiden Verbänden beantragt haben und damit ihre ökumenische Offenheit zum Ausdruck bringen.

Tatsächlich blicken die DGMW und das IIMF auf eine oftmals parallel verlaufende Geschichte zurück. Die Tagung »Transnationale missionarische Bewegungen – Narrative und Akteure, Medien und Öffentlichkeiten« hat daran angeknüpft und war von einem konfessionsverbindenden Geist geprägt. Um diese ökumenische Verbundenheit zu unterstreichen, werden die Beiträge der gemeinsamen Tagung parallel in der Zeitschrift *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* (44. Jg., 2-3/2018) der DGMW und in der hier vorliegenden Ausgabe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* des IIMF publiziert. Die Lektüre der Artikel zeigt, wie facettenreich eine ökumenisch geweitete Perspektive auch in der Missionswissenschaft ist. Zwar zeigt sich, dass wesentliche theologische Akzente und Perspektiven konfessionsübergreifend geteilt werden. Doch gerade die Punkte, bei denen wir auf Alteritäten stoßen, helfen uns, eigene – mitunter auch konfessionalistische – Perspektivverengungen zu überwinden. ♦

Ehrendoktorwürde für Prof. Dr. Dr. Dr.h.c. Mariano Delgado



Prof. Dr. Peter Ramers SVD
übergibt die Urkunde
an Prof. Mariano Delgado

Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin hat Mariano Delgado am 15. Oktober 2018 im Rahmen eines Festaktes zum Doktor honoris causa ernannt. Damit würdigte sie Mariano Delgados jahrzehntelanges missionswissenschaftliches Wirken und seine fundierten Beiträge zum wissenschaftlichen Fachdiskurs.

Das theologische Profil Delgados, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, konzentriert sich dabei auf die Kirchengeschichte unter Berücksichtigung der Missionsgeschichte, der Religionsgeschichte und der Kulturgeschichte des Christentums, wobei ein besonderer Akzent auf der Begegnung der Religionen und Kulturen im Kontext der Frühen Neuzeit liegt. Darüber hinaus hat sich Delgado stets intensiv mit den spanischen Mystikern beschäftigt. Glücklicherweise war diesbezüglich das Datum der akademischen Ehrung gewählt, die auf den Gedenktag der Heiligen Teresa von Ávila fiel.

In seiner Laudatio ging Prof. Dr. Joachim Piepke SVD auf das umfangreiche wissenschaftliche Wirken Delgados ein, das sich nicht zuletzt in über 700 Buchveröffentlichungen und Fachartikeln niedergeschlagen hat. Dabei umfassen die Publikationen analytische Abhandlungen über Theologen und Philosophen, geschichtliche Themen der Vergangenheit und Gegenwart, missionstheologische Modelle in der Geschichte und ihre Herausforderung in der Gegenwart, Perspektiven einer interkulturellen Theologie in der Begegnung mit dem Fremden, Artikel über die Missionierung Lateinamerikas durch die Conquista-Mission und die gegenwärtige Theologie der Befreiung, Beiträge über die außer-europäische Christentums-geschichte sowie über die Bedeutung der Mystik in der spanischen Tradition und ihre Relevanz für die Gegenwart. Sie zeugen von einer Weite des Denkens, die das Wirken des Geehrten prägt. »Fasst man diese Themenkreise zusammen, so kann man sagen, dass das Hauptanliegen Mariano Delgados um die Rolle des Christentums in einer heutigen, gegenüber der Vergangenheit stark veränderten Welt kreist«, betonte Piepke und ging auf die zentralen Herausforderungen ein, die sich dem Christentum stellen und auf die Delgado in seinem umfangreichen Werk aufmerksam macht: »Waren in der Vergangenheit missionarische Unternehmungen an die weltliche Macht der Kolonialmächte gebunden, sodass die Verkündigung des Evangeliums mit Hilfe staatlicher Gewalt vonstattenging und dadurch die Religionsfreiheit der Anderen nicht garantiert war, so muss heute eine missionarische Kirche neue Wege finden, den christlichen Glauben in einer multikulturellen und plurireligiösen Welt glaubhaft zu verkünden. Voraussetzungen

dazu sind die Achtung vor den religiösen Überzeugungen der Anderen und der prophetische Dialog mit den Kulturen und Religionen, wobei die christliche prophetische Ethik mit ihren Forderungen nach globaler Gerechtigkeit, nach Anerkennung der Menschenrechte und nach wahrhaftigen Friedensinitiativen immer präsent sein muss.«

Mariano Delgado ist ein Wissenschaftler, der sich in einem weiten Themenfeld verschiedener theologischer Diskurse einen Namen gemacht hat. Darüber hinaus engagiert er sich in zahlreichen wissenschaftlichen Vereinigungen und fördert die Vernetzung der Fachkolleg/innen und Fachdisziplinen. Genannt seien an dieser Stelle nur das langjährige Engagement als Vorstandsmitglied des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), als Mitglied in der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, als Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste (Klasse: Weltreligionen) sowie als Leiter der Sektion »Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Ethnologie« der Görres-Gesellschaft. Besonders hervorgehoben sei an dieser Stelle auch die Tätigkeit Delgados als Schriftleiter der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR). »Durch seine wissenschaftliche Kompetenz, seine breit gefächerten Kontakte und seinen unermüdlichen Einsatz hat er der Zeitschrift ein neues und bereicherndes Profil verliehen«, hob Piepke in seiner Laudatio hervor. Freunde und Mitglieder des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) waren bei der Verleihung anwesend. Das IIMF gratuliert seinem Vorstandsmitglied und langjährigen Schriftleiter der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. ♦

Klaus Vellguth

1. Vorsitzender des IIMF

»In and out of Africa«:

Transnationale Pfingstkirche Nzambe-Malamu mit
migratorischen Verflechtungen und missionarischer Strategie.

Vision, Missionsverständnis und Outreach
einer weltweit agierenden religiösen Reformbewegung

von Moritz Fischer

Zusammenfassung

Transnationale Kirchen wie die Nzambe-Malamu stehen nicht für die pfingstlerische Bewegung als ganze, sondern bilden eines ihrer Segmente. Wir untersuchen eine bestimmte Pfingstkirche, die sich weltweit erstreckt, unter verschiedenen Blickwinkeln: dem *historisch-postkolonialen* (1), dem *sozio-ekklesiologischen* (2) und dem *ästhetisch-performativen* (3); es handelt sich dabei um drei miteinander in Beziehung stehende Dimensionen. Ich möchte aufzeigen, dass und wie die Forschung zur pentekostalen Bewegung durch einen interdisziplinären Ansatz bereichert wird: Jeder drei Problemkreise ist begrenzt und wird durch eine kritische Begegnung mit den Nachbardisziplinen erweitert. Wenn sie die Konturen des jeweiligen Segments anerkennen, sehen sich sowohl unsere etablierten Kirchen als auch die pentekostalen Evangelikalen zu einer konstruktiven Debatte herausgefordert.

Schlüsselbegriffe

- Pfingstkirche Nzambe-Malamu
- transnationale ekklesiale Netzwerke
- religiöse Performanz
- interdisziplinärer Forschungsansatz

Abstract

Transnational churches as Nzambe-Malamu don't portray »the« Pentecostal movement as a whole, but one of its segments. We examine a certain Pentecostal Church, who's outreach is worldwide, from three different perspectives. It is the *historic-postcolonial* (1), the *socio-ecclesiological* (2) and the *aesthetic-performative* (3) dimension of the Pentecostal movement, which all correlate with one another. I want to show, how the research of the Pentecostal movement is enriched by this interdisciplinary approach: Each of these three issues is limited and will be enlarged by a critical encounter by its neighbor-disciplines. Recognizing the contours of this certain segment, as well our established mainline churches with its theologies as well as the Pentecostal Evangelicals are challenged to a constructive debate.

Keywords

- Pentecostal church Nzambe-Malamu
- transnational ecclesial networks
- religious performance
- interdisciplinary research approach

Sumario

Iglesias transnacionales como la Nzambe-Malamu no representan el movimiento pentecostal en su conjunto, sino que forman uno de su segmentos. Investigamos bajo diferentes enfoques una iglesia pentecostal determinada que se extiende por todo el mundo: el enfoque *histórico-postcolonial* (1), el *sociológico-eclesiológico* (2) y el *estético-performativo* (3); se trata de tres dimensiones interrelacionadas entre ellas. Quiero mostrar que y cómo la investigación del Pentecostalismo se enriquece con un aporte interdisciplinar: Cada uno de los tres grupos de problemas es limitado y se enriquece a través del encuentro crítico con las disciplinas vecinas. Cuando se reconocen las conturas del segmento respectivo, tanto nuestras iglesias establecidas como las del Pentecostalismo se sienten desafiadas a participar en un debate constructivo.

Palabras clave

- Iglesia pentecostal Nzambe-Malamu
- redes eclesiales transnacionales
- performance religiosa
- aporte de investigación interdisciplinar

Mit den folgenden Ausführungen wird eine konkrete Pfingstkirche, die weltweit verbreitet ist, aus dreierlei unterschiedlichen Perspektiven untersucht. Es handelt sich um die *historisch-postkoloniale* (1), die *soziologisch-ekklesiologische* (2) und die *praktisch-theologische* (3) Dimension der Pfingstbewegung, die miteinander perspektivisch in Korrelation stehen. Mittels dieser drei Beobachtungshaltungen möchte ich zeigen, dass die Pfingstkirchenforschung¹ durch einen dermaßen interdisziplinären Ansatz nur an Erkenntniskraft gewinnen kann: Jede der drei hiermit verbundenen Fragestellungen ist begrenzt und erfährt im kritischen Gespräch mit den beiden Nachbardisziplin Erweiterung.

1 Zur *historisch-postkolonialen* Perspektive: Aus mündlichen und direkt aufgezeichneten Einzelüberlieferungen, die kritisch an biblische Traditionen anknüpfen, wird fluide die Vita des Kirchengründers Aidini Abala zusammengesetzt. Dabei wird er zum Charismatiker *par excellence* stilisiert.

2 Zur *soziologisch-ekklesiologischen* Perspektive: Abala rief die transnationale (Migrations-)Kirche »Nzambe-Malamu«² mit ihrer »vernetzten Ekklesiologie« ins Leben. In dieser Kirche überlappen sich sowohl mehrere Kirchen, kulturelle Muster und sogar Theologien, die, ansonsten unverbunden, auch einander entgegenstehen (z. B. Evangelikale versus Befreiungs-Theologie).

3 Zur *praktisch-theologischen* Perspektive fragen wir: Wie und von wem wird diese Art religiöser »Globalisierung von unten« gestaltet? Worin besteht die Vision, mit deren Kraft man aktiv ist? Es geht uns in diesem letzten Teil um die pfingstkirchlich-religiöse Performanz, die ich als interkulturellen Transformator deute. Wir betrachten sie am Beispiel von Ritualen der Heilung, praktiziert in Gottesdiensten und auf öffentlichen Events als Ausdruck subjektiven Heils- und Sendungsbewusstseins.³

Interdisziplinär vorzugehen heißt, dass es mit der Methode der Triangulation⁴ gilt, diese Perspektiven nebeneinander einzunehmen und dabei auf etwaige erkennbare Wechselwirkungen zu achten. Diese lassen sich nicht zuletzt in den drei zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nachvollziehen: Kirche *geworden* zu sein (historische Perspektive), lebendig organisierte Kirche zu *sein* in ekklesiologischer Selbstbeschreibung und dies als nach außen *wirkendes* Glied am Leib Christi in performativer, dem zukünftigen Reich Gottes verpflichteter Praxis pietatis zu *werden* – diese drei bedingen einander. Die drei Perspektiven kulminieren in der Zentralgestalt des Kirchengründers Aidini Abala. Letzterer figuriert mit seinem visionären Charisma als vermeintlich unersetzlicher Zeuge Christi.

1 Vgl. Moritz FISCHER, Pfingstkirchenforschung. Von den Anfängen zu aktuellen Schwerpunkten, in: MD 65 (3/2014) 43–47.

2 Lingala-Sprache, Deutsch: »Gott ist gut«. Eigenname für alle Kirchen, die sich genealogisch auf die Gründung durch Aidini Abala zurückführen, u. a. PEF-CO, FEPA-ZA, E.P.E.I.D., FEPACO, FEPA-Brazz, IFEPAA.

3 Vgl. Moritz FISCHER, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe-Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011.

4 Unter *Methodentriangulation* versteht man den bewussten Einsatz von unterschiedlichen Erhebungsverfahren im Rahmen eines Forschungsprojekts (im Englischen *mixed methods* genannt).

1 Historisch-postkoloniale Perspektive (Kirchwerdung als Diskurs): Abala, Gründer Nzambe-Malamus, zwischen religiösen Traditionen und antikolonialer Rebellion

Wer war Apôtre Alexandre Aidini Abala? Er wurde am 15.7.1927 in Ngibi in der Provinz Ituri im Nordosten der DR Kongo geboren und starb nach seinem 70. Geburtstag vor genau 20 Jahren am 10.10.1997 in Südafrika, wo er sich einer medizinischen Behandlung unterzog, nach längerer Krankheit. Mit dem Vornamen »Aidini«⁵ wird seinem Träger eine afrikanische Identität zugewiesen. Diese ist auf eine konkrete kulturelle Tradition, auf die zu wahren Interessen des Clans, in den er hineingeboren wird, und auf den Einfluss seiner Eltern zurückzuführen. Die Person »Aidini« repräsentiert damit auch eine soziale Wirklichkeit. Bis in die Gegenwart hinein wird von dem 1997 Verstorbenen in der DR Kongo öffentlich wie in christlichen Kreisen respektvoll und anerkennend gesprochen: Man qualifiziert ihn als »integer, machtvoll und in der Vollmacht des Geistes agierend« und charakterisiert ihn als »demütig und stark«.⁶ Die Amtsführung wird charakterisiert als »ministry that was not without controversy«.⁷ Wir haben es mit einer Persönlichkeit zu tun, die im Zusammenhang ihrer Berufung auch bereit ist, sich auf Konflikte einzulassen und Kontroversen nicht aus dem Weg geht. In Spannung zu diesem von Abala tradierten Bild des Außenseiters, Grenzgängers und energischen Kritikers von bigottem christlich-religiösem Traditionsgehebe, der keine Angst vor Spaltungen hat, steht das anscheinend gegenteilige des auf Integration bedachten Kirchengründers. Um der Wahrheit willen lässt der Kirchengründer auch die Abspaltung von Nzambe-Malamu seitens innerkirchlicher Gegner oder Konkurrenten zu. Im Jahre 1996 äußert er sich erstmals biographisch zu seinem bisherigen Werdegang.⁸ Der Obertitel des Beitrags lautet: »Apostel Aidini Abala – Gott ruft dich, ihm zu dienen!« Bei der Veranstaltung handelte es sich um die mehrtägige Zentralversammlung der deutschen Nationalkirche von *Nzambe-Malamu*, die damals noch den Namen *Evangelische Pfingstbruderschaft Europas in Deutschland* (E.P.E.I.D) trug. Als Gründer und Leiter der Kirche hatte er die Funktion, die Gemeinden zu visitieren und die verantwortlichen Gemeindeleiter zu beraten und zu stärken. Inhaltlich stellt Aidini Abala immer wieder seine Lebensgeschichte in den Mittelpunkt. Er selbst charakterisiert seine hier mündlich vorgetragene Autobiographie als »Experiment«, das sich in einem einzigen und immensen Spannungsbogen zwischen zwei Polen bewege. Dieser ist autobiographisch so konstruiert, dass er in den verschiedenen einzelnen Bogensegmenten, die von einem Lebensabschnitt zum nächsten reichen, inhaltlich stets zwischen den Gegensätzen »Mangel« und »Erfüllung« verläuft. Das erinnert an Paulus, den Protagonisten der frühchristlichen Mission, der von einem Scheitern und einer Krise doch zum nächsten Sieg und zu damit verbundener Heilserfahrung kommt. Jeweils geht es darum, dass dabei in bestimmten Situationen zunächst ein Zustand von *Liminalität* erreicht wird, der dann gemeistert wird.

5 Die unterschiedlichen Schreibweisen von »Aidini«, des zweiten Teiles seines dreigliedrigen Namens, braucht als kleines Überlieferungs-geschichtliches Problem nicht zu irritieren: Es gibt die drei Versionen: »Aidin«, »Adini« und »Aidini«. Hier im Text wird konsequent »Aidini« verwendet, da auch in der Biographie, welche FEPACO offiziell verwendet, sein Name so geschrieben wird. »Aidin« dagegen ist so etwas wie das

Phonem seines Namens, und »Adini« geht wohl auf einen Hörfehler seitens der amerikanischen Informanten von David J. Garrard zurück. Vgl. David J. GARRARD, Art.: Adini-Abala, Alexandre, in: Stanley M. BURGESS (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids 2003 (NIDPCM), 308f.

6 Interview M. FISCHER – Edi MBONGOMPASI am 26.7.2009.

7 GARRARD, Art.: Adini-Abala (Anm. 5), 309.

8 Audioversion: MP3: Aidini.Abala. Frankfurt.96 – Videoversion: Le Temoignage De L'Apôtre Aidini Abala Teil 1/Teil 2.

In seinem Zusammenhang kommt es zu einer von Gott selbst begleiteten Lebenswende. Sie veranlasst ihren Protagonisten zu einem – auch ekklesiologisch bedeutsamen – Aufbruch und befähigt ihn zu erneuter missionarischer Tätigkeit. Abalas Lebensbericht ist so »rhythmisch« zwischen *Call* und *Response* konstruiert, zwischen dem einen Pol des »Herausgerufenseins« und dem anderen *respondierenden* Pol der Erwiderung als Nachfolger Christi. Bei Letzterer geht es um die auf die Gefahr antwortende »Krisenbewältigung«. Abalas Lebensweg und sein geistliches Krisenmanagement ist Modell für die Gemeinde resp. Kirche Nzambe-Malamu in ihrer religiösen Praxis. Die Zuhörer bzw. die am Gottesdienst und seiner performativen Liturgie Beteiligten werden ihrerseits zur *Resonanz* animiert. Werden sie doch emphatisch dazu animiert, Abala mit ihrer je eigenen inneren Vorstellungskraft zu begleiten: von einer als lebensbedrohlich erfahrenen Situation zur nächsten und von einer als produktiv gedeuteten Lebenswende zu nächsten. Jeweils kommt der Protagonist zu neuen und entscheidenden Einsichten. Er wird zu scheinbar außergewöhnlichen Taten ermächtigt, mit denen er Neuerungen umsetzt und den tatsächlichen Wirkungskreis von Nzambe-Malamu vergrößert, was Gemeindegründungen, die Gewinnung neuer Mitglieder und die Expansion in neue Länder und Regionen über Afrika hinaus betrifft.

Das Besondere ist, dass die Biographie des »Charismatikers« Aidini Abala von ihm selbst zu Lebzeiten mit dem Ziel vorgetragen wurde, die Legitimität seines apostolischen Auftrags zu dokumentieren. Seine Nachfolger in den kirchenleitenden Ämtern setzen die narrativ und medial überlieferte Vita Abalas heute bewusst ein. Indem er sich mit seinem Schicksal performativ im Leben Jesu, in dem des Paulus oder in dem der Apostel wiederfindet, verkörpert er mit seiner Predigt den idealtypischen Christen und das Gemeindeglied von Nzambe-Malamu.

Die Begrifflichkeit »transnational« wird auf unterschiedliche Weise begründet und von mehreren wissenschaftlichen Disziplinen dementsprechend verwendet. Es bietet sich an, auf mehrere dieser unterschiedlichen Konzepte zurückzugreifen. Sie sind alle, transdisziplinär gesehen, plausibel. Mein ursprünglicher Zugang zu dieser Fragestellung verlief nicht nur über Konzeptionen, welche auf empirische Weise nach Identitäten fragen, die sich als »Einheiten« abgrenzen lassen unter geographischen, ethnologischen oder nationalstaatlichen Gesichtspunkten. Zunächst stellt sich die Frage nach dem »Raum«, in welchem sich die Diskurse um Nzambe-Malamu verorten lassen und den sie, umgekehrt betrachtet, dabei selbst konstituieren. Das Bewusstsein für die Konstruktionsbedingungen von Nzambe-Malamu und ihre historischen Verflechtungen »zwischen« den drei Kontinenten Afrika, Amerika und Europa veranlasst, einen im englischsprachigen Wissenschaftsjargon verwendeten Begriff in Betracht zu ziehen: »Black Atlantic« oder »Circum-Atlantic«. Er wurde im Globalisierungs- und Postkolonialismuskurs durch Paul Gilroy eingeführt, der sich inhaltlich auf Stuart Hall bezieht.⁹ In der Wissenschaftsgemeinde besser etabliert hat sich

9 Paul GILROY, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London 1995; DERS., »There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation«, Chicago 1987.

10 Der Begriff »transatlantisch« und die damit verbundene Sichtweise findet sich bei Roswith GERLOFF in ihrer Monographie: *A Plea for British Black Theologies. The black church movement in Britain in its transatlantic, cultural and theological interaction with special reference to the*

Pentecostal Oneness (Apostolic) and Sabbatarian Movements, Frankfurt a. M. 1992.

11 Vgl. eMail Anna QUAAS – M. Fischer vom 3.2.2011 sowie DIES., *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*, Frankfurt a. M. 2010, 194–301 mit Einleitung, 15–39.

12 Gerry TER HAAR, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff 1998, 24; vgl. auch QUAAS, *Transnationale Pfingstkirchen* (Anm. 11), 26.

13 Vgl. Nina GLICK SCHILLER / Linda BASCH u. a., *Transnationalism. A New Analytic Framework for Understanding migration*, in: DIES. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration, Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York 1992, 1–24, hier 19 (Hervorh. M. F.).

aber das Adjektiv »transnational«, das sich gerade für die Untersuchung von Netzwerkbildungen in der Pfingstbewegung als nützlich erwiesen hat. Wenn wir das im Deutschen gängigere Adjektiv »transnational« gebrauchen, dann um zu zeigen, dass es hier nicht einfach um Identitätsbildung im »internationalen« Sinne geht, sondern um subversiv verlaufende Prozesse einer ekklesiogenen, pfingstlich-charismatischen Gegenkultur. Diese überspannt dabei »Räume«, etwa den symbolisch zu verstehenden »Atlantik«.¹⁰ Er ist der Bereich, den jahrhundertlang der menschenverachtende Sklavenhandel nutzte. Es ist derselbe Raum, den heute eine nach wie vor ungerechte, diesmal dem neoliberalen Kapitalismus verpflichtete Weltwirtschaftsordnung für sich reklamiert und den jedes Jahr tausende Boatpeople zu überwinden versuchen auf ihrer Passage von Afrika nach Europa. So wurde und so wird Unrechtsgeschichte geschrieben. Mit der Vokabel »transnational« verbindet sich ferner die Vorstellung, dass es sich bei nationalstaatlichen Grenzen nicht um essentialistische Markierungen handelt, mit deren Hilfe eine Nation einen geographischen Raum definiert, in dem sich hegemoniale Identität etabliert. Vielmehr fragt sich, wo, warum und durch wen diese Grenzen nicht vielmehr relativiert oder sogar aufgehoben werden, um sie, so weit wie möglich oder gezwungenermaßen nötig, zu überschreiten. Nzambe-Malamu ist eine von vielen Kirchen, in denen es beginnend mit ihrer Entstehungsgeschichte eine Vielzahl transnationaler Verflechtungen gibt (etwa in die USA, nach Großbritannien, Südafrika, Kanada, Deutschland etc.) und die sich im Migrationskontext fortsetzen.¹¹ Es geht laut Quaas bei einer »transnationalen Forschungsweise« um die Frage, inwieweit »transnationale Verbindungen« bei den von ihr untersuchten Kirchen eine Rolle spielen und worin diese bestehen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Gerrie ter Haar, dass afrikanische Kirchen es waren, die mit ihrer Ausbreitung nach Übersee als Erste damit begannen, teilzuhaben an internationalen Netzwerken, »to which they did not have access until the late twentieth century«.¹² Wir müssen fragen, ob diese sog. Netzwerk-Identität bei Nzambe-Malamu mit ihrer Ausbreitung von Afrika nach Europa wirklich etwas Neues ist. Die Mutmaßung legt sich nahe, dass ein derartiges genuin netzwerkartiges Selbstverständnis bereits mit den Vorläufern der Gründung von Nzambe-Malamu in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Kenia und mit den folgenden ersten Ansätzen von Nzambe-Malamu als »Kirche« in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts Jahren bestand. Wie wurde Nzambe-Malamu zu einer kleinen, aber dennoch vollwertigen Facette der globalen Welt in ihrer transnationalen religiösen Dimension? Der Faktor »Migration« mit seinen sozialen wie religiösen Implikationen scheint hier neben anderen maßgeblich zu sein.

»To conceptualize transnationalism, we must bring to the study of migration a global perspective. Only a view of the world as a single social and economic system allows us to comprehend the implications of the similar descriptions of new patterns of migrant experience that have been emerging from different parts of the globe. At the very same time, it is in terms of these *bounded identity constructs* that migrants frame their individual and collective strategies of adaption ... A focus on transnationalism as a new field of social relations will allow us to explore transnational fields of action and meaning as operating within and between continuing nation-states impose on their populations. Migrants will be viewed as culturally creative but as actors in an arena that they do not control. *Transnational flows of material objects and ideas will be analysed in relation to their social location and utilization – in relation to the people involved with them.*«¹³

Hier geht es selbstverständlich nicht nur um migratorische Erfahrungen im engeren, transnationalen längerfristigen Sinne, was den Ortswechsel und die Dauer anbelangt, sondern auch um binnenstaatliche und transstaatliche Kurzzeitmigration, die unter einem Jahr währt und sich nur auf einen abgrenzbaren Zeitraum erstreckt. Deren Protagonisten

scheinen dabei vorrangig auf die missionarische Ausbreitung des von ihnen protegierten pfingstlich-charismatischen Christentums abzu zielen.¹⁴ Quaas ist Beobachtungen gegenüber skeptisch, die darauf hinauslaufen, hier so etwas wie das Konzept einer »reverse mission« ausmachen zu können. Dem stünden zwei Fragen gegenüber: Inwiefern kann man dann noch von einem »globalen Missionsverständnis« ausgehen? Inwieweit handelt es sich, historisch gesehen, bei »reverse mission« nicht um ein Konstrukt, zumal die Missionspraxis der historischen Kirchen selbst alles andere als einheitlich war?¹⁵ Es entspricht auch meinen Analysen, dass der persönliche und organisatorische Einsatz vieler Migrationskirchenleiter häufig neben ihren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Migrationsmotiven verläuft. Manchmal ist er auch merkwürdig damit vernetzt. Eine solche wissenschaftliche Vorgehensweise scheint für unseren Fall als sinnvoll, lässt sie uns doch die auffällige innere und äußere *Beweglichkeit* der Protagonisten und Gemeinden sowie ihrer organisatorischen kirchlichen Einheiten besser untersuchen und in ihrer Dynamik nachvollziehen. Es gilt, ursprüngliche Ausgangssituationen und maßgebliche Prozesse in ihrer fluiden Positionierung zwischen etwaigen »Zentren« und »Peripherien« zu durchleuchten. Wie wird die Ursprungssituation verändert, was ist in der jeweils neuen Position anders und wie verhält sich beides dialektisch zueinander?

»They build international and intraregional linkages that enhance their evangelical capacities and image. There will be a tendency to avoid foreign control and yet desire to be recognized as a ministerial partner.«¹⁶

Eine der Besonderheiten von Nzambe-Malamu, die sie durchaus mit anderen derartigen »unabhängigen Pfingstkirchen mit Ursprung im globalen Süden« hat, liegt in ihrer Zerstreuung. Weltweit gesehen befinden sich die Gemeinden dieser Kirche derzeit auf über drei Kontinenten und etwa 30 Nationen verteilt. Hinsichtlich der Situation der deutschen Migrationsgemeinden von Nzambe-Malamu ist es nicht anders: Zahlenmäßig liegen deren Zahl gegenwärtig bei 17 Diasporakirchen. Sie konstruieren ihre kollektive Identität als vernetzte *Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft*. Dabei ist zu beobachten, wie diese *per se* diskursive »Bruderschaft« Netzwerkstrukturen aufbaute und dabei von permanenten Rückschlägen bedroht war und ist. Es scheint, dass Netzwerkbildung genauso, wie jede Form der Vergesellschaftung, von Konflikten bedroht ist. Die Funktion des Beziehungsgeflechtes Nzambe-Malamu hängt davon ab, dass bestehende Außenkontakte, die über das bis *dato* etablierte Netzwerk und dessen nationalstaatliche Struktur hinausgehen, unterhalten werden und neue Beziehungen aufgebaut werden. Die dazu erforderliche Flexibilität ist so erheblich, wie es schwierig ist, verlässliche organisatorische Strukturen aufzubauen. Regionale und globale Identität konstituieren sich dabei in wechselseitigen Prozessen. Dazu gehört auf lokaler Ebene, dass regelmäßige Besuche zwischen den Leitern einzelner Gemeinden zum sonntäglichen »Kanzeltausch« organisiert werden. Auf der Ebene der Einzelgemeinde gibt es eine auffallende Fluktuation der Mitglieder infolge von Binnenmigration. Diese ist auf kontinentaler Ebene nachweisbar, d. h. in Afrika, in Europa sowie in Amerika. Je nach dem räumlichen Rahmen, den man fokussiert, handelt es sich

14 Claudia WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception/ Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing back the Gospel*, Leiden 2009, spricht dezidiert von »new mission churches«.

15 QUAAS, *Transnationale Pfingstkirchen* (Anm. 11), 401f., in ihrem Schlussresümee.

16 Ogbu U. KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, 12.

17 WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception* (Anm. 14), spricht im Blick auf Migrationskirchen explizit vom »pentecostal network« (42). Sie stellt hierzu einige definitorische Elemente zusammen (43) und listet bestimmte Diskursfelder auf (44f.), durch welche sich pfingstlich-charismatische Identität selbst beschreibe.

damit aber auch möglicherweise um »Transmigration«, die von Gläubigen von Nzambe-Malamu innerhalb der Bundesrepublik Deutschland stattfindet, aber auch zwischen europäischen Ländern oder auf transkontinentaler Ebene. Es passiert auch, dass Pastoren innerhalb eines Migrationslandes gezielt versetzt werden, um Vakanzen zu schließen oder neue Gemeinden zu gründen. Wer umzieht, sucht vielleicht wieder zu einer Nzambe-Malamu-Gemeinde Kontakt, die in der Nähe seines neuen Wohnortes liegt.

2 Soziologisch-ekklesiologische Perspektive: Entwicklung »Nzambe-Malamus« zum transnationalen ekklesialen Netzwerk

Eine nicht unerhebliche Rolle spielen dabei ihre – so nur mit Vorsicht zu benennenden – »Netzwerke«. Netzwerke knüpfen sich in bereits bestehende Kontexte hinein, indem sie an Fasern, an einzelnen Strängen und bestehenden Verknüpfungen ansetzen. Die Akteure versprechen sich davon die Stärkung ihrer jeweiligen individuellen oder kollektiv verfassten Identität. Diese wird diskursiv zwischen der Imagination von Vergangenem und der visionären Projektion einer besseren Zukunft erzeugt.¹⁷ »Netzwerk« ist zwar ein Begriff bzw. eine Vorstellung, die sich im wissenschaftlichen Diskurs »zur Zeit großer Beliebtheit erfreut«.¹⁸ Wenn ich Joel Robbins richtig verstehe, versucht er, parallel zu meiner Rede vom »Beziehungsgeflecht« (alternativ: »Beziehungsgewebe«), die soziologische Metapher des »Netzwerks« theologisch zu begründen und ekklesiologisch zu füllen. Er redet von »einem weitverstreuten Netzwerk von Menschen, das durch ihre Veröffentlichungen und anderen medialen Produktionen, Konferenzen, Erweckungsversammlungen und ständigen Reisen zusammengehalten wird«.¹⁹

Die heuristischen Möglichkeiten und Funktionen des Netzwerk-Gedankens liegen im Zusammenhang dessen, was unter »Grenze« (Englisch: *frontier*, Lateinisch: *limes*) verstanden wird: Besonders an den »Grenzen« und *Peripherien* zeichnen sich im Falle von Krisen und Umbrüchen die Merkmale, nach denen Nzambe-Malamus Identität konstruiert ist, besonders deutlich ab. Es sind dies unter anderem drei, die hervorstechen: charismatische Leitung, Transnationalität und Wunderheilungsritual. Der britische Missionshistoriker Kevin Ward spricht dezidiert von der Genese der globalen Christenheit, die »ständig« an den Peripherien nicht nur erschaffen, sondern auch neu erfunden werde (»recreated«): »Christianity was and is being created and re-created on the margins, the boundary, the periphery, and in so doing challenges the validity of all boundaries and peripheries.«²⁰

So eine vollmundige Behauptung mit Bezug auf die *gesamte* Christenheit lässt sich natürlich nur vor dem Hintergrund hunderter Mikroanalysen, über die Ward verfügt, aufrechterhalten. Eine geeignete Definition für das »frontier«-Konzept findet sich bei David Chidester: »Following ... comparative research I define a frontier as a zone of contact, rather

18 Michael BERGUNDER, Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 69 (4/2009) 245-269, hier 248f.

19 Joel ROBBINS, The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004) 117-143, hier 125.

20 So der britische Missionshistoriker Kevin WARD, Introduction, in: DERS. / Brian STANLEY, The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999, Grand Rapids 2000, 3.

than a line, a border or a boundary. By this definition a frontier is a region of intercultural relations between intrusive and indigenous people. Those cultural relations, however, are also power relations. A frontier zone opens with the contact between two or more previously distinct societies and remains open as long as power relations are unstable and contested, with no one group or coalition able to establish dominance. A frontier zone closes when a single political authority succeeds in establishing its hegemony over the area. In an open frontier zone, contact can produce conflict, but it can also occasion new forms of cooperation and exchange ... Attention to conflict has been most prominent ... More recently, historians have also tried to identify areas of cooperative innovation in frontier social and economic relations. For our interests, however, the open frontier can be reexplored not only as a zone of conflict and cooperation but also as a contested arena for the production of knowledge about religion and religions ... Religion, rather than race or ethnicity, provided the basic vocabulary of difference in the intercultural human relations of the frontier. The practices of comparative religion [and Christian denomination, M. F.] in frontier situations tracked the presence or absence of religion, and the similarities and differences among religions, within an open, contested zone of intercultural contact ... Enemies and friends were not divided into rigid, static categories ... On every southern African frontier, an open zone of intercultural contact closed with the establishment of some form of European colonial hegemony.«²¹

Der Profanhistoriker Jürgen Osterhammel bemüht in diesem Zusammenhang den seit Längerem in der internationalen Soziologie gängigen Begriff der »Frontier« aus dem anglo-phonen Wissenschaftsdiskurs: »In Relation zur Stadt ist die Frontier ›Peripherie‹. In der Stadt (Muttergemeinde) wird letzten Endes die Herrschaft über das Frontier (das diasporale Missionsfeld) organisiert. Werden an der Frontier Städte [und in diesen neue Gemeinden] gegründet, dann verschiebt sich das Vorfeld weiter nach außen; neu etablierte Handelsstützpunkte [Hauskreise in Asylbewerberheimen; Nachbarschaftsgemeinden; Hauszellen] werden zu Basen für weitere Expansion.«²²

Zwei Beispiele zeigen, dass diese Sichtweise für die Dekonstruktion von Nzambe-Malamu geeignet ist: Der bisherige Nationalleiter von FEPACO-Nzambe-Malamu, Region Deutschland, reiste 2008 zweimal in die rumänische Hauptstadt Bukarest, um dort die Chancen einer Gemeindegründung zu evaluieren. Zwar hatte er damit auf Anhieb keinen Erfolg in dem Sinne, dass es zu einer Ausweitung des Einzugsbereiches von Nzambe-Malamu nach Osteuropa gekommen wäre. Er nutzte bestehende Kontakte zu Exil-Kongolesen, die bereits in der DR Kongo bei Nzambe-Malamu religiös beheimatet waren. Der Osten Europas, in dem es eine bisher kaum bekannte Anzahl an Pfingstlern aus Afrika gibt, wird als anscheinend attraktiver Großraum zur Gründung von Diasporagemeinden zunehmend erschlossen.²³

21 David CHIDESTER, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville 1996, 26.

22 Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 465.

23 Interview M. FISCHER – Edi MBONGOMPASI am 15.12.2008.

24 Interview M. FISCHER – Timoleon ADOTE am 29.3.2009.

25 OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* (Anm. 22), 465.

26 Vgl. Ludger PRIES, *Transnational social spaces. Do we need a new approach in response to new phenomena!?*, in: DERS. (Hg.), *New Transnational Social Spaces*, London 2001.

27 Vgl. Norbert ELIAS, zitiert in PRIES, *Transnational social spaces* (Anm. 26), 3.

28 Dirk KOHNERT, *On the Renaissance of African Modes of*

Thought – The Example of the Belief in Magic and Witchcraft, in: Burghart SCHMIDT u. a. (Hg.), *Witchcraft in Modern Africa. Witches, witch-hunts and magical imaginaries*, Hamburg 2007, 32–54, hier 43.

29 Es handelt sich somit um das Missionswerk der us-amerikanischen Pfingstkirche *Assemblies of God* mit seiner Auslandsabteilung im Kongo.

30 Dieudonné Moyengo LOLEKA, *Le Développement et la Vocation Sociale de l'Église Fraternité Évangélique de*

Das zweite Beispiel stammt von der »Tochterkirche«: Der Leiter der GBG-Gemeinde in Nürnberg besucht regelmäßig Asylbewerber in den Heimen im Stadtgebiet. Nicht wenige der Gemeindeglieder wurden dort erreicht, wo sie konzentriert versammelt waren, und in einem Hauskreis begleitet. Zu ihnen zählen auch Araber (ehemalige Muslime) und (wenige) Asiaten. Die Initiierung in den christlichen Glauben erfolgte durch die Taufe in einem Flüsschen nahe der Stadt Nürnberg. Damit wurde ein weiterer entscheidender Schritt unternommen, der in die Gemeinde führte.²⁴ Es bewahrheitet sich an diesen beiden Fallbeispielen folgende Einsicht:

»Das Frontier ist keine passive Peripherie. An ihr entstehen besondere Interessen, Identitäten, Lebensentwürfe und Charaktertypen (etwa die des Evangelisten, des Missionars oder des Apostels), die auf die Zentren zurückwirken. An der Peripherie (in den Diaspora- und Überseegemeinden) kann die Stadt (Zentralkirche) ihren Gegentypus erkennen.«²⁵

Wenn in unserem Zusammenhang von »Netzwerk« die Rede ist, geht es um transnationale kirchliche »Beziehungsgeflechte«. Damit ist etwas gemeint, das ständigen Veränderungen unterliegt und dessen Knotenpunkte durch persönliche oder institutionelle Kontakte /beziehungsmäßige Verknüpfungen zustande kommen, bei denen Aktionen geplant werden, Visionen verlaubar werden, performative Handlungen stattfinden. Im Unterschied oder in Ergänzung zu einem strukturalistisch leicht missverständlichen Begriff »Netzwerk« geht es mir um die religiösen bzw. kulturellen »Räume«, die erschlossen und »besiedelt« werden. Dies geschieht, nachdem man an den *frontiers* Grenzstationen oder -bastionen überwunden hat. Letztere können in unterschiedlichen Ausprägungen kulturell, national, ethnisch, geschlechtsspezifisch, altersmäßig oder geographisch kodiert sein. Gerade der Begriff der Nation wird hier gerne bemüht. Mit diesem Identitätsmarker ist sicher ein Großteil persönlicher und gemeinschaftlicher Aspekte des jeweiligen »Selbst« bestimmbar, wie die interkulturelle globalisierungskritische Sozialforschung durch Norbert Elias mit seinem Konzept der *Transnational Social Spaces* (TSS) herausstellt.²⁶ »Due to the process of globalization, the conventional comparative analysis of different states, or geographical and social entities, no longer suffices to explain the ›interlacing coherence networks,‹²⁷ constituting new social facts that emerged outside the unit of analysis of national societies or their local representations. Rather than simple comparative studies, simultaneous multi-site research with due regard to trans-local social spaces is required. In fact, this constitutes a basic insight of the TSS concept and the general methodological working hypothesis of this paper which should be tested in subsequent case studies.«²⁸

Nzambe-Malamu ist – trotz seiner relativen Größe – nur eine von vielen, stark wachsenden Kirchen in der DR Kongo. Innerhalb der ECC ist FEPACO als »Kirche« der *Communauté des Assemblées de Dieu au Congo* (CADC) zugeteilt²⁹ und wird explizit bei Dr. Moyengo Loleka³⁰ als »Église« bezeichnet. Bei CADC ist FEPACO mit der Nummer 37 registriert.³¹ Dr. Moyengo Loleka, 2008 verstorbener Leiter der theologischen Ausbildungs-

Pentecôte en Afrique au Congo (Nzambe-Malamu), unveröffentlichte PhD-Thesis, Kinshasa 2003, 73.

31 Hiermit wird FEPACO eigentlich den pfingstlichen *Assemblies of God* aus den USA bzw. deren *Division of Foreign Mission* (Springfield) zugeordnet und hat keinen eigenständigen Status. Vgl. Cecilia IRVINE, *The Church of Christ in Zaïre. A Handbook of Protestant Churches, Missions and Communities 1878-1978*, Indianapolis 1978, 11; als Missionsgebiete, in denen

gearbeitet wird, sind aufgeführt: Kinshasa, Bandundu, Bas-Zaïre; als Repräsentant Légal ist Rev. Kabanga-Maudi genannt. In diesem Handbuch werden die für Aidini Abalas Entwicklung bedeutsamen, US-amerikanischen unabhängigen Elim-Missionary-Assemblies genannt: Communauté Elim Evangélique au Zaïre ist hier ihre offizielle Bezeichnung mit Sitz in Kinshasa, gegründet am 7.4.1975, offiziell bezeichnet als *Mission Elim Pentecôte au Zaïre*,

ohne Nennung der hauptverantwortlichen Person. Die für diese Information vorgesehene Spalte ist leer, vgl. ebd., 18. »Elim« arbeitete einerseits eigenständig, kooperierte andererseits mit der AIM und anderen Missionsgesellschaften vor Ort in Kenia; vgl. Eva BUTLER, *In The Shadow of Kilimanjaro. Pioneering the Pentecostal Testimony among the Maasai People*, New York 2002, 24.

stätte von Nzambe-Malamu in Kinshasa, erstellte eine Liste von 22 Kirchen³², die er mit dem Titel »Les dissidents de la FEPACO« überschrieb.³³ Moyengo betont: »... aber es gibt noch viele weitere Kirchen. Nahezu alle waren nicht nur einflussreiche Mitglieder, sondern Mitarbeiter in Nzambe-Malamu im Gefolge Aidini Abalas.«³⁴ »Wir sind alle Kinder von Aidini Abala!«, so lautet ein Zitat, das man immer wieder von kongolesischen oder angolanischen Pfingstlern hört, die sich in den Jahren des Wirkens des Kirchengründers bekehrten. Auch diejenigen, die sich längst einer anderen Pfingstkirche angeschlossen haben oder eigene Kirchen gegründet haben, berufen sich in ihrer Identitätskonstruktion auf Abala als ihren »Gründer«. Ein Merkmal der pfingstlich-charismatischen Bewegung liegt in ihrer hohen Rate an »Spaltungen«, die sich innerhalb einer einzelnen Kirche ereignen und auch Nzambe-Malamu immer wieder betreffen.

Die lokale, in Deutschland als »Migrationskirche« beheimatete Dependence der Tochterkirche von Nzambe-Malamu namens IFEPAA (Igreja de Fraternidade Evangélica Pentecostes na África, em Angola), deren Zentrale in Luanda /Angola liegt, nennt sich »Gemeinde-Barmherziger-Gott« (GBG). Mittels der Transponierung des Ursprungsbegriffes »Nzambe-Malamu« aus dem Lingala in das Deutsche: »Gott ist gut« verdeutlicht sich das Selbstverständnis dieser Kirche in ihrer regionalen Version. Sie legt Wert auf ihren *internationalen* Charakter. Es fragt sich, ob wir dem Phänomen der Selbstverbreitung dieser aus dem Süden stammenden Pfingstbewegung in der nördlichen Hemisphäre mit Begrifflichkeiten wie »Migrationsgemeinde« oder »Diasporakirche« gerecht werden.³⁵ Man erkennt an dieser Selbstbeschreibung, dass die Identität eindeutig weniger über das Konzept »Migrationskirche« verläuft als auf der Ebene eines spezifischen, transnational wie regional sich vernetzenden *Beziehungsgewebes*. Dazu lässt sich in der Selbstbeschreibung der GBG weiter Folgendes nachlesen:

»Ziel der Gemeinde ist es, jeden Menschen – unabhängig von Nationalität, Sprache und sozialem Umfeld – zu Jesus zu führen, damit jeder Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten kann. Der Heilige Geist führt uns in intensives Fasten und Beten, wodurch wir Kraft für die Straßenevangelisation, Einheit für die Hauskreise und Liebe für die Stadtteilarbeit empfangen. Zu unserer Vision gehört auch dazu, Menschen im Gefängnis und Krankenhaus zu besuchen und soziale Einrichtungen zu bauen (Schulen, Krankenhäuser, Altenheime etc.).« ... »Zu unserer Vision gehört es auch, die Gute Nachricht Jesu Christi überall zu verbreiten (Matthäus 24:14). Daher beginnen wir, in anderen Städten neue Gemeindefunktionen aufzubauen.«³⁶

Natürlich nehmen die jeweiligen Migranten, die in der Situation der *Diaspora* Kirchen gründen, Dependancen einer Mutterkirche einrichten und Gemeindeaufbau betreiben, eine Brückenfunktion wahr: zwischen den Kontinenten, zwischen der Residenzgesellschaft der Einheimischen hier wie dort den Migranten, zwischen lokalen Verhältnissen, die jeweils de-lokalisiert, globalisiert und wiederum re-lokalisiert werden. Von der Perspektive der

32 Interview M. FISCHER – Moyengo LOLEKA am 2.3.2007.

33 FISCHER, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment (Anm. 3), 183.

34 Ebd.

35 Mit dem Thema der Migrationsgemeinden beschäftigen sich aus deutscher Perspektive bisher nur wenige Studien. Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception* (Anm. 14); Regina JACH, *Migration, Religion und Raum, Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*, Münster 2005; Benjamin SIMON, *Afrikanische Kirchen in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2003.

36 Vgl. www.gbg-ffm.de (26.7.2009).

37 Vgl. Auflistung in »Fester Nationaler Jahresplan der GBG Deutschland für 2007«. Stand: 16.1.2007.

Transnationalität her betrachtet, gibt es bei GBG auffällig viele deutsche Pastoren, Pastorinnen und Mitarbeitende in leitenden Positionen. Diese Deutschen wurden in mehrheitlich von Afrikanern frequentierten Gemeinden zum Pastor /Pastorin, zum Schatzmeister oder in sonstige verantwortliche Positionen gewählt. Es sind prozentual mit ca. 25% mehr Gemeindeglieder, als es mir von anderen »Migrationsgemeinden« her bekannt ist. Der Faktor der »Integration« ist auch daran messbar, dass alle Gottesdienstlieder auf Deutsch übersetzt sind und, als Unterstützung an die Wand projiziert, so auch von denen mitgesungen oder gelesen werden können, die Deutsch als Fremdsprache erst noch lernen müssen. Alleine dass der Name der Kirche in Deutschland in das hiesige Idiom übersetzt wird, in Finnland wiederum in das dortige, bezeugt, dass man kreativ mit der Frage der Inkultarisierung umgeht – nicht zuletzt, um so mit mehr Nachdruck missionarisch tätig sein zu können. Dazu ist die ganze westliche Bundesrepublik in zehn GBG-Regionen eingeteilt, deren Gebietseinheiten größtenteils denen ganzer Bundesländer entsprechen.³⁷ Ein ausführlicher Blick auf die Website lässt deutlich werden, wie sehr sowohl nationale Kirchen- als auch lokale Gemeindeaktivitäten gegliedert und – zumindest virtuell – durchorganisiert sind.

3 Praktisch-theologische Perspektive (Religiöse Performanz): Zur Performativität des pfingstlichen Heilungsrituals bei Nzambe-Malamu

Nun geht es abschließend um die Frage, welche Rolle das performative Handeln, speziell in Heilungsgottesdiensten, bei Nzambe-Malamu spielt. Es gibt bisher nur wenige ritualwissenschaftliche Untersuchungen zur pfingstlich-charismatischen *performativen Praxis*. Herauszuheben sind Arbeiten, die Rituale in pfingstlichen Migrationskirchen als *kommunikatives Handeln* deuten.³⁸ Mittels der Analyse konkreter Performanzen hingegen lassen sich die Aspekte der Herstellung und der Darstellung, des *Produzierens* und des *Präsentiertwerdens* nachzeichnen. Performanzen (Englisch: *performances*) sind zu verstehen als die Aufführung oder als der Vollzug von Handlungen. Dabei kommen kulturelle Prozesse in den Blick, in die ein kollektives Interaktionssubjekt involviert ist.³⁹ Mit der Rede vom interaktiven Äußerungssubjekt wird die willkürlich getroffene Unterscheidung zwischen »kollektiver« bzw. interpersonaler und »subjektiver« Identität da überwindbar, wo sie die zu erkennenden Zusammenhänge eher verschleiert, anstatt sie deutlich zu machen.

So handelt es sich bei den selbstverständlich intersubjektiv praktizierten *Glaubensheilungen* von Kirchen wie Nzambe-Malamu, kulturwissenschaftlich betrachtet, um »Rituale der Revitalisierung«. Sie werden stets im Anschluss an eine ausführliche Predigt, mit Bezug auf eine bestimmte biblische Perikope und »im Namen Jesu« durchgeführt. Riten sind Wiederholungen im ursprünglichen Sinne: Sie rekurren auf einen Erstanlass, den sie

38 Gerrie TER HAAR, Ritual as Communication. A study of African Communities in the Bijlmer District of Amsterdam, in: Jan PLATVOET / Karel VAN DER TOORN (Hg.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden/New York u. a. 1995, 115–142.

39 Vgl. den Soziologen und Interaktionsforscher Erving GOFFMAN, *Wir alle spielen Theater*, München 1983 (Engl. 1959); DERS., *Encounters*, Indianapolis 1961. Zum Beitrag E. Goffmans zur Performativitätsforschung vgl. Constanze BAUSCH, *Die Inszenierung des Sozialen. Erving Goffman und das Performative*, in: Christoph WULF / Michael GRÖHLICH u. a. (Hg.), *Grundlagen des Performativen*, Weinheim/München 2001, 203–225.

wieder-holen und präsent machen. Form, Ablauf und die Beteiligten mit ihren Funktionen sind konstitutiv festgelegt, um eine höhere Ordnung aufrechtzuerhalten. Sie sind aber nicht nur der Vergangenheit verpflichtet, sondern haben als *religiöse Basishandlung* (C. Colpe) eindeutig auch ein prospektierendes, die Zukunft erschließendes Element.⁴⁰ Christlich-charismatische Heilungsgottesdienste haben insofern als »Performanzen der Hoffnung« Transzendenzbezug. Mittels der Heilungsrituale »erfindet« sich Nzambe-Malamu vor Ort immer wieder selbst. Inhaltlich werden diese Rituale häufig inszeniert, um eine Identitätskrise eines Einzelnen oder einer ganzen Gruppe zu überwinden.⁴¹ Dabei geht es um die Veränderungen, denen Rituale unterliegen mit ihren kontextuellen Faktoren wie der Zeit, dem Ort und der sozialen Klientel. Konzentriert man sich auf die *Performanz* des Heilungsrituals, lassen sich gewisse Kontinuitäten oder Strukturprinzipien feststellen. Diese sind besonders bedeutsam, da sie einen Gegensatz zu den permanenten Veränderungen des sozialen Umfelds, der historischen Verhältnisse und der kulturellen Gegebenheiten darstellen, innerhalb deren ein Ritual transferiert wird. *Heilungsrituale* werden genealogisch durch kulturpraktisches Handeln »weitergegeben«, das auch als »Ritualtransfer« bezeichnet wird. Letzteres lässt sich vom außenstehenden Beobachter her gesehen in diachroner Perspektive verfolgen. Von der Warte Innenperspektive, der unmittelbar vom Ritual Betroffenen, ist dieses synchron in seiner Wirkweise nachvollziehbar. Die *Liminalität* des Wunderheilungsrituals und seine drei Phasen (Sequenzen) arbeitete Arnold van Gennep in seinem Werk »Les rites de passage« heraus. Besonderes Augenmerk gilt der *mittleren* der drei rituellen Phasen (sequenzartigen Einzelriten) dieses Systems.⁴² Der »virtuelle« und allen liminalen Ritualen eingeschriebene »Text« dieses Handelns, das auch als *soziales Drama*⁴³ gilt, wird auch in den rituellen pfingstlichen Heilungsperformanzen »zitiert«.

Die Frage nach der »Dynamik« von Ritualen wird seitens der Kulturwissenschaft dadurch beantwortet, dass sie als »*bedeutungsoffene transformative Performanzen*« erkannt werden.⁴⁴ Abgesehen von den Untersuchungen, die uns zur Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung und ihrem Heilungsritual brachten, zeigen Beispiele aus den weltweiten Kulturen und ihren Religionen, dass die Rolle des Ritualleiters als Performer sehr wichtig ist. Durch seine Fähigkeit zur »Verfeinerung des Körpers« sollen »die Urkräfte der menschlichen *Persona* zugänglich gemacht werden, die in der Performanz dann auch im Zuschauer geweckt werden können.«⁴⁵ Dabei hat die Aufmerksamkeit nicht nur der *Resonanz* derjenigen zu gelten, die an einem Ritual direkt teilnehmen und durch bestimmte Körpertechniken etwa in ihrer Wirklichkeitswahrnehmung angeregt werden. Beachtung kommt auch der Praxis derjenigen zu, die als scheinbar passive Beobachter anwesend sind. Sie gewährleisten nicht nur die Rahmung der Handlung, sondern reagieren auf das Ganze, sei es sichtbar oder äußerlich nicht erkennbar. Die identitätsstiftende Effektivität einer Performanz als einer »Kraft«, die »Welt« und »Glauben« mit konstituiert, hängt maßgeblich von der *Kodierung dieses Rahmens* ab, in dem die Performanz praktiziert wird. Bei den Heilungsritualen von Nzambe-Malamu geht es meines Erachtens, entgegen der expliziten Selbstbekundung, weniger um das Erzielen bestimmter Heilungserfolge als um die implizite Selbstkonstituierung als Kirche. Diese befindet sich speziell als Migrationskirche in einer

40 Vgl. Theo SUNDERMEIER, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Gütersloh 1999, 83ff.

41 Vgl. Anthony F. C. WALLACE, Religion. An Anthropological View, New York 1966, 107ff.

42 Arnold VAN GENNEP, Übergangsriten, Frankfurt a. M. 1986.

43 Vgl. Victor TURNER, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu-Ritual, Ithaca 1967; The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Oxford 1968; Image and Pilgrimage. Anthropol-

logical Perspectives, Oxford 1978; The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Ithaca 1985; Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a. M. 1989; Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt a. M. 1989.

permanent letztlich extrem fragilen Situation. Heilungsrituale haben eine zentripetale Kraft, die für den Zusammenhalt solcher diasporalen Kirchen als Institutionen des Heils wichtig sind. Der Kirchengründer hat hier eine zentrale Rolle, die man Abala bis zu seinem Lebensende und darüber hinaus zuschreibt: Zum Zeitpunkt seines Todes im Krankenhaus im südafrikanischen Durban, so die heiligmäßige Fama, seien eben dort viele Kranke gesund von ihren Betten aufgestanden und hätten als geheilt die Klinik verlassen. Dem Tod Abalas wird so märtyrerhafte Magie assoziiert im Sinne des christologisch gedeuteten Lexems: »Durch seine Wunden [bzw. seinen Tod] seid ihr geheilt!«⁴⁶

4 Diskursive Figuration des Kirchengründers Aidini Abala oder: Wie ein Kirchengründer einer von Afrika her agierenden, transnational verflochtenen Pfingstkirche den Nimbus des Märtyrers erhält

Als Resümee meiner Ausführungen möchte ich, diese hiermit verallgemeinernd, festhalten: Transnationale Kirchen wie Nzambe-Malamu bilden zwar nicht »die Pfingstbewegung« in ihrer Gesamtheit, aber doch eines ihrer Segmente ab. Dieses entzog sich infolge seiner transnationalen Entstehungs- und Diskursgeschichte bisher der Beobachtung. Diese fällt umso leichter, als sie uns hier in Europa im Falle der »Migrationsgemeinden« von Nzambe-Malamu »vor unserer Haustür« begegnet. Indem wir die historisch-postkolonialen (1), soziologisch-ekklesiologischen (2) und ästhetisch-performativen (3) Konturen dieses Segments erkennen, werden unsere etablierten Kirchen bzw. Theologien zu konstruktiver Auseinandersetzung herausgefordert. Es ist zu hoffen, dass beide Arten von »Protestanten« – volksgemeinlich-klassische sowie pfingstlich-charismatische – im Ringen um die Frage, was zeitgemäße Kirche sei, das kritische Potential, das in der jeweils anderen Version des Protestseins steckt, zur Weiterentwicklung der eigenen Kirchlichkeit zu nutzen wissen. In diesem Sinne zwingen uns die transnationalen Pfingstkirchen dazu, an einer *vernetzten* interkulturell-interkonfessionellen und ökumenischen »Theologie der Migration« weiterzuarbeiten.⁴⁷ Das hier zu tun, sprengt aber unsere Ausgangsfrage nach den *transnationalen Pfingstkirchen mit migratorischen Verflechtungen*. ♦

44 Ursula RAO / Peter KÖPPING, Die »performative Wende«. Leben - Ritual - Theater, in: DIES. (Hg.), Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster 2000, 1-31.

45 Ebd., 13.

46 Jes 53,5; 1 Petr 2,24.

47 Vgl. Gemma TULUD CRUZ, An Intercultural Theology of Migration. Pilgrims in the Wilderness, Leiden 2010; Moritz FISCHER, »Migranten-netzwerke«, in: Verkündigung und Forschung 57 (2/2012) 149-157.

Mission by Service: the Hizmet Movement

von Wilhelmus Valkenberg

Zusammenfassung

Die Hizmet-Bewegung, die von dem türkischen spirituellen Führer Fethullah Gülen (*1941) inspiriert ist, lässt sich als Instanz einer transnationalen Missionsbewegung verstehen. Der folgende Beitrag nimmt dies zur Basis einer Analyse des historischen Kontextes, in welchem die Hizmet(»Dienst«)-Bewegung sich entwickelt hat, sowie ihres theologischen und spirituellen Hintergrunds. Ausgehend von der Idee, dass der Glaube durch ethisches Verhalten erneuert werden kann, ist die Bewegung aktiv in der Erziehung, im Dialog und in karitativem Tun. Die Motivationen der in der Hizmet-Bewegung tätigen Menschen weisen einige frappierende Parallelen zu den klassischen und modernen Formen missionarischen Engagements im Christentum auf.

Schlüsselbegriffe

- Hizmet-Bewegung
- Fethullah Gülen
- Glaube und ethisches Verhalten
- vergleichende Analyse der Hizmet-Bewegung mit christlichem missionarischem Engagement

Abstract

The Hizmet Movement, inspired by the Turkish Muslim spiritual leader M. Fethullah Gülen (born 1941), can be seen as an instance of a transnational missionary movement. This article makes that argument on the basis of an analysis of the historical context in which the Hizmet (»Service«) Movement developed and of its theological and spiritual backgrounds. On the basis of the notion that faith can be renewed by ethical conduct, the movement is active in education, dialogue, and charity work. The motivations of the people who volunteer in the Hizmet Movement display some striking parallels with both classical and modern forms of missionary engagement in Christianity.

Keywords

- Hizmet Movement
- Fethullah Gülen
- faith and ethical conduct
- comparative analysis of the Hizmet Movement and Christian missionary engagement

Sumario

El movimiento Hizmet, inspirado por el guía espiritual turco Fethullah Gülen (*1941), se puede ver como la instancia de un movimiento misionero transnacional. El artículo toma esto como base para un análisis del contexto histórico, en el que se ha desarrollado el movimiento Hizmet (»Servicio«), así como de su transfondo teológico y espiritual. Partiendo de la idea de que la fe se puede renovar por el comportamiento ético, el movimiento trabaja en la educación, el diálogo y la obra caritativa. Las motivaciones de las personas comprometidas con el movimiento Hizmet se parecen de forma llamativa a las formas clásicas y modernas del trabajo misionero en el cristianismo.

Palabras clave

- movimiento Hizmet
- Fethullah Gülen
- fe y comportamiento ético
- análisis comparativo del Movimiento Hizmet con el trabajo misionero cristiano

The subject of my paper in the context of this symposium on transnational missionary movements is the Turkish *Hizmet* Movement connected with the spiritual leadership of *Hocaefendi* Fethullah Gülen.¹ Before I enter into this topic, I should address the way in which the Gülen and the Hizmet Movement have become associated with political resistance against the leadership of President Recep Tayyip Erdoğan and his Justice and Development Party,² and more specifically with the infamous military coup of July 2016. Consequently, the public media usually describe Gülen and the *Hizmet* Movement as a political movement, and this impression is reinforced by the fact that Gülen gives political statements and interviews to newspapers such as *Le Monde*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* and the *Washington Post*.³ While I do think that this impression is misleading since it does not take into account the spiritual nature of the man and the movement inspired by him, I agree that the political turmoil in which they find themselves nowadays may be a by-product of the success of the Hizmet Movement as a transnational missionary organization.

Limiting myself now to the task of sketching the Hizmet Movement as a successful but controversial transnational missionary movement, I will proceed in six steps. First, I will give a short historical introduction to Fethullah Gülen and the Hizmet Movement; next, I will distinguish a few phases in the historical development of the movement that are important for our subject-matter. In the third place, I will show how the movement is a missionary movement by drawing attention the idea of »renewal by conduct«. In the fourth place, I will sketch three areas in which the movement is active, and finally I want to pay attention to what two colleagues have said about the type of missionary activity that the movement represents.

1 A Short Historical Context

Before we can discuss the missionary character of the *Hizmet* Movement, we need to know a bit more about its origins. As I said before, M. Fethullah Gülen is the person who can be considered its founder, even though it would be better to say that he was the person who inspired the foundation of the movement. Gülen was born in the eastern part of Turkey in 1938 or 1941.⁴ In some accounts, Gülen's date of birth was said to coincide

¹ *Hizmet* means »service« in Turkish, and it is the way those involved in this movement like to refer to themselves. Outsiders used to speak about the »Gülen Movement« which goes against the basic idea in the movement that attention should not be directed to Gülen but to the people who do the actual work. Nowadays, the government in Turkey prefers to speak about the Hizmet as a »terrorist organization«. *Hocaefendi* means »esteemed teacher«.

² Usually referenced as AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi* in Turkish).

³ Gülen's opinions and articles have been published in *Le Monde*, Dec. 17, 2015 and Aug. 10, 2016; and in the *Washington Post* on May 15, 2017. An interview with Gülen by German journalist Rainer Hermann was published in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* on Nov. 10, 2012.

⁴ The lack of certainty about the exact date of his birth is one of the consequences of the fact that no critical biography of Gülen has been published thus far. The two most important studies in German and English are: Bekim AGAI, *Zwischen Netzwerk und Diskurs: Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen* (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts (Bonner Islamstudien 2), Schenefeld 2004, and M. Hakan YAVUZ, *Towards an Islamic*

Enlightenment: The Gülen Movement, New York 2013. Some significant discussion also in Marcia HERMANSEN, *Who is Fethullah Gülen? An Overview of His Life*, in: Martin E. MARTY (ed.), *Hizmet Means Service. Perspectives on an Alternative Path within Islam*, Oakland CA 2015, 18-40. See also chapter 3, »The Life and Works of M. Fethullah Gülen«, in: Pim VALKENBERG, *Renewing Islam By Service: A Christian View of Fethullah Gülen and the Hizmet Movement*, Washington D.C. 2015, 67-120.

with the death of Mustafa Kemal Atatürk on November 10, 1938. Other descriptions point to the fact that in rural Eastern Turkey, registration of births was not practiced on a regular basis.⁵ Despite the fact that he was not able to enroll in any regular secondary education – he had only a local *madrassa* education – Gülen passed the examination for preacher and started to preach regularly in a number of mosques, first in Edirne (1959), and later in Izmir (1966). It was during the years in Izmir (1966–72) that the first activities of what was to become the Hizmet Movement can be dated. At that time, Izmir was a relatively secular place, and the political situation was rather unstable. After the founding of the Turkish Republic in 1923 by Mustafa Kemal, the secular Republican People's Party had absolute power until a multiparty system was introduced in 1946; the Democratic Party came to power four years later until a military coup changed the political landscape in 1960. The Republican People's Party took over again in 1961, and the Democratic Party regained power in 1965 until the military intervened again in 1971. The atmosphere in these days was characterized by uncertainty, aggressive secularism according to the French model of *laïcité*, and constant changes in economic and political fortunes. Gülen was in fact arrested by the military in 1971 and spent some time in prison together with his followers. He had been appointed to the Qur'ân school next to the Kestanepazarı Mosque to teach courses on Islamic sciences in 1966. I interviewed a number of his first supporters in Izmir, and they describe that he was a very humble and simple man, who lived and slept under very poor conditions and did not even want to accept a glass of water from his students. He went to the coffee houses in the city in order to talk with the students of the universities because he wanted to get to know their viewpoints, but he also wanted to give them a form of religious education, seeing that many of them were atheists and socialists. This form of education may be described as a form of *da'wa* (»invitation« to Islam) following the ideas of Said Nursi – a scholar who inspired much of Gülen's thinking – that all authentic monotheists should work together against atheism.⁶ The religious education took the form of what is called a *sohbet* in Turkish: a religious conversation between friends in the form of questions and answers. These *sohbetler* (plural form) still characterize the education method of Gülen; many books that he published later find their origins in such religious conversations, and in the *vaazlar* (catechetical sermons) that he delivered in the mosques before the regular Friday afternoon prayer. The friends whom I interviewed tell me that he came to the conclusion that these students needed better accommodations for their study, so they started a foundation that started to rent buildings and boarding schools for these students. This is how the Hizmet Movement started.

5 HERMANSEN (Who is Fethullah Gülen [fn. 4], 18) states, on the basis of information from Gülen's younger brother, that the name Fethullah was refused by the registrar as being too religious, and therefore Gülen's father had to come back later to register his older son together with his younger son, born on April 27, 1942. The birth date was antedated by one year, so that Fethullah's official birth day in most sources is now April 27, 1941.

6 See AGAI, *Zwischen Netzwerk und Diskurs* (fn. 4), 140–145.

7 See analysis in Pim VALKENBERG, *The Intellectual Format of the Hizmet Movement: A Discourse Analysis*, in: Gürkan ÇELİK / Johan LEMAN / Karel STEENBRINK (ed.), *Gülen-Inspired Hizmet in Europe: The Western Journey of a Turkish Muslim Movement*, Brussels 2015, 49–65.

8 A few examples from the Netherlands in VALKENBERG, *Renewing Islam by Service* (fn. 4), 15–25. After the experiences described there, the Hizmet in the Netherlands decided to create a new website with a greater openness to the general public: www.hizmetbeweging.nl (last accessed October 27, 2017).

9 See AGAI, *Zwischen Netzwerk und Diskurs* (fn. 4).

2 Phases in the Historical Development of the Movement

One of the characteristics of the Hizmet Movement is a certain ambiguity in its language. This can be exemplified in Gülen's books: some of them are specifically addressed to a Muslim public, while others are much more general and appeal to common human values and Western authors.⁷ In the behavior of supporters of the Hizmet Movement, one may observe a similar ambiguity: while presenting themselves as secular in public, they are often very pious in their private life. I have witnessed this ambiguity myself quite a few times in the Netherlands when supporters of the Hizmet publicly deny any involvement in the organization or even deny that they have knowledge of Hocaefendi. It is clear that such lack of transparency can be explained by the tense political situation in Turkey – while the tension was historically with the secular government, it has returned now vis-à-vis the Erdoğan administration – but it is also clear that it does not work well in the »open society« of Western Europe and therefore leads to suspicions of a hidden agenda.⁸ Joshua Hendrick even thinks that this creation of ambiguity is an organizational strategy, but I will come back to his analysis later. For now I want to focus on four levels in the discourse of the Hizmet Movement, using Bekim Agai's analysis of the network in what he calls the Gülen Movement.⁹ He distinguishes four levels of involvement in the Movement that can be represented by four concentric circles.¹⁰ In the inner circle we find the immediate students of Fethullah Gülen and those who totally identify with this group. In Turkish they are usually called the *abiler* (shorthand form of *ağabeyler*, »older brothers«) and they usually live together in the dormitories or »light houses« (*ışık evleri*) founded by the movement. They come together for *sohbetler* and read the works of Gülen together. They form the *cemaat* (»community«): a network of close supporters and first students who speak a common language with specific references (such as »golden generation«; »fifth floor«) that function as an inside language.¹¹ They share their spirituality and their faith with Fethullah Gülen and model their lives after him, insofar as that is possible. The second level is that of the ordinary members of the movement who are inspired by Gülen and who may be addressed in religious language, but who do not share in all the specifics of the inner circle. They read magazines popular in the Movement and visit Gülen-inspired schools but they are typically guided by the *abiler*. The third level of the network consists of Turkish citizens who may not have a specific religious background but bring their children to the educational institutions simply because they are the best schools. They like the Turkish cultural aspect of the Hizmet but do not necessarily share its religious background. I must add between brackets that this might be the part of Agai's analysis that has suffered most from the political developments: no one in Turkey would nowadays publicly speak of Gülen as a Turkish national hero. And no one can

¹⁰ Another version of these concentric circles as »graduated affiliation« in: Joshua D. HENDRICK, *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, New York/London 2013, 122.

¹¹ See HERMANSEN, *Who is Fethullah Gülen?* (fn. 4), 30.

send his or her children to the schools because they have all been forced to close, which is not only sad for the persons involved but also bad for the general level of education in Turkey. The fourth and final level consists of people who are associated with the network worldwide because they like good education, intercultural dialogue and network building, but they might have no idea of the specific background of the institutions, specifically if these institutions bear very neutral names. In the United States, for instance, we can find the Niagara Foundation, Turkish Cultural Center, Respect Graduate School, or Magnolia Science Academy or Pioneer Charter School of Science. These are all organizations inspired by Fethullah Gülen, but in most cases it is hard to find any public evidence of that.¹² The people associated with the network at this level might be Muslims but not necessarily: many of the dialogue institutions have regular collaborators and guests who have a different faith background.

Even though it is a bit speculative, it is possible to connect these levels of participation in the Hizmet network, and the levels of language that are characteristic of these levels of participation, with historical developments in the movement. In the first phase, the movement was a local movement in Izmir, and it was not a very public movement despite the popularity of Gülen as preacher. In the 1980s – second phase – Gülen's fame spread around the country and he was asked to preach in some of the most famous mosques. The political situation became less tense and politicians such as Turgut Özal supported an economic and cultural liberal tradition. Gülen adapted these liberal values, and the movements started to get a more public presence in a growing number of schools, but also in newspapers, journals, and later radio and TV broadcasting. In the 1990s, the third phase, the Movement started two new types of initiatives. In Turkey itself, the Movement began to promote dialogue as a way to bridge religious, cultural and political differences. Notions such as »dialogue« and »tolerance« were already present in Gülen's works for some time, but now they were put into practice. The movement established national organizations in order to do so, for instance the Journalists and Writers Foundation in 1994, and the Abant Platform in 1998, bringing together journalists, scholars and politicians of different walks of life. Intercultural and interreligious dialogue organizations began their existence in this decade as well. Gülen started to adapt his language by highlighting the bridgebuilding function of the Hizmet Movement: Islamic values were still important but now they became a private motivation, while in public more general cultural values became prominent. The titles of some of Gülen's books show this, for instance »Love and the Essence of Being Human« and »Toward a Global Civilization of Love and Tolerance«.¹³ The second change in this third phase that coincides with the 1990s is the spread of the initiatives of the Movement to a number of new republics that were formed after the dissolution of the Soviet Union, such as Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Turkmenistan. These republics have a special place because their inhabitants are ethnically related to the Turks, and some of them have a sizeable Muslim population. However, in the fourth phase after 1997 the movement began to spread more rapidly to

12 One can find lists of »Gülen-inspired schools«, often administrated by opponents of these schools who accuse them of illicit activities. See, for instance, <http://turkishinvitations.weebly.com/list-of-us-schools.html> (accessed Sept. 15, 2017).

13 These books were published in 2004, but they consist of various speeches and columns in periodicals written in the decade before their publication in book form.

14 On these two contradictory perceptions, see Dogan Koç, *Strategic Defamation of Fethullah Gülen: English vs. Turkish*, Lanham 2012.

15 YAVUZ, *The Gülen Movement* (fn. 4), 45.

16 Bekim AGAI, *Die Arbeit der Gülen-Bewegung in Deutschland: Akteure, Rahmenbedingungen, Motivation und Diskurse*, in: Walter HOMOLKA (ed.), *Muslime zwischen Tradition und Moderne: Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen*, Freiburg i.Br. 2010, 9–55. For a survey of the situation in Germany,

include Europe, the United States, Australia and even Asia and Africa. There are two reasons for this. The first reason is the military »soft coup« of 1997 that brought the secularist forces in the military to political power, even though they refrained from a »hard coup«. At the same time, Gülen became more and more a contested public personality, seen by some as an Islamist-in-disguise, but by others as a secularist, or an ally of the Christians – he visited Pope John Paul II in 1998 – or even an agent of the CIA.¹⁴ Manipulated versions of some of his sermons were spread on the internet in which Gülen seemed to incite his followers to secretly infiltrate Turkish institutions. In 1999, Gülen decided to go to the United States, and he has remained there ever since, even though the Turkish government now wants his extradition. The official reason that the Hizmet gives for the exile of their spiritual leader is concern for his health, and indeed Hocaefendi has a weak health. Yet, at the same time, it is probable that Gülen did not want to become the focus of a new juridical fight. More important for our theme today, though, is another reason that Gülen gives in a private conversation with Hakan Yavuz (a scholar of the movement now based in Utah). He told him that he had often visited the Hizmet in Europe and the United States, and that he has come to the conclusion that Islam might flourish better in conditions of freedom and democracy than under autocratic Islamic regimes.¹⁵ This basically explains why followers of the Hizmet Movement started to come to Europe, the United States and Australia. Some recent research into the first supporters of the Hizmet in Europe shows that Gülen visited Turkish Muslims in Germany in 1977, and returned a few times in the 1990s.¹⁶ His message was that the Turkish Muslims should integrate into German society and strive for the best education.¹⁷ More specifically, they should stop trying to build mosques, and start to build schools.¹⁸ This is exactly what happened since the first members of the Hizmet who became publicly visible in West-European countries after 1995 were highly educated young men and women. The first European Hizmet institutions were formed between 1995 and 2000, and the same can be said for the United States. Most of the earliest institutions were schools and boarding houses, but a few years later dialogue institutions became important as well. The presence of the Hizmet in Asia and Africa developed after 2000 and is related to the development of a third field in which the movement became active, charity work.

3 The Model: Renewal By Conduct

The best way to understand the specific characteristics of the Hizmet Movement as a transnational missionary organization is to point to its religious motivation. In my research I have come across a specific way of expressing this religious motivation that is repeated in the books written by Fethullah Gülen time and again: the desire to seek God's pleasure (Turkish: *rıza İlahi*) in everything.¹⁹ When he describes the »golden generation« (Turkish: *altın nesil*) a metaphor of the future generation of human beings devoted to God, he says:

see Ercan KARAKOYUN, Transnationaler Lokalpatriotismus: Der Beitrag der Gülen-Bewegung zur Integration von Muslimen in Deutschland, in: *ibid.*, 56-87.

¹⁷ Ercan KARAKOYUN / Karel STEENBRINK, The Hizmet Movement and the Integration of Muslims in Germany, in: ÇELİK/LEMAN/STEENBRINK (eds.), *Gülen-Inspired Hizmet* (fn. 7), 179-195, here 180.

¹⁸ AGAI, *Die Arbeit der Gülen-Bewegung in Deutschland* (fn. 16), 39.

¹⁹ See VALKENBERG, *Renewing Islam by Service* (fn. 4), 162-166.

»these devotees never desire to boast about themselves or to advertise or spread propaganda about themselves, nor are they ambitious to be well-known or appreciated. Instead, they endeavor, with all their might and strength, to reach the spiritual life and they depend all their acts in this regard on sincerity, intending merely to please God.«²⁰

If this is the spiritual core, what are its practical consequences? I propose a term that the Turkish scholar Ihsan Yilmaz has coined: *tajdid* or »renewal« by conduct.²¹ The best way to explain this is to look at the success of the Gülen-inspired schools. Their success does not depend on Islamic education but on the function of the teachers as models. Just as education is the most important feature of life for Fethullah Gülen, it is also the most important job in the Hizmet. This explains why the Gülen-inspired schools both in Turkey and abroad are so enormously successful: because of the dedication of the teachers who are willing to invest extra energy in their students since they see it as the best way to please God. Joshua Hendrick gives a somewhat more suspicious reading of the excellent results of the Gülen-inspired schools when he says that the good students can be attracted by offering extra services and discounts, and therefore the rational choice theory is able to explain a great deal of the success of the schools.²² That might be true, but my point here is that the teachers see themselves as models for a future generation, grateful for the opportunities that they have received, and willing to go the extra mile in order to give a future generation the same or better opportunities. To my mind, the willingness to go to other cultures and give non-Turkish and non-Muslim students the same opportunities forms the basis for the missionary endeavor that is unmistakably part of the Hizmet.

4 Three Areas of Missionary Work in the Hizmet

The notion of renewal by conduct shows that if it is possible to speak about the Hizmet Movement as a transnational missionary movement – as I think it is – then this movement is characterized by a model of mission that is different from the classical model. I will elaborate on this in the last part of my talk, but at this place I can draw a parallel with the shift in missionary methods that I remember clearly from my own education in the Roman Catholic Church: in the last third of the twentieth century, the interest in mission shifted entirely from the classical models of planting churches and saving souls for Christ to the new model of doing good and building social institutions for people in order to show them the love of Christ. In the 1970's in the Netherlands, the old missionary ideal was entirely replaced with the new ideal of developmental collaboration. Building schools, health centers and agricultural institutions became the new form of mission. In a similar way, the Hizmet renewed the missionary ideal of Islam, namely *da'wa* or »inviting people to Islam« to include education, dialogue institutions, and charity. The big question, of course, is: is this still *da'wa*? Does it still invite people to answer the call of Islam? I think it does, since most of the volunteers in the Hizmet Movement are deeply motivated by their Islamic faith, even

20 GÜLEN, Toward a Global Civilization of Love and Tolerance, Somerset N.J. 2004, 101.

21 Ihsan YILMAZ, *İjtihad and tajdid* by conduct: the Gülen Movement, in: M. Hakan YAVUZ / John L. ESPOSITO (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: the Gülen Movement*, Syracuse 2003, 208-237.

22 HENDRICK, Gülen (fn. 10), 138-139.

23 My friend Alper Alasağ told me that there is a debate going on about this in the Hizmet, since some of its supporters argue that the movement should go back to its roots in a more *da'wa*-oriented style of service in the tradition of Said Nursi (conversation October 4, 2017).

24 See VALKENBERG, *Renewing Islam By Service* (fn. 4), chapter six: »Three Elements of Faith-Based Service«, 184-228.

25 Said NURSİ, *The Damascus Sermon*, trans. Şükran VAHİDE, İstanbul 1996. See also Thomas MICHEL, S.J., »Fighting Poverty with Kimse Yok Mu, « in: *Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives*

though they will be very hesitant to call their work a form of *da'wa*.²³ Yet I think the same can be said of many people working in contemporary missionary movements. At the end of my talk I will come back to this crucial question, but for now I want to give an idea of the three main areas in which the volunteers of the movement are working.²⁴

I have already sketched how Gülen started the Hizmet Movement by listening to the needs of the students in the 1970s in Izmir: their parents from rural settings wanted a safe environment for their children who studied in the »leftist« environment of that city. The priority of building educational facilities in the movement is a direct consequence of these needs, but it also matches with an important theme in Islamic spirituality: overcoming ignorance is one of the most important tasks for every Muslim. Consequently, Gülen points to ignorance as one of the most important problems in the contemporary Islamic world that he seeks to overcome by building educational institutions. But according to his analysis, disunity and poverty are important causes for backwardness and terrorism in the Islamic world as well. This analysis ultimately goes back to his own spiritual master Bediüzzaman Said Nursi who indicated six root causes of problems in the Islamic world in his famous Damascus sermon back in 1911.²⁵ So Gülen started to tackle ignorance by focusing on education in the 1970s. The first institutions took the form of boarding schools and homework classes; the first house was rented in Izmir in 1968 and the first dormitory was founded in 1971. It took some time before the political situation made it possible to build high schools, but the first, *Yamanlar Koleji*, was established in 1982, again in Izmir. From there the schools spread over Turkey, and the Turkic republics in the 1990s, and to other continents (Europe, North-America, Australia, Asia, Africa) in the 2000s. Nowadays, there might be as much as 1,000 schools in more than 100 countries all over the world. I have personally visited schools in Turkey, the United States, the Netherlands and Germany²⁶, and they all share common characteristics: no specific Islamic education, stress on multicultural and bi- or tri-lingual education (for instance German and Turkish, but also English in the schools in Berlin), and on natural sciences. Both students and teachers are very polite and very proud of their schools. Finally, the schools stand out as clean and neat, but austere. The money that is available is invested in education, not in nice looks or a fancy cafeteria. I should add, though, that these schools are not uncontested. You may know that all Gülen-inspired schools in Turkey needed to close under government pressure, and all teachers with known connections to the Hizmet are fired and many are even in jail (including their family members). In Europe, they can still function, but quite a few parents have withdrawn their children under pressure from AKP supporters. Some schools had to close and some religious leaders from state-founded Diyanet organization had to leave the Netherlands because they were in possession of lists with names of Hizmet members to be targeted.²⁷

The second field of service is dialogue. In this respect, again one can see Gülen's decision to engage in dialogue work in order to prevent disunity as a pragmatic and a principled decision at the same time. In the late 1980s the political situation in Turkey allowed more freedom while the old tensions between the secularist and the other parties – some of them

of the Gülen Movement, Conference Proceedings, Washington D.C. 2008, 523-533.

26 In May 2009 I visited a gymnasium school in Berlin-Spandau that was part of an organization with schools in Berlin, Cologne, Mannheim and Hannover. According to *Die Zeit* (July 19, 2017) there are now 25 schools in Germany. See <http://www.zeit.de/2017/30/guelen-bewegung-schulen-deutschland/komplettansicht> about the situation in Germany (accessed Oct. 5, 2017).

27 Information through <http://www.fhvzelm.com/blog/?p=4796> (accessed Oct. 5, 2017).

Islamist in nature, such as Erbakan's Welfare Party that was in power from 1995 until the »soft coup« of 1997 – still lingered on. The major foundation in this area was the Journalists and Writers Foundation, founded in 1994. Gülen wanted to establish a group of writers and journalists that could act as facilitators of dialogue processes in order to gain better relationships between the different parties in Turkey. The Journalists and Writers Foundation functions as an umbrella for a number of organizations in Turkey, among them the Abant Platform that organizes national conferences to bring together different political points of view. After 2000, some of the conferences have been organized outside of Turkey: in Washington D.C. (2004) and Brussels (2004, on Turkey's possible EU membership), but also in Erbil (northern Iraq) and Cairo (Egypt). The Intercultural Dialogue Platform has organized major conferences on Abraham as ancestor of three religions (Urfa 2000; Mardin 2004).

An initiative that is loosely connected with the Journalists and Writers Foundation is the organization of intercultural trips to Turkey. This is how many people outside of Turkey have come to know Turkey guided by a perspective from the Hizmet. Often, these trips include visits to religious and touristic sites, but also to the Journalists and Writers Foundation itself, to schools, hospitals and universities, press initiatives such as Zaman newspaper and Samanyolu TV, but also to local businesspeople. I mention this element because I think it is an important part of the mission of the Hizmet: establish good relationships between people from different cultures. Nowadays, it has become impossible for people related to the Hizmet to travel to Turkey, so they organize travels to other countries. The travel program of the Rumiform, the local branch of the intercultural dialogue program in the D.C. region, includes invitations to travel to Kazakhstan and Kyrgyzstan, Australia, and Germany.²⁸ In the Netherlands, I have worked together with the Stichting Islam en Dialoog for a long time. Nowadays, the best information can be found on the website of the Hizmetbeweging.²⁹ In Germany, Ercan Karakoyu, who is the president of the *Dialog und Bildung* Foundation has recently written a book about the »Gülen Movement«.³⁰

The third missionary area in which the Hizmet has become active is the area of charity, meant to overcome poverty. In this case, activities have been developed quite a bit later than the activities in the other areas, and the activities are more centralized through one main actor: the *Kimse Yok Mu* Foundation, which can be translated as »Is there anybody who cares?« The foundation started after an earthquake in Turkey, and became a great success since it appealed to some basic religious notions, such as *sadaqa* (voluntary giving) and *himmet* (giving donations). When I was in Izmir with a group of scholars from Maryland in 2009, we visited *Şifa Hastanesi*, a hospital related to the Hizmet Movement. They heard that one of our members had been the prime minister of the Central African Republic in the 1980s, and they told us that they sent volunteers to help out in a hospital in Bangui, the capital of that nation. They also told us about a school that they developed in that nation five years ago. Nor was their activity limited to that country, since they established hospitals in Dubai and Northern Iraq, and send out volunteer doctors to five African countries. Two different groups of local businessmen that I met in Izmir in the same year told me about their plans to develop schools in Cameroon and proudly showed me the blueprints of the school that they were about to build.

28 See <http://rumiform.org/study-trips> (accessed Oct. 3, 2017).

29 <https://www.hizmetbeweging.nl/> (accessed Oct. 5, 2017).

30 Ercan KARAKOYUN, *Die Gülen Bewegung: was sie ist und was sie will*, Freiburg i. Br. 2017.

31 See the website of the Jesuit Volunteer Corps <http://www.jesuitvolunteers.org> and Teach for America <https://www.teachforamerica.org> (accessed Oct. 3, 2017).

32 AGAI, *Zwischen Netzwerk und Diskurs* (fn. 4); Berna TURAM, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford CA 2007.

33 Helen Rose EBAUGH, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, Dordrecht 2010, 105.

So it is clear that much of the charity work of the Hizmet is centered around schools, because education is still its most important value that is exported across boundaries and can be called therefore a form of transnational missionary work. Yet other forms of charity that come closer to the use of the word charity in the Anglo-Saxon world are practiced as well. For instance, in the last two years I noticed how Rumi Forum and its sister organizations convene fundraising dinners for blanket drives to help Syrian refugees. At these dinners, organizers tell about the situation in the refugee camps and their plans to send help.

5 Motivations of the Teachers

I want to finish this exploratory overview of the Turkish Hizmet Movement as a transnational missionary movement with two final reflections. The first is about the motivation of the teachers in the Hizmet Movement, which is important because they are the real missionaries of his movement. In the ethos of the movement, teachers are the most important members since they engage in the »core business« of the organization. After all Gülen himself said to his German friends: stop building mosques, and start building schools. There are quite a few publications based on interviews with these teachers, talking about the success of the schools and what motivates them to go to different cultures and countries to teach young children instead of pursuing a more profitable career. By the way, the parallel here might be not so much between these teachers and classical Christian missionaries who leave for foreign destinations, but rather with young students in the United States who decide to devote one or more years to teach English to students who live in circumstances that are clearly less favorable than the circumstances in which they themselves grew up. For instance, developing themselves into »men and women for others« is a goal for many students at Jesuit institutions in the United States, and this goal is fostered through immersion trips during their study, but most specifically through service years after having obtained their bachelor's diploma.³¹

As I said, there are a couple of comprehensive studies based on interviews with the teachers in the Hizmet Movement. I have already mentioned Bekim Agai's book on the patterns of communication within the Hizmet network, but Berna Turam's book based on interviews with female teachers, and focusing on the ambiguity between private and public sides of the movement, has reached the status of a classic in the field as well.³² Sociologist Helen Rose Ebaugh summarizes the conclusion of most researchers as follows: »In addition to sharing a common culture of ideas and values, and as part of this culture, a major reason for the success of the Gülen institutions is the commitment and dedication of the personnel who run them.«³³ However, two recent publications have cast some doubt over this quite rosy image. They both argue, based on rational choice theory, that both teachers and students might also be driven by some less altruistic principles, since a Hizmet education helps them to gain a profitable network and a higher socio-economic position in society.³⁴ I have already discussed Hendrick's argumentation and his use of the notion of »strategic ambivalence«, so in the last part of my presentation I want to concentrate on Tittensor's book.³⁵

³¹ See HENDRICK, Gülen (fn.10); David TITTENSOR, *The House of Service: The Gülen Movement and Islam's Third Way*, New York 2014.

³² For a reply to Hendrick's argument from the side of a Christian ethicist, see Simon ROBINSON, *The Spirituality of Responsibility: Fethullah Gülen and Islamic Thought*, London 2017, 172-175.

6 Mission and Message: A Comparative Analysis

Just like the authors just mentioned, David Tittensor bases his thesis about the divergence between mission and message in the Hizmet Movement on interviews with teachers, but he adds students to the mix, and notices that the Hizmet was not as willing to share perspectives of the students as was the case with the teachers. What makes Tittensor's research most interesting for our purpose, though, is his conclusion that »despite it['s] protestations to the contrary, the Movement is very much a *da'wa* (missionary) organization.«³⁶ One of the elements that leads him to this conclusion is a comparison with World Vision, a Christian missionary organization, founded in the United States after the Korean War, with a goal to fight communism and spread the Gospel.³⁷ Again, this method of bringing religious people together against communist influences finds a parallel in the writings of Said Nursi. In the case of World Vision, it started as an Evangelical missionary organization but adapted its methods under influence of European resistance toward direct missionary methods. He argues that both organizations now engage in a relatively liberal form of proselytism, which he calls »lifestyle evangelism« in which there is a difference between the message conveyed and the mission implied. Yet, the point of Tittensor's book is that such an ambiguity in the case of a Muslim organization creates alarm and anxiety, while it is tacitly accepted in the case of a Christian organization.³⁸ This seems to be unfair.

I would like to end with one observation and one question. The observation is that the method of the Hizmet Movement reminds me of two specific missionary methods that are intimately connected with two methods of interreligious dialogue: the mission of presence and the mission of commitment to service. These methods are mentioned in two documents published by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue in 1991 and by its precursor, the Secretariat for non-Christians in 1984.³⁹ The document from 1984 mentions mission of presence and the mission of commitment to service as the first elements of mission, along with the liturgical life, dialogue and finally announcement and catechesis.⁴⁰ A bit further, the same document mentions four forms of dialogue, namely dialogue of life, dialogue of works, dialogue of experts and dialogue of religious experience.⁴¹ So, the model of presence in the life of religious others, and of collaboration in service with religious others can be seen both as a form of mission and as a form of dialogue, and they are arguably the basis for all other forms of mission and dialogue. I am quite sure that interviews with members of missionary congregations – for instance interviews with sisters of the Maryknoll congregation by Jeanine Hill Fletcher, but I know that there are rich resources in the Netherlands as well⁴² – would confirm the idea that »commitment to service« looms large among the motivations of many missionaries in the twentieth century. There seems to be a large amount of overlap between Christian and Muslim transnational missionary organizations on this

36 TITTENSOR, *The House of Service* (fn. 34), 9.
37 *Ibid.*, 144.

38 *Ibid.*, 89.

39 Both documents can be found in English translations in *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II* (1963-2005), ed. Francesco GIOIA, Boston 2006: »The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission« by the SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS (May 10, 1984) on pages 1116-1129; »Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreli-

gious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ« by the PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE jointly with the CONGREGATION FOR EVANGELIZATION OF PEOPLES (May 19, 1991) on pages 1156-1189.

issue, in the line of what St. Francis of Assisi suggested to his friars about their way to live among the Muslims. In chapter 16 of his *regula non bullata* he says: »One way is not to engage in arguments or disputes but to be subject to every human creature for God's sake (1 Peter 2:13) and to acknowledge that they are Christians. The other way is to announce the Word of God, when they see that it pleases the Lord, in order that they may believe«. ⁴³

Even though it is not so difficult to find a place for such a mission by service in the history of Christian concepts of mission, there is still a final question. I am quite convinced that most members of the *Hizmet* would deny that they are engaged in a form of mission or *da'wa*, and therefore they would consistently deny to have any missionary intention at all. Just like the majority of young people who serve in other countries on behalf of the Jesuit Volunteer Corps or similar organizations would probably deny having any missionary purpose. As Tittensor discussed, this might be related to the fact that *da'wa* or mission is not acknowledged as a valid goal of the organization for which they serve, even though service is. Theologians may think that the two are inherently connected, but if people themselves do not see or share that connection, how valid is it to speak about such an organization as a missionary organization? In other words: if people in the *Hizmet* do not share my analysis, how valid is it? From the point of view of a scholar, it is easy to say that I add a perspective that insiders may not share, but from the point of view of someone engaged in dialogue, I find it problematic to make assertions that cannot be shared by insiders. Yet if there is some debate about this within the *Hizmet* Movement, it makes sense for a Christian theologian to try to contribute to this debate by showing how the Christian tradition has accommodated service within its concept of mission. Of course, it is up to the members of the *Hizmet* Movement to determine whether they can recognize themselves in this picture of their movement as a transnational missionary movement. ♦

40 »The Attitude of the Church ... Dialogue and Mission« (fn. 39), no. 13, 1119.

41 Ibid., nos. 29-35, 1125-1126. Repeated in »Dialogue and Proclamation« (fn. 39), no. 42, 1171.

42 See Jeanine HILL FLETCHER, *Motherhood as Metaphor: Engendering Interreligious Dialogue*, New York 2013, and the documentation about interviews with Dutch missionaries at <http://www.ru.nl/kdc/geschiedenis/kommissiememoires> (accessed Oct. 4, 2017).

43 ST. FRANCIS OF ASSISI, *Regula non bullata* or *Earlier Rule* (1221) as quoted in Steven J. MCMICHAEL, *Francis and the encounter with the sultan* (1219), in: Michael J. P. ROBSON (ed.), *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, Cambridge 2012, 127-142, on 134-135.

New challenges for the Orthodox mission after the Pan-Orthodox Council of Crete (2016)

von Dimitrios Keramidas

Zusammenfassung

Im Jahr 2016 beging die Orthodoxe Kirche auf Kreta das »Heilige und Große Konzil«, bei dem ein neuer und ganzheitlicher Ansatz von Mission und Evangelisierung bekräftigt wurde, wie er den Herausforderungen der modernen pluralistischen und globalisierten Gesellschaften entspricht. Das Konzil erklärte, die Mission sei in erster Linie die Proklamation des *Eschaton* in der Geschichte, sie sei sowohl ein sichtbares Zeichen des Reiches Gottes als auch die Teilnahme an diesem. Die Mission spiegelt Gottes *hypostasis*, die Weise, wie er als vollkommene Einheit und Communio von Personen existiert. Gemäß dieser theologischen Wahrheit nimmt die Kirche das sakrifizielle und diakonale *Ethos* Christi an, der in sich das gesamte menschliche Geschlecht versöhnt hat; dies impliziert, dass »die anderen« und »die draußen« Partner und nicht einfach Objekte der Evangelisierung sind. Diese universale Strahlung der *missio Dei* bedeutet, dass die Gaben, die er der Menschheit geschenkt hat (Frieden, Gerechtigkeit, Recht-schaffenheit), die menschliche Synergie und die Zusammenarbeit zwischen den Orthodoxen und den Gläubigen anderer Kirchen und Religionen, ja aller »Menschen gute Willens« verlangen.

Schlüsselbegriffe

→ Orthodoxe Mission
→ Panorthodoxes Konzil von Kreta (2016)
→ Neuevangelisierung

Abstract

The Orthodox Church celebrated in Crete (2016) the »Holy and Great Council« in which a renewed and holistic approach on mission and evangelism was confirmed, in accordance to the challenges of the modern pluralistic and globalized societies. The Council declared solemnly that the mission is in the first place the proclamation in history of the *eschaton*, which in its turn is a visible sign of and a participation in the Kingdom of God. Mission reflects God's *hypostasis* – the way in He exists as a perfect unity and communion of Persons. Along with this theological truth, the Church embraces the sacrificial and diaconal *ethos* of Christ who reconciled in Himself the whole human gender, which implies that the »others« and »those outside« are partners, and not simply objects, of the evangelism. Such universal breath of the *missio Dei* means that the gifts that He offered to humanity (peace, justice, righteousness) need the human synergy and the collaboration between the Orthodox and the faithful of different church traditions and religions, and even with all »people of good will«.

Keywords

→ Orthodox mission
→ Pan-Orthodox Council of Crete (2016)
→ re-evangelization

Sumario

En 2016 la Iglesia ortodoxa celebró en Kreta el »Santo y gran Sínodo«, en el que se acentuó una visión nueva e integral de la misión y la evangelización, como corresponde a los desafíos de las sociedades modernas y globalizadas. De manera solemne, el Sínodo declaró que la misión en primer lugar consiste en la proclamación del *Eschaton* en la historia; es tanto un signo visible del Reino de Dios como también la participación en él. La misión refleja la *hipostasis* de Dios, la manera como él es la unidad y comunión perfecta de personas. Según esta verdad teológica, la Iglesia acepta el ethos sacrificial y diaconal de Cristo, que ha reconciliado en sí a todo el género humano. Esto implica que »los otros« y »los de afuera« son socios y no meros objetos de la evangelización. Esta irradiación universal de la *missio Dei* significa que los dones, que él ha regalado a la humanidad (paz y justicia, integridad), exigen la sinergia humana y la colaboración entre los ortodoxos y los fieles de diferentes tradiciones eclesiales y religiones, incluso de todos »los hombres de buena voluntad«.

Palabras clave

→ misión ortodoxa
→ Sínodo Panortodoxo de Kreta (2016)
→ nueva evangelización

1 Is Orthodoxy uninterested to mission?

Until a generation ago Eastern Orthodoxy was considered as indifferent to evangelization and attracted only by dogmatic confessionalism and by the ascetic, that is the inner and spiritual, dimension of the Kingdom of God (Lk 17,21: »The Kingdom of God is *within you*«, instead of the much more communal version of the Kingdom which is »in *your midst*«)¹. In fact, David Bosch in his *Transforming Mission* commented that »in the Eastern tradition [...] the emphasis was on conservation and restoration, rather than on embarking on a journey into the unknown. The key words were tradition, orthodoxy, and the Fathers, and the church became the bulwark of right doctrine. Orthodox churches tended to become ingrown, excessively nationalistic, and without a concern for *those outside*«².

However, the ecumenical achievements of the past century, as well as the missionary awakening of many local Orthodox Churches (especially in Africa and in Asia) and the efforts of inspired missiologists (such as the Greek-Orthodox Archbishop of Albania, Anastasios Yannoulatos, and the late Romanian theologian, Fr. Ion Bria) brought Orthodoxy closer to – or, in some cases, *in the centre of* – the wider Christian missiological community. Orthodox are now willing to react more positively to the challenges of the third millennium (globalism, cultural pluralism, economic instability, ecological crisis, acceptance that all religions are able to promote coexistence among peoples) and to offer their own perspective to contemporary theological discussions, especially in fields, like: the Trinitarian and Pneumatological basis of mission (creation belongs to God's Trinitarian way of being, while the Economy of Christ goes side-by-side with the economy of the Holy Spirit); the dimension of *martyria* as an opposite to arrogance or confessional (or even national) triumphalism and denominational antagonism; the liturgical importance of Christian witness in the form of »the liturgy after the Liturgy«³. Thus, Orthodox involvement in the global mission movement is now seen in a much constructive manner.

Today, the approximately 260 million Orthodox Christian lie in »national«, mainly Orthodox-majority States in which Christian faith is considered solid and important for public and social life⁴. Still, religious observance is low among Orthodox in Eastern Europe (that is former USSR Republics), while it's slightly higher in South-European countries (Balkans). According to recent data, baptism is universal (almost 100%) among Orthodox Christians in Balkans (Greece, Romania, Serbia etc.) and very high in Eastern Europe (Russia, Georgia, Moldova, Ukraine, Kazakhstan etc.). Yet, the rate of weekly attendance of Church service (Eucharist) is moderate or low (21% in Romania, 17% in Georgia and Greece,

1 Cf. Petros VASSILIADIS, Introductory remarks, in: ID. (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 2013, 2-3.

2 David BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 212-213.

3 Cf. Petros VASSILIADIS, *Together Towards Life: An Orthodox Assessment*, in: Kenneth ROSS/Jooseop KEUM/Kyriaki AVTZI/Roderick R. HEWITT (ed.), *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Oxford 2016.

4 The Orthodox Church is a family of local, independent, self-governing (Autocephalous) Churches held together by a triple bond: (a) unity in the faith, (b) communion in the sacraments and (c) unity in a common canonical tradition. Each local Orthodox Church is in full agreement with the rest on all matters of doctrine. They all share the same Apostolic faith and the teachings of the Seven Ecumenical Councils which they accept as normative. Faith is a *conditio sine qua non* for sacramental communion. At present, the 14 Autocephalous Orthodox Churches are: a) The four ancient Patriarchates of: Constantino-

ple, Alexandria, Antioch, Jerusalem; b) The ten Autocephalous Churches of: Russia, Serbia, Romania, Bulgaria, Georgia, Cyprus, Greece, Poland, Albania, Czech lands and Slovakia. Geographically, the areas where the Orthodox Churches are present lie in Eastern Europe (Russia, Poland, Czech Lands & Slovakia), the Balkan peninsula (Greece, Serbia, Romania, Bulgaria, Albania) and along the coasts of the Mediterranean Sea (North Africa and Middle East – Cyprus, Alexandria, Antioch, Jerusalem). Cf. Timothy WARE, *The Orthodox Church. An Introduction to Eastern Orthodoxy*, London 2015.

12% in Ukraine, 6% in Russia and Serbia), though 61% of Orthodox in Balkans believe in God with absolute certainty (compared to the 33% of ex-USSR countries)⁵.

One could say that while Orthodoxy apparently seems to preserve its influence on traditional Christian territories, on the other hand the new ecumenical understanding of mission is not any more limited to terms such as »Christianization«, »conversion« etc. – at least in their literal and exclusive sense – but it applies more inclusive ideas, like witness/*martyria*, and interreligious/intercultural dialogue. The Orthodox Church had formally endorsed this goal since the 2008 Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches which stated that: »Efforts to distance religion from societal life constitute the common tendency of many modern states. The principle of a secular state can be preserved; however, it is unacceptable to interpret this principle as a radical marginalization of religion from all spheres of public life«⁶.

In this paper we will question if Orthodoxy is ready to accomplish the transition from the traditional model of »national orthodoxies« to the one in which the vocation to announce the Gospel can embrace a more inclusive – i.e. more universal – attitude in the post-modern, post-nationalistic, and pluralistic world situations⁷.

2 Gospel, service and prophetism

The 2008 Synaxis of the Orthodox Primates had endorsed the view that »the Church of Christ today fulfils its ministry in a rapidly developing world, which has now become interconnected through means of communication and the development of means of transportation and technology«⁸.

The awareness that the present global world experiences profound and rapid changes had inevitably raised the demand for the updating of the traditional – or »national« – orthodox missionary models in order to challenge those cultures and ideologies that live in a condition of life »without Christ« or that can be defined as »post« or even as »not any more« Christian⁹.

This growing sensibility of Orthodoxy to mission was confirmed by the convocation of the »Holy and Great Council of the Orthodox Church« (Crete, June 2016) and by the approval of the latter of the document »The Mission of the Orthodox Church in Today's World«¹⁰. This Statement, together with the conciliar Encyclical, the conciliar Message and the document »Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World« concern Orthodoxy *vis à vis* the others. Previously, the 5th Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference (2015) had edited the document issued by the 3rd Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference (1986) entitled »The contribution of the Orthodox Church to the realization of peace, justice, liberty,

5 PEW RESEARCH CENTER, Nov. 8, 2017, »Orthodox Christianity in the 21st century«, in: <http://www.pewforum.org/2017/11/08/orthodox-christianity-in-the-21st-century/> (25.3.2018).

6 Message of the Primates of the Orthodox Churches, in: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=995&tla=en> (20.3.2018).

7 It must be said that the concept of »national Church« is not the centre or the starting point of orthodox ecclesiology, but rather a »modern«, so to say, deviation of the Eucharistic ecclesiology. According to the latter, it is the Eucharist, and not the nation, that constitutes the true nature and purpose of the Church. By celebrating the supper of Christ, the Church anticipates by grace the Kingdom of God – a Kingdom of perfect communion among the people that reflects the unity and communion of the Divine

Persons. Thus, neither the mission nor the kerygma are the realization of the Kingdom, but rather its proclamation.

8 Message of the Primates of the Orthodox Churches (fn. 6), §4.

9 By saying that I do not mean to underestimate the great contribution of the Orthodox Church and its courageous missionaries to the proclamation of the Gospel in the Roman and Greek-speaking world, in Egypt and Near East, among the Slavs, and in the vast lands of the Russian Empire, from Kiev to Siberia and the Alaska.

fraternity and love among peoples, and the elimination of racial discrimination and other forms of discrimination« – the first, so to say, pan-Orthodox missiological Statement. This attitude was also confirmed by the fact that the topic of »mission« was listed first in the order among the pre-conciliar texts and that the Ecumenical Patriarch Bartholomew in His inaugural discourse reminded that »the meeting of the Church in Council makes it by extension also a missionary meeting, that is, one turning outwards and going forth unto all nations (cf. Matt. 28,19) in order to transmit the love of Christ to every person, sharing in the vicissitudes of history, as a sign for the nations (Is. 11,12)«¹¹.

Not accidentally, the Council desired to address its final message »to the Orthodox people and to all people of good will« and to open the horizon of Orthodoxy to »the contemporary diverse and multifarious world«, namely the problems and opportunities of the 21st century, in order to emphasize the pastoral responsibility of the Orthodox Churches to witness the truth about God and to overcome the pain and the anguishes that threaten the integrity of human existence. This task, Patriarch Bartholomew said, derives from the consideration that »in more recent years, new challenges have appeared that demand the articulation of a common direction and position among the individual Orthodox Churches«¹².

On the other hand, the expectation of the »new earth« announced by Christ reveals the need to re-direct ecclesial action from old priorities to current world needs. On the basis of this auspice, the Council of Crete explain that »the Church lives not for herself. She offers herself for the whole of humanity in order to raise up and renew the world into new heavens and a new earth (cf. Rev 21,1)«. The centrality of mission concerns the *pleroma* (= the totality of faithful, clergy, monks and laity) of the body of the Church and, as such, it must be integrated in the events and the pressing needs of our century.

The mission document recalls in its Prologue, not incidentally, the eschatological nature of the Church: »The Church of Christ exists in the world, but is not of the world (cf. Jn 17,11.14-15). The Church as the Body of the incarnate *Logos* of God (John Chrysostom, *Homily before Exile*, 2 PG 52, 429) constitutes the living »presence« as the sign and image of the Kingdom of the Triune God in history, proclaims the good news of a new creation (2 Cor 5,17)«¹³. The Good News of the transformation of the world, the Statement explains, is experienced in the Eucharistic *synaxis*, where Gods dispersed children are gathered together in the same place without distinction of race, gender, age or social origin, as well as in the life of the saints who, by practicing Christian virtues, have witnessed that the transfigured world is not a *utopia*, but an authentic and tangible reality. In this sense, Christian mission becomes truly a »heaven on earth«; mission is mainly not what the Church *does* but what she *is* and *proclaims*, i.e. an ongoing *Pentecost*, a perpetual divine *parousia*. In this way, the apostolate becomes an *anamnesis* of the Lord's »second and glorious coming«, as the *anaphora* of the Byzantine liturgy reminds us.

10 The convocation of the Council was an important historical moment for Eastern Orthodoxy as a whole, as it sealed 40 years of a preparatory, pre-conciliar process. The gathering's purpose was to promote inter-Orthodox cooperation, to renew Orthodoxy's common voice to contemporary global problems and to witness the unity of the 14 canonical local Autocephalous Churches. The agenda of the Council regarded six points: 1) The Mission of the Orthodox Church in the contemporary world; 2) The

Orthodox Diaspora; 3) Autonomy and its manner of proclamation; 4) The sacrament of Marriage and its impediments; 5) The importance of Fasting and its application today; and 6) Relations of the Orthodox Church to the rest of the Christian world. Unfortunately, four Churches (Patriarchates of Antioch, Moscow, Bulgaria, Georgia) did not participate in the proceedings of Crete.

11 Opening Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Inaugural Session of the Holy and Great Council, in: https://www.holycouncil.org/-/opening-ecumenical-patriarch?_101_INSTANCE_oOILsDUAGY7C_languageId=en_US (10.3.2018).

12 Ibid.

13 The Mission of the Orthodox Church in Today's World (from now on: *The Mission*), in: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>, Prologue.

From this follows the indispensable imperative to [re]-evangelize »God's people in contemporary secularized societies«, as well »those who have not yet come to know Christ« is an »unceasing duty of the Church«¹⁴. Orthodox faithful are and *must be* apostles in the world, and they *must* participate in this missionary journey which consists in¹⁵:

- 1 The announcement of God's plan for the humankind and the creation¹⁶.
- 2 The evangelisation of the world in the mystery of Holy Trinity and the distribution of the gifts of the new creation that God has offered to us (God's righteousness, peace and will for reconciliation)¹⁷.
- 3 The participation in the divine Eucharist and to the so-called »liturgy after the Liturgy«¹⁸.

The exhortation to »live« the new creation means primarily to offer the Gospel to the whole world as a guide and to accompany the humanity in her earthly pilgrimage with love, patience, and prayer. The love of which the Gospel speaks is not an attitude of diplomatic courtesy, nor a conventional philanthropy, but an invitation to welcome and embrace the diaconal *hypostasis* of the Trinity, towards an ascetic *exodus* from the narrow limits of the »I«, and to trust the meaning of the relationship with the Triune God. »The one, holy, catholic and apostolic Church is a divine-human communion in the image of the Holy Trinity, a foretaste and experience of the *eschaton* in the holy Eucharist and a revelation of the glory of the things to come, and, as a continuous Pentecost, the Church raises her prophetic voice in this world that cannot be silenced, the presence and witness of Gods Kingdom »that has come with power« (cf. Mark 9,1)«¹⁹.

Thus, the *eschaton* has a central role in the *missio ecclesiae*, for the Church announces *a new way of being* that has been revealed to her and which does not belong to the world of this century. Therefrom, comes out the belief that the celebration of the Divine Liturgy »constitutes the innermost core also of the conciliar functioning of the ecclesial body«²⁰. The document notes that the Orthodox Church, based on the experience and the teaching of the »patristic, liturgical, and ascetical tradition, the Orthodox Church«, shares »the concern and anxiety of contemporary humanity with regard to fundamental existential questions that preoccupy the world today«, allowing »the peace of God, which surpasses all understanding (Phil 4,7), reconciliation, and love to prevail in the world«²¹. The *missio ecclesiae* in such an eschatological and therefore liturgical perspective does not by any means contradicts the primary *missio Dei* theology, which in its Trinitarian understanding leads to the same relational missionary attitude.

It is beyond any doubt that the Council's main intent was to reconcile the (apparent or effective) dialectic tension between prophecy and social commitment towards a truly *evangelical historical prophetism*. Evangelical life is for Christians a promise and a hope, i.e. an event that we live by grace (in the Eucharist, and in the holiness of the saints). However, Church mission is realized through the proclamation of the »already« of the *eschaton* to the »not yet« of history. Thus, the inevitable tension between living in the world and not being of this world is overcome by the *ethos* and sacrificial example of Christ that leads everyone to the participation in His Resurrection, in which every trace of death and pain disappears. If mission is not engaged in social life, she does not follow the traces of Christ's Incarnation, she does not breathe the sanctifying breath of the Holy Spirit, and she does

14 Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, Crete, June 2016, 6.

15 Cf. Encyclical, 6; cf. The Mission (fn. 13), B.3.

16 Cf. The Mission (fn. 13), I.1, VI.1, VI.4; Encyclical, II.

17 Cf. The Mission (fn. 13), Prologue, III.1, VI.9; Encyclical, II.6.

18 Cf. Encyclical, Epilogue, I.3, II.6, VII.20.

19 Encyclical, 1.

20 Encyclical, 20.

21 The Mission (fn. 13), Prologue.

not defeat our *old* way of being. The mission document explains that the eschatological nature of Christianity does not lead to any kind of exodus *from* history, but invites us to project the Kingdom *within* it.

Therefore, Christian peace has a »mystical« power since it is based on the peace of Christ, that is to say:

- 1 The *reconciliation* of all things in Him.
- 2 The manifestation of the *organic unity* of humankind.
- 3 The *universality of the ideals* of peace, liberty and social justice.

Such universal gifts, although of divine origin, need human synergy and arise where Christians »strive for the work of faith, love, and hope in our Lord Jesus Christ«, and where peace, justice, fraternity and love is achieved »among all children of the one heavenly Father, as well as between all peoples who make up the one human family«. Interreligious (or inter-faith) cooperation can offer a concrete support to those who in various parts of the world »are deprived of the benefits of peace and justice« (*The Mission*, III, 3-5). Repression and persecution of Christians and of faithful of other religious communities threatens »existing interfaith and international relations«. The proximity of Christians with the rest of humanity is inspired not only by the principle of universal dignity of mankind, but also by the ethical and practical effects of Christian faith and of the abolition of »all barriers erected by enmity and prejudice« (*The Mission*, V.2).

The conciliar Message insists that »sober inter-religious dialogue helps significantly to promote mutual trust, peace and reconciliation [...] The truth, however, is that fundamentalism, as »zeal not based on knowledge (Rom 10,2), constitutes an expression of morbid religiosity. A true Christian, following the example of the crucified Lord, sacrifices himself and does not sacrifice others, and for this reason is the most stringent critic of fundamentalism of whatever provenance. Honest interfaith dialogue contributes to the development of mutual trust and to the promotion of peace and reconciliation« (4.17).

Finally, in the Mission Statement it is stated that: »The various local Orthodox Churches can contribute to inter-religious understanding and co-operation for the peaceful co-existence and harmonious living together in society, without this involving any religious syncretism« (A3); and later: »The Orthodox Church resolutely condemns the multifaceted conflicts and wars provoked by fanaticism that derives from religious principles [...] Existing interfaith and international relations are threatened, while many Christians are forced to abandon their homes« (D.3).

The commitment of [re-]evangelization must not ignore the fact that the Gospel of Christ is offered to all, not in an aggressive manner, nor in the sense of a forced conversion to Christian faith, but as a guide in order to redeem the world from its sufferings. Inter-faith-dialogue from an Orthodox Christian point of view aims to make the »other« a real partner in, and not just an »object« of, mission.

In this sense, the profile of ecclesial mission becomes a continuous »witness of love through service«, as the title of paragraph VI reiterates, which conclusion summarizes the focal point of the Council:

In our times, just as throughout history, the prophetic and pastoral voice of the Church, the redeeming word of the Cross and of the Resurrection, appeals to the heart of humankind, calling us, with the Apostle Paul, to embrace and experience whatever things are true, whatever things are noble, whatever things are just, whatever things are pure, whatever things are lovely, whatever things are of good report (Phil 4,8) – namely, the sacrificial love of Her Crucified Lord, the only way to a world of peace, justice, freedom, and love among peoples and between nations.

3 The challenge of re-evangelization

The Council reminded us that Christians are concerned not only of the evangelization of those who do not yet know Christ, but also of the re-evangelization of the people of God in the present secularized societies, as a result of secularization. The commitment of re-evangelization must not ignore the fact that the Gospel of Christ is offered to all, not in an aggressive manner, nor in the sense of a forced conversion to Christian faith, but as a guide in order to redeem the world from its sufferings.

The Gospel is given to the whole world in order to re-build it spiritually and in this sense has a strong and irreversible ideal that tends to welcome and not to divide humanity. The witness of the Gospel must share and not hide the gifts of God, especially the reconciliation and the sacrificial *ethos* (= the way of being) of the Crucified Lord.

This could lead one to presume that in the post-Constantinian world, Christianity from an institution belonging to the civil apparatus becomes a post-institution with the task to integrate history into the eternity, the biblical reality of »kairos« beyond the illusory »now« of the secular ideologies and the goal of the institutional prevalence of Christianity. The divine [»not of the world« (John 18,36)] character of the Church is incompatible with any conformation to the world (cf. Rom 12,2)²². Therefore, one can argue that the topic of re-evangelization moves us from the institutional to the prophetic Christianity in which we re-discover our charismatic vocation to accompany the world, also with its post-Christian or pluralistic characteristics, to the spiritual safeness of Christ.

In other words, re-evangelization means the moving from the model of the State-guarantor of a dominant religion towards the one in which the Church is a post-institution which reveals the diaconal and relational way of existence with the others. Christian mission doesn't legitimize or ideologize the current Church-State model, nor the development of an apologetic attitudes towards the world; Christians are called to announce the hope of Resurrection! That is why the Council wanted to underline the responsibility of the members of the Church to overcome the »Christian by birth« model with that of »Christian by vocation or by free choice«²³.

The need of an articulation of an Orthodox »theology of the others« much focus on the following aspects:

- 1 Participation in the inter-faith and inter-cultural dialogue does not mean acceptance that all religions are the same.
- 2 The universality of the truth of the Church cannot be undermined, nor the faith that Christ is »the way, the truth and the life« (Jn 14,6) must be reversed, notand even the apostles« belief that »there is salvation in no one else, for there is no other name under heaven given among mortals by which we must be saved« (Acts 4,12).

²² Encyclical, 10.

²³ Archbishop of Albania, Anastasios, defined egocentrism as the »major heresy« and the »mother of all heresies«, as a »poison of human relationships and of all forms of harmonious and creative coexistence«. Ego-centrism of people, States and groups is »the opposite to peace«. Anastasios [YANNOULATOS], »Discourse at the opening ceremony of the Holy and Great Council« (in Greek), in: <https://www.holycouncil.org>.

²⁴ Having said all the above, I do not insist, together with other Orthodox missiologists, that the Orthodox mission statement (*The Mission of the Orthodox Church in Today's World*) is the perfect mission document, but a Statement that opens new avenues in a traditional Church, like the Eastern Orthodox one. See recommendations in <https://public.orthodoxy.org/2016/05/09/some-comments-on-the-mission-document-by-orthodox-missiologists/> (20.3.2018).

²⁵ Encyclical, 3.

²⁶ Opening Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Inaugural Session of the Holy and Great Council (fn. 11).

- 3 Inter-faith and inter-cultural dialogue does not lead to syncretism, it is not an academic dialogue, neither it's related to a »comparative religion«; it is a dialogue with the faithful of the other living religions (inter-faith dialogue), and, as such, it should not lead to an anti-modern front.
- 4 The Kingdom of God does not assume institutional forms, but it reveals a new way of being which doesn't aim at the propagation or transmission of intellectual and logical convictions, »religious« doctrines and moral commands, but at the transmission of the life of *communion* that exists in God and guides the whole human gender in various ways and at different levels towards the Life of the Trinity.

4 Conclusions

The Council of Crete exposed its teaching with coherence to the ecumenical openness of Orthodoxy. It invited the Orthodox *pleroma* to welcome the charismatic and *exodic* character of the Gospel, to embrace the sacrificial and diaconal love of God, and to engage our neighbours to the life of the Kingdom. Such participation does not imply any kind of coercion or forced attachment to Christian dogmas, but it relates the announcement of Gospel with the *eschaton*, with the life of the Paraclete which we already live in the Eucharist. The task of the Church is to turn history into a space where salvation can be – or is – realized. Bringing the *eschaton* into history means to announce the coming of the Kingdom, to denounce the dominion of secularization (and do not identify Christian identity with any form of secular ideology) and to live the dialogic tense with the world, seeking the abundance of goodness, even where sin seems to prevail.

Thus, the conciliar documents adopted a prophetic logic at the basis of which stands the organic unity of humanity and the recapitulation of all things in Christ, which brings us dynamically to the option of cooperation with the so-called »heterodox« and with not Christians.²⁴ Those who are engaged in mission are no longer subject to the divisional tensions of history (confessional, cultural or even ethnic); they rather have the task to discover the signs of God beyond all social, racial, confessional and religious differences, as ethno-phyletism is as an »ecclesiological heresy«²⁵. The texts help us to assert that the ideal of the Christian mission is far from legitimizing the politicization of faith that schematizes a Christianity in history, namely a »party« Christianity, accustomed to fight ideological or national battles, without offering to the humankind the holistic prospect of Christian message. As Patriarch Bartholomew pointed out »without synodality, the unity of the Church is severed, the sanctity of its members is reduced to mere individual morality and articulation about virtue, catholicity is sacrificed in favor of particular individual, collective, national and other secular interests or intentions, and the apostolic message falls prey to various heresies and ruses of human reason«²⁶. ♦

From »Give Us Friends« to »Other Sheep I Have«: Transnational Friendship and Edinburgh 1910*

von Dana L. Robert

Zusammenfassung

Der folgende Aufsatz unterscheidet sich von den meisten anderen Beiträgen zur Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910), die meist von den Texten, der Botschaft, den Reden und den Protokollen des Ereignisses handeln. Er richtet einen mikroskopischen Blick auf die Gastfreundschaft, die einige im Women's Missionary College (St. Colm's) der Vereinigten Freikirche von Schottland untergebrachten Konferenzteilnehmer erlebten. Ausgehend von einer Rede des jungen indischen Theologen V.S. Azariah, der für eine über die Grenzen von Rassen, Klassen und Kulturen hinausgehende Freundschaft warb, erzählt die Autorin von dem Beispiel der Delegaten – unter ihnen auch Azariah –, die in jenem Institut untergekommen waren und so während der Dauer der Konferenz die Freundschaft pflegen konnten, zu welcher der junge Inder aufgerufen hatte. Ein trauriges Ende der Geschichte ist, dass St. Colm's geschlossen wurde, kurz nachdem Dana Robert selbst anlässlich der Hundertjahrfeier der Konferenz im Jahr 2010 dort Aufnahme gefunden hatte.

Schlüsselbegriffe

→ Weltmissionskonferenz (1910)
→ Women's Missionary College (St. Colm's)
→ Transnationale Freundschaft
→ V.S. Azariah
→ Postkoloniale Reflexion

Abstract

The paper, in contrast to most other research regarding the missionary conference in Edinburgh 1910 which mostly concentrates on the documents, message, speeches, and minutes of the event, gives a microcosmic view of the hospitality rendered to Asian conference participants being housed in the Women's Missionary College of the United Free Church of Scotland, called St. Colm's. Starting from a conference speech by the young Indian theologian V.S. Azariah who called for friendship beyond the borders of races, classes, and cultures, she tells the example of then delegates including Azariah who made friends across cultural and gender boundaries in the context of staying at St. Colm's. A sad end of the story was that St. Colm's was closed shortly after Robert herself had been accommodated there at the occasion of attending the centennial conference in 2010.

Keywords

→ World Missionary Conference (1910)
→ Women's Missionary College (St. Colm's)
→ transnational Friendship
→ Rev. V.S. Azariah
→ postcolonial reflection

Sumario

El artículo se diferencia de la mayoría de las otras contribuciones sobre la Conferencia de la Misión Mundial en Edimburgo (1910), que normalmente tratan de los textos, del mensaje, de las alocuciones y las actas del acontecimiento. Dirige una mirada microscópica a la hospitalidad, que experimentaron algunos participantes a la conferencia en el Women's Missionary College (St. Colm's) de la Iglesia Libre Unida de Escocia. Partiendo de una alocución del joven teólogo indio V.S. Azariah, que proponía una amistad por encima de las fronteras de las razas, las clases y las culturas, la autora habla del ejemplo de los delegados – entre ellos también de Azariah –, alojados en aquel instituto y que durante la conferencia pudieron cultivar la amistad a la que había invitado el joven indio. Un triste final de la historia es que se cerró St. Colm's poco después de que la misma Dana Robert con motivo de la celebración del centenario de la conferencia 2010 hubiera estado alojada allí.

Palabras clave

→ Conferencia de la Misión Mundial (1910)
→ Women's Missionary College (St. Colm's)
→ amistad transnacional
→ V.S. Azariah
→ reflexión postcolonial

The World Missionary Conference at Edinburgh in 1910 is considered the symbolic beginning of the modern ecumenical movement, especially among Protestants. Over twelve hundred representatives of Protestant missionary societies from Europe and the United States gathered in Edinburgh. Participants included those from European state churches, evangelical free churches, and high church Anglicans. Roman Catholic Bishop Geremia Bonomelli sent a letter of greeting. Following the conference, Chairman John Mott set out on a world tour to organize twenty-one councils of missions and churches in Asia. Delegates returned to home churches energized in favor of new forms of interdenominational cooperation. A Continuation Committee under conference Secretary Joseph H. Oldham founded the International Missionary Council, which over the next half century played a crucial role in defending religious freedom, in communicating among missionary societies of different nationalities, and in holding major conferences to discuss mission theology and policy. The World Missionary Conference both represented a high point for cooperation among nineteenth-century missionary societies, and laid the foundation for what is now called World Christianity.¹

In retrospect, interpretations of the conference emphasize its colonialist nature. The 1910 meeting occurred at the peak of worldwide European expansion, when much of Asia and most of Africa had been carved into European spheres of control and influence. Some of the discussions criticized colonialism, but most of the conference proceedings assumed it – or even considered it a handmaid to world evangelization. Although they gave a disproportionately high number of speeches, only twenty delegates, less than 2 %, were from the majority world.² Nine of the twenty were from India. Women, including wives, composed the majority of missionaries on the »foreign mission field,« yet only 207 or 16 % of the delegates were women.

Lending support to the interpretation of Edinburgh 1910 as a colonialist enterprise was arguably the most memorable speech of the event, delivered by a young Indian cleric, the Rev. V. S. Azariah. He proclaimed:

»The exceeding riches of the glory of Christ can be fully realized not by the Englishman, the American, and the Continental alone, nor by the Japanese, the Chinese, and the Indians by themselves – but by all working together, worshipping together, and learning together the Perfect Image of our Lord and Christ. It is only ›with all the Saints‹ that we can ›comprehend the love of Christ which passeth knowledge, that we might be filled with all the fullness of God.‹ This will be possible only from spiritual friendships between the two races. We ought to be willing to learn from one another and to help one another. Through all the ages to come the Indian Church will rise up in gratitude to attest the heroism and self-denying labours of the missionary body. You have given your goods to feed the poor. You have given your bodies to be burned. We also ask for *love*. Give us FRIENDS!«³

* This paper was delivered October 6, 2017 at the joint meeting of the Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) and the Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung (IIMF) in Münster, Germany. It was developed from chapter two of an unpublished manuscript tentatively entitled *Transnational Friendships and Fellowship in the Making of World Christianity, 1889–1939*. The original research for the article was done with the support of The Historical Society, and their Templeton-funded project, Religion and Innovation

in Human Affairs. I am grateful to Prof. Don Yerxa, head of RIHA, and also to the Henry Luce III Fellowship program for the sabbatical during which I finalized the paper. I thank Rev. Bobby Anderson and Fiona Anderson for their generosity in hosting me at St. Colm's in June of 2010, and providing me access to the archives then housed there.

1 The best source on the World Missionary Conference is Brian STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids/Cambridge 2009.

2 For the list of foreign delegates, see STANLEY, *World Missionary Confer-*

ence (fn. 1), 23. Stanley overlooked at least one Asian delegate, the Anglo-Indian Grace Stephens. On Grace Stephens, see Dana L. ROBERT, *Faith, Hope, Love in Action: United Methodist Women in Mission Yesterday, Today, and Tomorrow*, Address to Mission Forward Symposium April 19, 2010, St. Louis, Mo.: <http://www.unitedmethodistwomen.org/what-we-do/transformative-education/mission-study/social-issues/joy-to-the-world/united-methodist-women-in-mission-yesterday,-today> (accessed July 14, 2017).

3 V. S. Azariah, quoted in STANLEY, *World Missionary Conference* (fn. 1), 125.

Azariah's plea for friendship between races criticized the paternalism and condescension that often characterized relationships between colonizers and the colonized. Even when they visited British missionaries in their homes, Azariah and other Indian Christian leaders could not be sure they would be invited to sit down. In remarks omitted from the conference report, Azariah reportedly said, »Too often you promise us thrones in heaven, but will not offer us chairs in your drawing rooms.«⁴

The audience greeted Azariah's words with tense silence. Then most delegates applauded. Some objected. Historical evidence points to the probability that American leaders encouraged Azariah to speak his mind. Even so, the speech provoked response from the chair and a rump meeting to address its explosive potential.⁵ By accusing his colonial sponsors of classism and racism, the young Indian cleric pointed to the elephant in the room. His call for friendship across race, class, and cultures jolted European missionaries who felt they deserved more respect. After all, they had traveled far from their home countries and sacrificed their lives for the conversion and uplift of others.

This historic speech has rightly been remembered for its accusation of missionary hypocrisy, even amid the impressive accomplishments of Edinburgh 1910. But from a post-colonial perspective, Azariah's speech also marked a milestone in the history of unfolding international relationships. His speech claimed a shared vision of transnational, interracial and multi-cultural Christian community. Within this shared framework, he challenged the delegates of Edinburgh 1910 to live up to the values of the Kingdom of God. This vision included equality among people of all races, united through what he called »spiritual friendships« in Jesus Christ.

In this paper, I explore one of the assumptions behind Azariah's call for friendship – namely, a missional matrix of transnational relationships. Practices of friendship emanated from a robust, multicultural internationalism shared by Asian delegates and some of the western women and male missionaries at the conference. These friendships provide a broader framework in which to situate Azariah's speech, and they move beyond the anti-colonial discourse to which it is usually confined.

The paper consists of three parts. First, I will briefly situate my research in the context of postcolonial reflection. Second, in the main part of the paper, I will explore the transnational friendships in which Azariah's speech was imbedded. And finally, I will conclude by arguing more generally for the significance of friendship as a hidden component in the shaping of twentieth century mission history and World Christianity.

4 Ibid., 124; H.A. POPLEY, KT Paul, Christian Leader, Calcutta 1938, 41.

5 STANLEY, World Missionary Conference (fn. 1), 126-127.

6 Definitions of postcolonialism range from historians' use of the term to denote the period of time following the relinquishment of European colonies, to literary theorists' use of the term to reject a Eurocentric »grand narrative,« and to interrogate the meaning of ideas and events from within the framework of local, indigenous agency. See Duncan IVISON, Postcolonialism. Historical Period, in: Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/event/postcolonialism> (accessed July 16, 2017). Leela GANDHI, Postcolonial Theory: A Critical Introduction, New York 1998.

7 GANDHI, Postcolonial Theory (fn. 6), 4-5.

8 Whether hidden voices of women and the poor can be retrieved is another point of debate. See Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: Cary NELSON / Lawrence GROSSBERG (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture, London 1998, 271-313.

9 Eleonora Dorothea HOF, Reimagining Mission in the Postcolonial Condition: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins, Utrecht 2016, 61.

10 For a definition of entanglement theory as used by European historians see https://www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/e_Entangled_History.html (accessed September 12, 2017).

1 Postcolonial frameworks and transnational friendship

By introducing practices of friendship as a factor in mission history, I interrogate from a postcolonial perspective the relational dimensions of Azariah's call to »Give us FRIENDS!« Traditional interpretations of early twentieth century mission history prioritize western culpability and colonial guilt. Such approaches, as important as they are, still keep the western missionary experience at the center of the story of Edinburgh 1910. A postcolonial approach, however, provides new insights by expanding the range of historical actors, and broadens the questions beyond what is readily available from written speeches and official conference reports.

Definitions of postcolonialism vary widely.⁶ In general, however, postcolonial readings do not obliterate the memory of colonialism. Rather, as Leela Gandhi puts it, »The forgotten archive of the colonial encounter narrates multiple stories of contestation and its discomfiting other, complicity.«⁷ Postcolonial readings challenge the binary of the racist westerner versus the romanticized, nonwestern other. It opens up new interpretive spaces in which »hybridity« flourishes, and where the historical actors give and take from each other, across the constructed boundaries of nationality, race, gender, and social class, while still taking seriously the hegemonic power dynamics inherent within colonial structures. In this paper, examination of friendship practices across cultural boundaries reveals hidden perspectives of those who lacked full voices at Edinburgh 1910, such as women delegates and students, and Asian Christians.⁸

Postcolonial approaches have a positive role to play in mission history. Eleanora Hof argues that a postcolonial perspective allows the construction of a missiology of vulnerability and marginality. In terms of its use in mission history, she calls for it to »retrieve the perspective and the (oral) histories of what transpired in the contact zone between missionaries and local agency.«⁹ This paper hints at a missiology of marginality through reference to »Other sheep I have,« identified by women and Asian delegates as a counterpoint to the conference itself.

I show in this paper how practices of friendship grounded Azariah's speech in a multicultural international framework. Examining friendship practices allows the historian to probe beneath the overt colonial context of both the Edinburgh 1910 conference, and of Azariah's formal call to »Give us FRIENDS!« It facilitates what German historians call »entanglement,« the writing of history from an interactive global perspective.¹⁰ I would argue that the subject of transnational friendship provides a microcosm of what historians call entangled history. Taking a postcolonial or entanglement approach allows me to ask such questions as: How did Azariah's call for friendship reflect the shared identity of Asian delegates at the conference and their western missionary allies? How did issues of class, race, and gender play into the call for friendship? And finally, why was friendship so important that it needed to be named by Azariah in the setting of Edinburgh 1910?

2 Practices of Friendship and »Other Sheep I Have«

2.1 Azariah's Transnational Networks

In calling for friendship between races, Azariah spoke out of his own hybrid, transnational identity. He was part of both Indian and western missionary worlds; this means that he was also caught between them. He was a bridge between cultures, but not fully accepted in either. As a minority Christian, and an Anglican at that, he was not accepted as a patriotic Indian by Muslims and Hindus. Neither was he a European. His experience was similar to that of the other Asian delegates at Edinburgh 1910, who came from cultures in which Christians were often despised as sell-outs to colonialism.

Azariah was a second generation Christian from Tamil Nadu, who had grown up attending missionary boarding schools.¹¹ Thus it is important to note that Azariah's call for friendship reflected not only the experiences of Indian Christians in a colonial context, but some of their missionary partners as well. He lived in a »third space« defined by friendship and partnership between Indians and westerners, who saw their personal relationships as a witness to the true values of the Kingdom of God, against the racial exclusion both of British missionary life and of Hindu caste-ism.¹² For missionaries in that third space, Azariah's speech verbalized what they had come to understand through hard years of personal experience – that witness to Christ involved neither condemnation nor coercion, but the cultivation of mutual relationships with others unlike themselves. These missionaries embraced friendship as authentic missionary practice. John Small, for forty years a Free Church of Scotland missionary in Poona, counseled, »Be a good listener ... Loving friendship with those you meet is of unspeakable value ... It is the Spirit of Christ in us that does the true work, not our own toil.«¹³ Robert Hume, a famous India missionary who contributed to the World Missionary Conference study on other religions, wrote that »The first word of the Gospel is the word Brother, never the word Sinner, nor even the word Christ, as is sometimes imagined.«¹⁴

By the time of the World Missionary Conference, the growing momentum to articulate a philosophy of Christian friendship had taken on great urgency, especially among Christian workers trying to reach the growing numbers of secularizing, college-educated Asian youth. The British Raj had ruled India for over fifty years, with a century of domination by the British East India Company before that. Hard on the heels of unpopular policies imposed by Lord Curzon, Viceroy of India, national anger boiled over. In February of 1905, Curzon made a particularly tactless speech that implicitly accused Indians of being liars and basically unfit for self-government.¹⁵ Relationships between Indians and Europeans deteriorated dramatically. As YMCA secretary, the Scot J. N. Farquhar noted from his post in Bengal, »I have never before seen one quarter of the wild agitation and anger that are now apparent in this city and province.«¹⁶ Virtually overnight, it seemed, Christian missionaries in India were seen as oppressors, and Indian Christians as traitors to Mother India. Farquhar himself was struck by a brick while trying to rescue some missionary belongings from an angry mob.

Thus it was amid the tension between the internationalist perspective of Christian missions, and growing Indian nationalism, that young V. S. Azariah pursued cross-cultural friendships – opportunities he found within the Student Christian Movement. In 1905 he partnered with fellow YMCA worker, American evangelist Sherwood Eddy, to found the National Missionary Society of India. This group soon sent young Indian

11 Susan BILLINGTON HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India, Grand Rapids/Richmond 2000.

12 Definitions of »third space« vary from postcolonial use for a zone in which hybridity or cultural mixing takes place, to missiological use as a liminal space beyond the walls of the church, in which encounters between Christians and non-Christians can take place. Post-colonial use of »third space« is attributed to Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York 1994.

13 John SMALL, quoted in Isabel LUSK, »A Thoroughly Furnished Woman: Annie Small and the Training of Women Missionaries, unpublished paper delivered, Edinburgh 1994, 13. St. Colm's International House Archives. For a description of the archives previously stored at St. Colm's, see <http://www.mundus.ac.uk/cats/48/1015.htm>.

14 Robert HUME, quoted in Kenneth CRACKNELL, *Justice, Courtesy and Love: Theologians and Missionaries Encountering World Religions*, 1846–1914, London 1995, 202.

15 Eric SHARPE, *Not to destroy but to fulfil: the contribution of J. N. Farquhar to Protestant missionary thought in India before 1914*, Lund 1965, 210–219.

16 J. N. FARQUHAR, quoted in SHARPE, *Not to destroy but to fulfill* (fn. 15), 216.

17 Sherwood EDDY, *Pathfinders of the World Missionary Crusade*, New York/Nashville 1945, 139.

18 BILLINGTON HARPER, *In the Shadow of the Mahatma* (fn. 11), 55–62.

missionaries to evangelize five different parts of the country. In so doing, it countered the popular accusation that Christianity was a foreign religion. In contrast to most interactions between westerners and Indian Christians, Eddy and Azariah's personal relationship developed into one of complete equality.¹⁷ They traveled together through South India, preaching in Tamil to students and visiting YMCA chapters to stimulate missionary commitment among them.¹⁸ Eddy later wrote that Azariah was one of the five most Christ-like people he had ever known,» whose »priceless friendship« over fifteen years of intimate partnership was extremely important to him both personally and professionally.¹⁹

In 1906 Azariah extended his transnational networks to a pan-Asian Christian perspective when he accompanied two Japanese YMCA leaders through India for a speaking tour. In the wake of recent Japanese victory over Russia, crowds greeted them with enthusiasm. Then in 1907 Azariah represented Indian Christianity at both the World Student Christian Federation meeting in Tokyo, and the Fifth National Convention of the YMCA's of China, Korea, and Hong Kong. In each of these venues he worked alongside other young Asian Christian leaders. For example, one of the Japanese he accompanied in India was Tasuku Harada, with whom he also attended the WSCF meeting in Tokyo, and the 1910 World Missionary Conference. His relationship with fellow Asian Christians no doubt inspired him when Azariah argued for a distinctly Asian indigenous missionary movement: Japanese Christians should evangelize Japan, Chinese should evangelize China, and Indians should evangelize India. »Drawing our inspiration from the cross, let us go forth to make Jesus King of Asia.«²⁰

By the time he goaded the missionaries with his dramatic plea at Edinburgh 1910, the Indian priest had already experienced the possibilities of Christian friendship within the international fellowship of the Student Christian Movement. Azariah's call for friendship was based on the untapped potential of Christian internationalism as a potent force to transform the world.²¹ He was also an active Indian missionary who was calling western fellow missionaries to task for treating him as an outsider. The social aspects of the conference experience encouraged the potential for boundary-crossing friendships among Christians from around the world, in contrast to actual conditions on the mission field. As the *Madras Christian Patriot* reported from the World Missionary Conference, »Racial difference was absolutely lost in a glowing sense of brotherhood of aim and spirit. And quite apart from the influence of the discussions in the conference, these tea-table talks under the evening sky have cemented international friendships and opened floodgates of sympathy.«²²

19 Sherwood EDDY, *A Pilgrimage of Ideas, or The Re-Education of Sherwood Eddy*, New York 1934, 95-96, 216.

20 Azariah, quoted in BILLINGTON HARPER, *In the Shadow of the Mahatma* (fn. 11), 43.

21 The concept of internationalism was an important framework for developing world unity and civil society during the first half of the 20th century. Mainline Protestant missionaries and indigenous Christian leaders shared commitment to Christianity as a source of global unity among persons of different nationalities, but interpre-

tations of the meaning of Christian internationalism varied widely. More comparative research is needed in this area. See Dana L. ROBERT, *Christian Transnationalists, Nationhood, and the Construction of Civil Society*, in: Donald YERXA (ed.), *Religion and Innovation: Antagonists or Partners?*, London 2016, 141-156; Glenda SLUGA, *Internationalism in the Age of Nationalism*, Philadelphia 2013; Abigail GREEN/Vincent VIAENE (eds.), *Religious Internationalism in the Modern World: Globalization and Faith Communities since 1750*, New York 2012.

22 »Every Race Represented,« *The Christian Patriot*, October 1, 1910, p. 4; quoted in: *Discourses of Indigenous Christian elites in colonial societies in Asia and Africa around 1900: a documentary sourcebook from selected journals*, edited by Klaus KOSCHORKE/Adrian HERMANN/E. PHUTI MOGASE/Ciprian BURLACIOIU, Wiesbaden 2016, 59.

2.2 Practices of Friendship and the Women's Missionary College

Another source of Azariah's poignant appeal for »spiritual friendships between the two races« lay just a mile and a half from the United Free Church of Scotland's Assembly Hall where the conference was meeting. After each day of speeches and deliberations, participants scattered across town to their lodgings. In an unprecedented show of hospitality, the citizens of Edinburgh had opened their homes to missionaries and church leaders from around the world. But not everyone stayed in a private home. Azariah joined nine other participants who daily trekked down the Mound toward the botanical gardens, to the Women's Missionary College of the United Free Church of Scotland, also known as St. Colm's. Opened just a year before, the impressive three-story stone residence contained small private rooms, shared parlors and common spaces, and a chapel on the first floor. The College was led by Miss Annie Small, formerly a missionary in Poona.

Delegates housed at St. Colm's included twenty percent of the nonwestern participants: Indian Anglican priest V.S. Azariah, Japanese Congregationalist President Tasuku Harada of Doshisho College; Chinese educator Prof. Jingan Dong of Shanghai Baptist Seminary; and Assamese Baptist evangelist Thang Khan Sangma. The only two white men housed at St. Colm's were Scottish Presbyterian India missionary Nicol Macnicol, an expert on popular Hinduism and leading scholar of Indian religions, and American Methodist China bishop James Bashford. Of the ten visitors who boarded at the College, four were women – another kind of »other« in the male-dominated ecclesial structures of 1910. Those who stayed at St. Colm's were Ruth Rouse of the Student Christian Movement, and Georgina Gollock of the Church Missionary Society, plus the non-delegate wives of Bishop Bashford and Nicol Macnicol. Thus eight of the ten boarding at the Women's Missionary College were at some level outsiders, either by virtue of their ethnic origin, their gender, or lack of status at the Conference itself. But when they left the conference each day and went home to St. Colm's, the minority became the majority. Counting the female residents of the college, women predominated. (Abb. 1)

The students of the Women's Missionary College lived in community while training for missionary service. They came from Scotland, England, and Ireland. As the reputation of the school grew, the geographic and denominational range of the students spread across Europe. Principal Miss Annie H. Small, well-known for her expertise in preparing missionaries for cross-cultural work, took advantage of the presence of distinguished visitors by cancelling regular classes. Each morning before breakfast, the residents and guests worshipped in the chapel, often led by India missionary Nicol Macnicol, conference delegate and old friend

23 Macnicol had followed John Small as a Free Church of Scotland missionary assigned to Poona. Thus he and Annie Small knew each other.

24 Visitors to St. Colm's during the World Missionary Conference were recorded in the Women's Missionary College guest book. The page of the registry for June 23, 1910, shows the signatures of the ten official guests. Other pages show that many women missionaries visited St. Colm's during the conference. Signatories included mission visitors from India, China, Japan, Manchuria, Hungary, Switzerland, Ireland, Wales, Calabar (Nigeria), Egypt, Mexico, the United States, Australia, Canada, Norway, Germany, Syria (Lebanon), France, New

Zealand, Holland, Java (Indonesia), Denmark, Sweden, South Africa, Burma (Myanmar), Congo, Turkey, South America, and numerous locations in England and Scotland. Unfortunately it is impossible to determine the extent of participation in St. Colm's activities afforded by the occasional visitors. See Guest Book, Women's Missionary College, World Missionary Conference, June 13 to 24, 1910. Archives, St. Colm's International House, Edinburgh.

from Poona.²³ The women of the college took turns sitting in the visitors' galleys and side meetings, listening to the debates over mission policy, and reporting to fellow students. Missionaries from around the world stopped in to see the innovative training institute.²⁴ In the evenings, students and the ten residential guests ate together in the dining room, conversing about conference proceedings and urgent issues in world missions.

On Thursday evening the last day of the conference, residents and guests gathered in the common room. The students planned to give their distinguished guests mementos of their time together--copies of their college hymn book and photographs of the chapel and students. But the visitors made the first move. Professor Dong had drawn attention at the Conference for being the only delegate to wear traditional Chinese dress. On behalf of the others, Dong gave formal thanks to the women for their hospitality. Then he presented them with a 1903 etching by Edinburgh artist William Hole, based on the bucolic painting »O'er Snow-clad Pastures,« by Joseph Farquharson, a noted Scottish landscape painter. Farquharson was known for his paintings of the Scottish countryside, especially his signature depictions of sheep on snow. The black and white etching depicted a flock of long-haired horned sheep in winter, grazing among the shadows of bare trees. (Abb. 2)

The guests nicknamed the picture »Other sheep I have,« after Jesus' words in John 10:16. »And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and they shall hear my voice; and there shall be one fold, and one shepherd.« They attached to the frame a brass plaque engraved with »Other sheep I have,« and their names. (Abb. 3) Expressing shared gratitude for their home away from home, Methodist Bishop James Bashford of China referred to the etching and »spoke of the sheep following their Shepherd who is just out of sight.«²⁵

Mutual signs of appreciation abounded over the next few days. When it became apparent that the guests had mistakenly signed the student rather than visitors' page of the College registry, V.S. Azariah and Georgina Gollock expressed their delight »at being enrolled as students, and declared their intention of claiming all their privileges as such.«²⁶ On Sunday, President Harada of Doshisha College, who had addressed the Edinburgh Conference on the contribution of non-westerners to the world church, shared his perspectives on the history of Christianity in Japan.²⁷ After the last of the ten departed on Monday, the women residents of St. Colm's spent time together reflecting upon what they had learned from the interlude. The College scribe noted in their House Guild Letter, »Perhaps the greatest impression left upon our minds by the Conference is that it is not over yet. The spirit and power of the meetings will continue to influence an ever-widening circle; and a great step has been taken towards the realization of unity among the various branches of Christ's Church.«²⁸

25 »Extracts from House Guild Journal, June 10th to 27th 1910,« Women's Missionary College, House Guild Letter June 1910, 35, in: Archives, St. Colm's International House, Edinburgh, Scotland. After I consulted the archives at St. Colm's in 2010, they were subsequently moved to the National Library of Scotland <https://www.nls.uk/catalogues/online/cnmi/inventories/acc13301.pdf>.

26 Ibid., 36.

27 On the career of Tusuku Harada, and his role as bridge figure between east and west, see Masao OTA/George M. OSHIRO, Mediator Between Cultures: Tasuku Harada and Hawaiian-Japanese Intercultural Relations in the 1920s, in: The Hawaiian Journal of History 33 (1999) 171-201. <http://evols.library.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10524/598/1/L33177.pdf?sequence=2> (accessed July 16, 2017).

28 »Extracts from House Guild Journal, June 10th to 27th 1910« (fn. 25), 38.



1

2



3

12
13 *MISSIONARY COLLEGE HYMNS:*
Hymn to Ahru Mazda.
Sing with great reverence. Syrian.
By permission of Rev. W. H. T. Gargness, Cairo.
(Adapted by A. H. S.)

1. We wor-ship the Spi-rit Di-vine, All wis-dom and goodness pos-sess-ing,
Sur-round-ed by Ho-ly Im-mor-tals, The giv-ers of bounty and blessing,
We joy in the work of His hands, His truth and His pow-er con-fess-ing.

2. We praise all the things that are pure,
For these are His only Creation;
The thoughts that are true, and the words
And deeds that have won approbation;
These are supported by Him
And for these we make atonement.

3. Hear us, O Mazda! Thou livest
In truth and in heavenly gladness;
Cleanse us from falsehood, and keep us
From evil, and bondage to sadness;
Pour out the light and the joy
Of Thy life on our darkness and sadness.

REV. HENRY VAN DYKE, D.D. From *The Other Wise Men*.
(By permission of the Author.)

14. *Ginezzin's Call to Prayer.*
This should be sung by a male voice (or voices), and if possible, from a distance. The
pauses should be emphasized. No accompaniment. Muhammedan.

ORIENTAL AND MISSIONARY. 13

God..... is great!
Al - la hu ak - bar.

I bear wit-ness there is no God but God.
As - hadu an - la il - la hu il - la il - la.

I bear wit-ness there is no God but God.....
As - hadu an - la il - la hu il - la.

I bear wit-ness Mu-ham-mad is the a-pos-tle of God.
As - hadu an - na Mu-ham-mad ar - ra - sul Ul - lah.

I bear wit-ness Mu-ham-mad is the a-pos-tle of
As - hadu an - na Mu-ham-mad ar - ra - sul Ul - lah.

God..... Come..... to prayer!
Hal - ya al - as al - ah.

Come..... to pray
Hal - ya al - as al - ah.....

Come..... to prayer! Come to al - wa-tion!
Hal - ya al - as al - lah. Hal - ya al - as al - lah.....

God is great! God is great! God is great! There is no God but God!
Al - la hu ak - bar! Al - la hu ak - bar! Al - la hu ak - bar! Ul - la hu il - la hu il - lah.

4

1 Delegates housed at St. Colm's included twenty percent of the nonwestern participants.

2 Etching by Edinburgh artist William Hole, 1903, based on the bucolic painting »O'er Snow-clad Pastures,« by Joseph Farquharson.

3 The guests nicknamed the picture »Other sheep I have,« after Jesus' words in John 10:16. They attached to the frame a plaque engraved with »Other sheep I have,« and their names.

4 Annie Small's hymnal, and its Publication in 1914 as *Missionary College Hymns*.

2.3 The Message of »Other Sheep I Have«

The subversive message of »Other sheep I have« can be understood in the context of the World Missionary Conference itself. The gathering was big news. Famous missionaries and church leaders converged from around the world. Seventy to eighty members of the press from North America and Great Britain covered the events, including three from the *London Times*.²⁹ During the opening ceremonies, the densely-packed hall had rung with »All people that on earth do dwell,« one of the most beloved hymns of European Protestantism, commonly known as »Old Hundredth:«

»All people that on earth do dwell,
Sing to the Lord with cheerful voice ...
We are his folks, he doth us feed,
Sing to the Lord with cheerful voice ...

As a shepherd protected and fed his sheep, so did the Lord care for his people. Participants reported out of the conference to their constituencies. Missionaries in the most remote mission stations eagerly awaited first-hand accounts in denominational mission magazines. Around the world, those involved in the great task of missions participated in spirit, and rejoiced to be part of Jesus' own flock of followers.

The presentation of the etching »Other sheep I have« to the Women's Missionary College took place away from the spotlight after the conference closed. The incident was recorded only in the college diary. But naming the etching »Other sheep I have« shifted the foundations of the missionary movement away from European Protestantism. The first importance of the etching lay in who gave it – four Asian delegates, four western women of whom two were delegates, and two western male missionaries. »Other sheep« was a not very subtle metaphor for »outsider,« those whose pastures lay beyond the flock of European Christendom. In missionary circles, as a phrase it was sometimes used as shorthand for the missionary cause itself.³¹ Jesus the »Great Shepherd« had talked mysteriously about sheep »not of this fold,« possibly the Gentiles who nevertheless would be brought into unity with the Jewish followers already under his protection. Did »Other sheep I have« mean those yet to be evangelized? Or were the other sheep symbolic of a »missiology of marginality« – those who felt marginalized by the colonial overtones of the conference and so identified themselves as outsiders? Was »Other sheep I have« visibly represented by the foreign visitors themselves, proud Asian Christian leaders who symbolized the way of the future? As Anglican missionary Temple Gairdner wrote in the official summary of the conference, »But possibly the most interesting, certainly by far the most significant figures of all, were those of the Oriental and African delegates, yellow, brown, or black in race, that were scattered among the delegates in that World Conference. For not only by their presence but by their frequent contributions to the debates, they gave final proof that the Christian religion is now rooted in all those great countries of the Orient and the South.«³²

²⁹ STANLEY, *World Missionary Conference* (fn.1), 75.

³⁰ For the centennial celebration of the World Missionary Conference in Edinburgh 2010, the hymns sung at the original conference were reconstructed and printed on a handout. I have taken the wording of this hymn from the handout.

³¹ For example, the Church of the Nazarene mission magazine, founded around 1911-12, was entitled *The Other Sheep*.

³² W. H.T. GAIRDNER, »Edinburgh 1910«: *An Account and Interpretation of the World Missionary Conference, Edinburgh/London 1910*, 56-57: <http://archive.org/details/edinburgh1910ana/oogairuoft> (accessed August 14, 2012)

³³ The iconography of the stained glass reflected the international missionary aspirations of St. Colm's founders. »It depicts the Risen Christ crowned with the thorns and the laurel. Along the rocky paths are the rose of England, the shamrock of Ireland and the thistle of Scotland – representing the first students. The mountains of Africa and the temples

The giving and the receiving of »Other sheep I have« embodied the future of world Christian community. As a form of gift exchange, it represented an intercultural intersection, a precious moment of cross-racial and cross-gender understanding that was all too rare in the colonial world of 1910. The multivalence of the gift exchange was also revealed in the symbolism of the sheep. The Edinburgh artist who etched it, Bible illustrator William Hole, was the one who had designed the stained glass in St. Colm's chapel only a few years before – his only known work in stained glass. At the top was the college motto modified by Annie Small from John 10, »He calleth his own by name and leadeth them out, and they follow him for they know his voice.« The sheep who belonged to Jesus were both the missionaries who trained at St. Colm's and followed him into the world, and the foreign other sheep who were »not of this fold.«

The female recipients of »Other sheep I have« also hint at its deeper meaning. The women of the Missionary College reached out in friendship to the »outsiders« of the World Missionary Conference. In turn, the foreign visitors chose as a gift of appreciation an icon of Scotland, a depiction of Scottish sheep grazing the moors, and renamed it to reflect their own identity. In response to Scottish hospitality, the »other sheep« recognized their mutual missionary calling exemplified in the etching of the Scottish sheep. Ultimately the givers and the receivers were one flock, united and equal under their shepherd Jesus Christ.³³ Perhaps V.S. Azariah's image of the Englishman and American, the Chinese, Japanese and Indian »working together, worshipping together, and learning together« reflected the hospitality he was experiencing at St. Colm's.³⁴

D. Annie Small, Friendship, and *Missionary College Hymns*

The role of Principal Annie H. Small was key to understanding the role of St. Colm's as the place where missionary women and foreign guests met as equals in a shared home. Her belief in friendship shaped the home-like nature of the training institute. Miss Small had grown up the daughter of Scottish missionary John Small in Poona, India. She became a *zenana* worker – a missionary woman who visited secluded Muslim and Hindu women in their homes, and befriended them. For health reasons she returned to Scotland, and in 1894 became Principal of the Women's Missionary College. Similar to the *zenana* philosophy of personal visitation and relationship building, Small's pedagogical method for educating missionaries entailed the holistic formation of well-rounded character and intercultural listening skills. According to Small, a key purpose of practical training for future missionaries included »contact with human life ... and to practice in that contact the great lesson which our Lord Jesus came showing, that life, however apparently clouded, may be made bright through the gift of a simple human fellowship; and that it may be made radiant by the gift of the fellowship which He Himself offers, the fellowship of a Divine Fatherhood, and a Divine-Human Brotherhood.«³⁵ Living in spiritual, intellectual, and practical community was a hallmark of the educational model for which the College was known. The reputation of the institute was such that Miss Small was one of only four women members of the twenty-four person Commission V, »the Preparation of Missionaries.«³⁶ Photos of Commission V members show them posing outside St. Colm's.

Intercultural Christian worship embodied Annie Small's philosophy of missionary training. When foreign visitors came to St. Colm's, Small's students entertained them

of Asia represent the world to which the Gospel must be preached.« Jean FRASER, St. Colm's College Historical Notes 1887-1962, in: Friends of St. Colm's Newsletter. St. Colm's College Centenary, 1909-2009, Spring 2009, 9.

34 V. S. Azariah, quoted in STANLEY, World Missionary Conference (fn. 1), 125.

35 Annie H. SMALL, Our First Twenty Years, 1894-1913, in: A. H. SMALL / F. MACKENZIE / A. E. M. MOINET / H. MACNICOL, The Church of Scotland, Women's Missionary College, St. Colm's, Edinburgh: Memories of 50 Years 1894-1944, n.p. [1946], 20.

36 World Missionary Conference, 1910, Report of Commission V: The Preparation of Missionaries, Edinburgh/London/New York 1910, ix-x.

by singing Indian and other Asian melodies that she had collected, arranged, and put to words. These intercultural experiments, however valuable the effort, were not entirely successful. Small wryly noted, »I have not forgotten the non-recognition by a Japanese friend of a common Japanese air as sung by us, nor the smiles with which our attempts to render some Egyptian music were received by friends from Egypt.«³⁷

The sojourn of the four nonwestern delegates at the College spurred the revision of Annie Small's hymnal, and its publication in 1914 as *Missionary College Hymns*. This hymnal was ahead of its time. It was one of the first to focus on Asian music for Christian worship. It included hymns and chants from Indian, Chinese, Japanese, Formosan, Persian, Egyptian, Syrian, German, Scottish, and Jewish traditions.³⁸ Even more astounding was that it contained a few chants of Vedic, Muslim, and Buddhist origin, and tunes from multiple Indian traditions – Marathi, Bengali, Hindustani, Hindi, Gujarati, and Sanskrit. After their return home, the Asian delegates sent contributions for inclusion in the new hymnal. President Harada of Doshisha in Japan sent at least three. Small's purpose in collecting and teaching nonwestern and non-Christian music to her students was to help them »understand and to sympathise with the inner character and thought of the peoples of Asia and Africa.«³⁹ The use of Asian music for missionary training inculcated attitudes of openness toward other cultures among the students, as well as created emotional bonds with foreign visitors. By its exotic nature, the performance of the music by the women of the College had the added benefit of attracting friends and donors in Great Britain.⁴⁰ (Abb. 4)

Annie Small's commitment to the »Other sheep I have« was not limited to hymnody and worship. She wrote short books on Islam, Buddhism, and Hinduism for use by Student Volunteer study groups. The most popular of these, reprinted multiple times, told the story of an Indian Brahman who through his own spiritual search for truth, and the testimony of indigenous Christians, found Jesus Christ the »Healer« without the mediation of a foreign missionary.⁴¹ The implicit message of *Yeshudas* was that Indian culture was capable of leading the »other sheep« to Christ without the imposition of western forms. Although Small's books were written for mission study, they showcased her basic commitment to intercultural understanding and to the attitudes that underlay fulfillment theory. The book on Islam, for example, concludes with the following: »Shall we talk the matter quietly over? Tell me of your Faith, and of what it means to you ; and will you give me also a hearing? Such an appeal rarely fails; and if Christ and His message be fairly introduced, the result may safely be left with Him.«⁴²

As Christianity increasingly became a multi-cultural global movement during the twentieth century, St. Colm's morphed from a woman's mission community to a hospitality house for international church visitors. The memory of the World Missionary Conference faded, but for a hundred years the etching of »Other sheep I have« maintained silent witness to a forgotten intersection of worlds and meanings.

37 Annie H. SMALL, compiler, *Missionary College Hymns*, Edinburgh / London c.1914, iii. A later work that references the groundbreaking nature of *Missionary College Hymns*, as an experimental hymnal entirely devoted to »missionary hymns,« was G. Currie MARTIN, *The Church and Hymn Writers*, London 1928, 217. Martin overlooked the unique nature of the non-western sources for the hymnal and

thus misrepresented its chief significance, perhaps because he misread the title as »Missionary Hymns« rather than hymns of the »Missionary College.« I am indebted to hymnologist Dr. Carl Daw for the reference to Martin.

38 SMALL, *Missionary College Hymns* (fn. 37), iv. Unfortunately no copies of the original hymnal survived. The earliest is the published version of 1914.

39 *Ibid.*, iii.

40 SMALL, *Memories of 50 Years* (fn. 35), p. 31.

3 The Significance of Transnational Friendship for Mission History

This case study of Azariah's call for spiritual friendship, in relationship to the concrete fellowship he experienced at St. Colm's, illustrates the central importance of actual practices of friendship in the history and theory of Christian mission. Usually when historians evaluate Edinburgh 1910, they look at the big speeches, the conference reports, the colonial context, and the launching of the 20th century ecumenical movement. This paper shows the importance of actual relationships among people as an important factor in interpreting the origins of the ecumenical Protestant mission movement.

What difference did it make for those who spent ten days in close association across gender and ethnic lines at St. Colm's? Although it is impossible to measure the impact of their experiences, one sees signposts of the multi-cultural fellowship that is now called World Christianity. After the conference, each person went his or her separate way, reabsorbed into all-encompassing ministries. The female students presumably finished their studies and went into various mission fields. Their time at St. Colm's occurred at a particular moment in history, after it became clear that women missionaries should be educated and formed in community, and before they could typically be admitted for degrees in theological seminaries. In 1912, Azariah was consecrated the only Indian bishop in the Church of England – a distinction maintained until after his death in 1945. Each person made his or her own contribution to the unfolding story of worldwide Christian fellowship.

For a precious ten days, Asians and women and a couple of western men lived as a community of equals at St. Colm's, a liminal space that embodied the vision of the multicultural Kingdom vision to which they all aspired. That their time at St. Colm's meant a lot to them was evident in the Asian delegates' effort to assist with the version of *Missionary College Hymns* published by Miss Small in 1914: they sent contributions of indigenous Asian music to add to her hymnal. In return, the memory of their presence was kept at St. Colm's for another century, as the etching remained on the wall and the story of »Other sheep I have« was passed down orally to new generations of students and visitors. To those in the know, its presence on the wall of the sitting room symbolized the prophetic power of cross-cultural friendship shared by Annie Small, the residents, and guests of the Women's Missionary College.

This case study shows the importance of transnational friendship as a postcolonial corrective to mission history as an unremitting onslaught of patriarchal colonialist oppression.⁴³ I have tried to show in this paper that the voices of Asians and women were not confined to their formal speeches recorded at the conference. Even though women were basically silent at Edinburgh 1910, their relationships in community were rich and generative. By living together for ten days, and practicing friendship across boundaries, the community

41 Annie H. SMALL, *Yeshudás. A Bond-Servant of Jesus*, Edinburgh/London 1907. Note that Jeshudas is a story of fulfillment theory, in which Christianity »fulfills« or makes full the potentialities in the convert's previous religion. For an exploration of the importance of fulfillment theory around 1910, see CRACKNELL, *Justice, Courtesy and Love* (fn. 14). Fulfillment theory was seen as a step forward

from the idea that a convert's previous religion needed to be destroyed before being replaced by Christianity.
42 Annie H. SMALL, *Islam*, London/New York 1905, 72.

43 Leela Gandhi discusses friendship as a factor in anti-imperialism, in her book: *Affective Communities: Anti-colonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham 2006. Although homosexuals rather than missionaries are her focus, she includes missionary C. F. Andrews in her analysis.

at St. Colm's presents an alternative interpretation of the Edinburgh 1910 conference. In their identification of »the Other Sheep« as a metaphor to describe themselves, the international group staying at St. Colm's hinted at a missiology of vulnerability.

Based on my research into friendship as a component of the mission experience in the first half of the twentieth century, I would argue that mission itself was an extremely important space in which cross-cultural relationships could be constructed.⁴⁴ Although friendship did not solve structural oppression or cure racism or colonialism, it witnessed against it. Were transnational friendships perfect? No, of course not. But those who worked in mission knew that they existed, even if documented only in the hearts of those loyal to each other.

This paper demonstrates the challenges of finding sources to document the history of boundary-crossing relationships. The difficulty of the research is one reason why scholars have ignored the impact of friendships for so long, and why postcolonial perspectives are useful in thinking about the subject. Friendships have been hidden under such formal theological language as cooperation, fellowship, internationalism, ecumenism, brotherhood, partnership, and the Kingdom of God. The scholar must look beyond conference reports and formal correspondence and seek out diaries, autobiographies, and other more personal sources in order to follow the friendship trail. Friendship consists of practices. It stays alive in oral memories. Friendship is seldom written down. Yet if you scratch below the formal speeches and the conference reports, there were usually concrete friendships underneath.

In June of 2010, I was honored to be the keynote speaker at Edinburgh 2010, the centennial celebration of the Edinburgh 1910 conference.⁴⁵ I was partly chosen because I am a woman: the organizers wished to correct the legacy of Edinburgh 1910 in which women were not keynote speakers. Because of the far-sighted vision of the organizers, I was housed at St. Colm's in the room of Annie Small. I was put there in memory of the fellowship between women and Asian delegates that occurred in 1910. While there, I conducted research on the college diaries and notes taken by the students at St. Colm's, and their guest registry, and other materials that documented their history. Sadly, in August of 2010, »Other sheep I have« was taken down off the wall. A mere two months after the centennial celebration of the World Missionary Conference in Edinburgh, due to church decline and the collapse of British interest in missions, Scottish Presbyterians closed St. Colm's.⁴⁶ Over a century of hospitality to ecumenical and multi-ethnic mission groups was gone. This paper, therefore, signifies both the importance of the documentation of cross-cultural friendship, and also its fragility.

And yet, as V. S. Azariah prophetically observed in 1910, cross-racial and cross-cultural friendship contained within it the seeds of universal fellowship, and even the Kingdom of God. In the lives of its most self-sacrificing practitioners, the transformational power of friendship was both personal and political. At the heart of friendship lay an enduring vision of global community. ♦

⁴⁴ See Dana L. ROBERT, *Cross-Cultural Friendship in the Creation of Twentieth-Century World Christianity*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 35:2 (2011) 100-107; ID., *Global Friendship as Incarnational Missional Practice*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 39:4 (October 2015) 180-184; ID., *Cross-Cultural Friendship and Mission: History and Practices*, Sprunt Lectures,

May 8-10, 2017, Union Presbyterian Seminary, Richmond, Virginia.
https://www.youtube.com/playlist?list=PLq1zKD6DFrpRVzToBlUnjqzHGksnB_kBx.

⁴⁵ Dana L. ROBERT, *Mission in Long Perspective*, in: Kirsteen KIM/Andrew ANDERSON (eds.), *Edinburgh 2010: Mission Today and Tomorrow*, Oxford 2011, 55-68.

⁴⁶ »Church sells off missionaries' college in bid to save money,« *The Scotsman*, May 20, 2010.
<http://www.scotsman.com/heritage/people-places/church-sells-off-missionaries-college-in-bid-to-save-money-1-1238050>
(accessed July 15, 2017).

Pakistanische Prediger: Die islamische Missionsbewegung Daʿwat-e Islāmī

von Thomas K. Gugler

Zusammenfassung

Die *Daʿwat-e Islāmī* wurde 1981 als weltweite Bewegung zur Verbreitung von Koran und Sunnah von Barelwigelehrten in Karatschi gegründet. Sie fungiert als Gegenbewegung zu der mit Deoband verbundenen Missionsbewegung *Tablighī Ġamāʿat*. Beide Bewegungen organisieren transnationale Missionsreisen für Kleingruppen von hochfrommen Freiwilligen, die als Laienprediger mit Motivationsreden andere und sich selbst zu frommen Taten aufrufen. Hierfür werden ihnen Belohnungen im Paradies versprochen. Ihre Charakterausbildungskurse fokussieren die Sunnaisierung von Kleidung, Rede und Alltagsverhalten nach dem Vorbild des Gesandten Muḥammad. Die Laienprediger transformieren öffentliche Räume in soziale Räume, die einer weiteren islamischen Mobilisierung förderlich sind.

Schlüsselbegriffe

- islamische Missionsbewegungen
- (Süd-)Asien
- sunnitischen Reformschulen
- Islamische Missionsbewegung *Daʿwat-e Islāmī*

Abstract

Daʿwat-e Islāmī was founded by Barelwi ulema in 1981 in Karachi as a global movement for the propagation of Quran and Sunnah. It is designed as a counter-movement to the Deobandi-affiliated missionary movement *Tablighi Jamaat*. Both movements organize transnational missionary journeys for groups of male volunteers, who learn basic Islamic principles as they engage as lay preachers. For this effort benefits in paradise are being promised. Their moral character development program focuses on the Sunnaisation of dress, speech and everyday behavior, remodelling everyday routine following the example set by Allah's messenger Muhammad. Lay preachers systematically strive to impact on their social environment and to turn public spaces into a platform conducive to further religious mobilization.

Keywords

- Islamic missionary movements
- (South) Asia
- Sunni reform schools
- Islamic missionary movement *Daʿwat-e Islāmī*

Sumario

Daʿwat-e Islāmī fué fundado 1981 en Karachi por el Ulema Barelwi como un movimiento universal para la propagación del Corán y de la Suna. Ha sido fundado como un contramovimiento respecto al movimiento misionero *Tablighi Jamaat*, unido a Deoband. Ambos movimientos organizan viajes misioneros transnacionales para grupos de voluntarios, que quieren aprender los principios fundamentales del islam, si se comprometen a ser predicadores laicos. Este compromiso conlleva la promesa de una recompensa en el paraíso. El programa de desarrollo propio y moral está centrado en la sunaización del vestir, el hablar y la conducta en la vida diaria, que se orientan en el ejemplo de Mohammed, el mensajero de Allah. Los predicadores laicos intentan sistemáticamente influir en su ámbito social y convertir el espacio público en una útil plataforma para la movilización religiosa.

Palabras clave

- movimientos misioneros musulmanes
- Asia (del sur)
- escuelas sunitas de reforma
- Movimiento misionero musulmán *Daʿwat-e Islāmī*

Islamische Deutungskulturen aus Südasien sind ein zu Unrecht vernachlässigtes Forschungsgebiet in Deutschland, wo Islamwissenschaft meist fälschlich mit Arabistik gleichgesetzt wird. Etwa zwei Drittel der ca. 1,8 Milliarden Muslime leben in Asien, knapp ein Drittel allein in Südasien, d. h. auf dem indischen Subkontinent gibt es deutlich mehr Muslime als in den so genannten »Kernregionen« der islamischen Welt, den arabischen oder nordafrikanischen Staaten, in denen etwa ein Viertel der muslimischen Weltbevölkerung angesiedelt ist. Nach Indonesien (ca. 225 Millionen Muslime) liegen die drei Staaten mit den größten muslimischen Populationen auf dem indischen Subkontinent: Pakistan (ca. 200 Millionen Muslime), Indien (ca. 180 Millionen) und Bangladesch (ca. 150 Millionen).

1 Pakistanische Religionslandschaften

Etwa 80 Prozent der Muslime Südasiens sind Sunniten. Die beiden größten sunnitischen Denkschulen Südasiens sind die Barelwis und die Deobandis. Beide sunnitischen Reformschulen konkurrieren seit über hundert Jahren um Anhänger, Ressourcen, Autorität und Einfluss auf die Gesellschaft. Ihre Distinktionskämpfe um Symbolkapitalien wie Glaubensstrenge, Schrifttreue, sittlichen Ernst und fromme Lebensführung haben sich jüngst dramatisch verschärft und dabei auch räumlich entgrenzt.¹

Die puristische Reformbewegung von Deoband, benannt nach dem gleichnamigen nordindischen Ort des 1867 gegründeten Seminars, bemüht sich, den südasiatischen Islam von mutmaßlich hinduistischen Einflüssen zu reinigen und fordert die Rückbesinnung auf die islamische Glaubenspraxis der Stifterzeit. Die Hochschule in Deoband ist, nach der deutlich moderateren al-Azhar Universität in Kairo, das wichtigste Zentrum islamischer Gelehrsamkeit weltweit. Deobandis dominierten im Wettbewerb Barelwis lange durch die weit höhere Anzahl an Koranschulen und Institutionen für höhere Bildung, also im Generieren von Gelehrten und der Produktion von Literatur. Zur Deobandfamilie gehören neben den Tablighis auch die Taliban, die die Sowjets militärisch vernichtend geschlagen haben. Die Taliban haben während der letzten Jahre auch den Einfluss der US-amerikanischen und NATO-Truppen in Afghanistan erfolgreich eingegrenzt und den afghanischen Präsidenten zum Bürgermeister von Kabul geschrumpft. Sämtliche Supermächte in der Eigenwahrnehmung dominierend, vertreten Deobandis ihr Sendungsbewusstsein deutlich selbstbewusster als die meisten Muslime andernorts.²

Als Gegen-Reformbewegung zu Deoband formiert sich ab 1880 in Bareilly eine Vereinigung von Schulen und Schreinen, aus der eine Denktradition gleichen Namens hervorging.³ Barelwis vermögen über populäre Volksheilige die Massen besser zu mobilisieren als

1 Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014, 33 und 139.

2 Zum Gewaltproblem der Deobandis siehe: Jawad SYED/Edwina PIO/Tahir KAMRAN/Abbas ZAIDI (Hg.), *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*, London 2016.

3 Die ersten Jahrzehnte der Bewegung wurden ausführlich beschrieben von Usha SANYAL, *Devotional Islam & Politics in British India*. Ahmad Riza

Khan Barelwi and His Movement, 1870–1920, Delhi 1996.

4 Detaillierter bei Thomas K. GUGLER, *Barelwis: Developments and Dynamics of Conflict with Deobandis*, in: Lloyd RIDGEON (Hg.), *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, London 2015, 171–189, hier 178–185.

5 Zur Situation von Christen in Pakistan siehe Detlef HILLER, *Pakistanische Christen: Dhimmi oder Staatsbürger?*, in: Jürgen SCHUSTER/Volker GÄCKLE (Hg.), *Religionsfreiheit,*

Meinungsfreiheit und christlicher Glaube, Münster 2017, 247–303.

6 Thomas K. GUGLER, *Angriff auf die Ambiguitätstoleranz. Pakistans Barel-wiyat zwischen Prophetenliebe und Sufisislamismus*, in: Janet KURSAWE/Verena BRENNER (Hg.), *Konfliktfaktor Religion? Die Rolle von Religionen in den Konflikten Südasiens*, Baden-Baden 2013, 131–152, hier 139–143.

Deobandis. Etwa zwei Drittel der sunnitischen Muslime Südasiens werden den Barelwis zugerechnet. Barelwis stehen für einen *ṣūfī*-nahen Volksislam und ihre Gelehrten rechtfertigen neben Schrein- und Heiligenkult insbesondere die rituelle Verehrung des Propheten, dem Anhänger dieser Tradition einige umstrittene Eigenschaften zusprechen.⁴ Barelwis glauben, dass der Prophet als göttliches Licht eigener Natur vor der Schöpfung erschaffen wurde, dass er als Lichtgestalt (*nūr-i muḥammadī*) unsterblich ist und omnipräsent. Er ist allgegenwärtiger Zeuge (*ḥāḍir-o nāẓir*) sämtlicher Taten der Menschen. Er ist allwissend, besitzt göttliche Kenntnis über das Verborgene (*‘ilm-i ḡaib*) und die Zukunft, und ist daher unfehlbar. Er ist der einzige Mittler (*wasīla*) zu Allāh. Da den Barelwis die Rückbindung zu Gott nur über die Vermittlung des Propheten Muhammad möglich scheint, feiern sie dessen Geburtstag (*mīlād al-nabī*) als den wichtigsten islamischen Feiertag. Deobandis hingegen betrachten den Propheten Muhammad als Menschen; eine Erweiterung der Attribute Allāhs auf ihn gilt ihnen als verbotene Vielgötterei, seine Anbetung als Fremdgötterei; denn Allāh allein ist anbetungswürdig. Barelwis wiederum gilt das Leugnen der besonderen Stellung Muhammads als Blasphemie bzw. Prophetenlästerung, die in Pakistan nach Paragraph 295-C des Strafgesetzes zumindest mit der Todesstrafe geahndet wird, zusätzlich kann darüber hinaus eine Geldstrafe festgesetzt werden. Als Konfliktparteien stehen sich also die rational argumentierenden Puristen aus Deoband und die eher emotional gebundenen Prophetenliebhaber der Barelwis gegenüber. Die konfrontativen Stimmen im Lager der Deobandis nennen Barelwis polytheistische Anhänger eines hinduistischen Totenkultes, während die Barelwis in Deobandis ungläubige Blasphemiker erkennen, die mit finanzieller Unterstützung saudischer Satanisten Projekte zur Auslöschung des Propheten Muhammad vorantreiben.

2 Radikale Prophetenliebe und Sufislamismus

Als Liebhaber des Propheten reagieren Barelwis besonders sensibel auf Taktlosigkeiten gegenüber Muhammad wie bei dem Skandal um die satanischen Verse Salman Rushdies, der Cartoon-Affäre um die Veröffentlichung in Jyllands-Posten im September 2005, der Regensburger Papstrede im September 2006 oder einer Debatte um eine Reform des pakistanischen Blasphemiegesetzes. Am 20.3.2006 hat der pakistanische Student Amir Cheema in Berlin die Zentrale des Axel Springer Verlags betreten, um Roger Köppel, dem Herausgeber der Tageszeitung »Die Welt«, wegen des Nachdrucks von Muhammadkarikaturen mit einem Küchenmesser die Kehle zu durchtrennen. Er war Barelwi und studierte Textilmanagement in Mönchengladbach. Während seiner Untersuchungshaft in Berlin-Moabit erhängte sich Amir Cheema mit einer Schlinge aus seiner Jogginghose. In Pakistan entspann sich rasch ein landesweiter Märtyrerkult um ihn. Die meisten Pakistaner gehen davon aus, dass deutsche Behörden ihn zu Tode folterten. Am 4.1.2011 erschoss der *Da‘wat-e Islāmī*-Aktivist Mumtaz Qadri den Regierungspräsidenten Pandschabs, Salman Taseer, mit 26 Treffern aus einer Maschinenpistole. Salman Taseer, einer der wichtigsten Politiker Pakistans, hatte das Blasphemiegesetz nach dem Todesurteil gegen die christliche Landarbeiterin Asiya Nurin (in den Medien meist als Asia Bibi bezeichnet),⁵ die nach Meinung der anderen Bauern als Unreine das Wasser des Dorfbrunnens nicht für ihre Feldarbeit hätte nutzen dürfen, als dunkel bezeichnet. Überrascht hat die öffentliche Reaktion auf das Attentat: Nicht der getötete Salman Taseer wurde zum gefeierten Märtyrer, sondern sein Mörder Mumtaz Qadri.⁶ Sein Heiligenschrein an seinem Grab in der pakistanischen Hauptstadt Islamabad ist gegenwärtig ein hochpopulärer Pilgerort für Barelwis.

Sufis gelten hierzulande, u. a. Annemarie Schimmel ist dies zu verdanken, als besonders friedliebend. Das ist eine ziemlich zugespitzte These. Bei kritischen Kommentaren zum Propheten haben Barelwis im Unterschied zu Deobandis eine absolute Nulltoleranz. Sie fordern aktuell unter anderem, dass die Todesstrafe für islamkritische Kommentare auf Facebook konsequenter durchgesetzt wird, sowie eine stärkere Diskriminierung von Ahmadis. Im Juni 2017 wurde ein Schiit von einem pakistanischen Gericht wegen eines Facebook-Kommentars zum Tode verurteilt und die pakistanische Regierung ist mit Facebook im Gespräch, um leichter Klarnamen von Facebookprofilen zu erhalten.

3 Islamische Mission

Der Ruf zum Pfad, *da'wa*, ist eine Glaubenspflicht im Islam und namensgebend für die 1981 in der pakistanischen Hafenstadt Karatschi gegründete Missionsbewegung *Da'wat-e Islāmī*. *Da'wa*, der Ruf, die Einladung oder die missionarische Aktivität, leitet sich von der arabischen Wortwurzel *dāl* – *ʿain* – *wāw* ab. Als Nomen ist *da'wa* einmal im Koran erwähnt: »Rufe auf dem Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt, und streite mit ihnen auf gute Weise!« (16:125). Als Fokus der *da'wa* unterscheidet man extern, Einladung an Nichtmuslime, und intern, Erziehung der Muslime bezüglich Ethik und Glaubensgrundsätzen. Bedeutungsverwandt ist der Terminus *tablīğ* (arab. Verkündigung), von der Wurzel *bā* – *lām* – *ğain*.

Die beiden sunnitischen Reformbewegungen aus Deoband und Bareilly haben mittlerweile eigene Missions- oder Erweckungsbewegungen hervorgebracht: Die *Tablīğī Ġamāʿat* (Gemeinschaft der Verkündigung) wurde 1927 vom Deobandi-Gelehrten Mawlana Muhammad Ilyas in der Nähe von Delhi gegründet. Mit einem sechs-Punkte-Aktionsprogramm ruft sie zu Predigeraktivitäten und selbstfinanzierten Missionsreisen von Kleingruppen hochengagierter Laienanhänger auf.

Revolutionär war, dass Muhammad Ilyas die kollektive Glaubenspflicht zur Mission, die damals der theologisch ausgebildeten Elite vorbehalten war, zur individuellen Glaubenspflicht eines jeden Muslims erklärte. Da nicht jeder Muslim eine Koranschule besuchen kann, entwickelte er das Konzept der mobilen Madrasa: Die kollektive physische Bewegung in Gruppen als ortsungebundene Koranschule. Eine Reisegruppe verbringt Tag und Nacht damit, anderen und dabei auch sich gegenseitig mit Motivationsreden zentrale islamische Konzepte zu erläutern. Für diese Motivationsreden werden Belohnungen im Paradies versprochen: Wer eine Person zu einem frommen Lebenswandel motiviert, bekommt auch dessen Gebete und fromme Taten im Jenseits gutgeschrieben. Das Geheimrezept hierbei ist, dass die Leute selbst anfangen, an ihre eigenen Motivationsreden zu glauben: Lernen durch Lehren.

Der Erfolg der Tablighis explodierte geradezu, als sie anfangen, internationale Missionsreisen zu organisieren. Für die große Mehrheit der Muslime Südasiens ist es praktisch unmöglich, ohne Hilfe von Dritten internationale Visa zu erhalten. Als sich immer mehr Barelwijugendliche den Tablighis anschlossen, um international reisen zu können, und dabei konfessionell konvertierten, beschlossen die Barelwis zu reagieren. Nach diversen erfolglosen Versuchen begründen Barelwigelehrte 1981 eine Gegenbewegung mit dem Namen *Da'wat-e Islāmī* (Ruf zum Islam), die das Erfolgsmodell der Tablighis kopiert. Obgleich die *Tablīğī Ġamāʿat* und die *Da'wat-e Islāmī* miteinander rivalisieren und permanent symbolische Verteilungskämpfe um gesellschaftlich zugestandene Anerkennung austragen, ähneln sie sich stark in Struktur, Organisation und Vorgehen. Wie wir sehen werden, kann

der Erfolg der Bewegung mit theologischer Ideenmosaik oder Ritualklausur allein nicht hinreichend erklärt werden.

Die *Tablīgī Ġamā'at* galt lange als weltweit größte islamische Bewegung, allerdings hat sie im Gegensatz zur *Da'wat-e Islāmī* überwiegend keine Vollzeitmitglieder, so dass die *Da'wat-e Islāmī* ihr in Südasien mittlerweile diesen Rang ablief. Hauptfaktor der Attraktivität von *Tablīgī Ġamā'at* und *Da'wat-e Islāmī* sind transnationale Missionsreisen. Internationale Missionsreisen konvertieren das Subjekt nach eigenen Aussagen in einen aktiv-engagierten, globalen Weltbürger. Das Reisen gilt als eine besonders moderne und kosmopolitische Art, islamische Frömmigkeit zu praktizieren und zu lernen. In einem anderen Aktionsfeld der islamischen Theologie, dem militanten Dschihadismus, sehen wir ebenfalls, dass internationale Reisen als eine Art Initiationsritual fungieren; man gilt erst als wiedergeborener Dschihadist, nachdem man tatsächlich nach Pakistan, Afghanistan, Syrien oder in den Irak gereist ist;⁷ alles andere gilt als unvollständige Konversion, Pseudoradikalität oder gar Großmäuligkeit. Innerhalb des Islamischen Staates spricht man in Anspielung auf die Reihe von Ego-Shooterspielen vom Ruf (*da'wa*) zur Pflicht, *call of duty*.⁸ Selbst der Prophet zog nach Medina aus (*hiğra*), als die Mekkaner ihn beschämten.

4 Sunnaisierung und *imitatio muhammadi*

Die *Da'wat-e Islāmī* ist eine Glaubensbewegung der inneren Mission, die nominale Muslime, sog. Freitagsmuslime oder Ramadanmuslime, in wahre Vollzeitmuslime transformieren möchte. Denn Muslime werden gemacht, nicht geboren. Ihr Motto wird zu Beginn von Veranstaltungen dreimal kollektiv rezitiert: »*Muğhe apnī aur sārī dunyā ke logon kī iślāh kī košīš karnī hai!* [inšāh allāh 'azza wa ġall!]*»* (Ich muss versuchen, mich selbst und die Leute der gesamten Welt zu reformieren! [so Allāh es wünscht, der Macht und Majestät verkörpert]). Das Vorbild des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) findet der Muslim im Propheten Muhammad bzw. in seinen Bräuchen und Verhaltensweisen (*sunnat al-nabī*).

Die *Da'wat-e Islāmī* legt großen Wert auf die Einhaltung von Kleidungs Vorschriften. »Nicht allein der Kult, sondern das ganze Leben soll Gottesdienst sein.«⁹ Neben der traditionellen weißen Kleidung der Muslime Südasiens (*šalwār-qamīḍ*, knielanges Hemd und Pluderhose) tragen die Anhänger der *Da'wat-e Islāmī* einen grünen Turban (*'imāmah šarīf*), der mittlerweile zum Markenzeichen der Bewegung geworden ist, sowie einen braunen oder weißen Medinaschal (*madanī cādar*), der sich auch als Gebetsteppich verwenden lässt. Als Zeichen der Reinheit sollen sie stets sichtbar einen *miswak* (Wurzelstock) zur Mundhygiene und einen grünen Bartkamm in der Hemdtasche tragen. Die grüne Farbe des Turbans verweist auf die Grabesmoschee Muhammads in Medina. Sie führte umgangssprachlich im Urdu zu den Bezeichnungen der Laienprediger als »Rettiche« (*mūli*) oder »Paradiespapageien« (*ğannat ke tūte*). Adrett gekleidete Menschen und eine demonstrative Kultur von Reinheit und Disziplin sind zentrale Elemente in den Zeichensystemen wiedererstarkter islamischer Orthodoxien, die mit den Zeichensetzungen ihrer Visibilitätspolitik im öffentlichen Raum miteinander konkurrieren.

⁷ Farhad KHOSROKHAVAR, Radikalisierung, Hamburg 2016, 14 und 162.

⁸ Rüdiger LOHLKER, Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS, Wien 2016, 169.

⁹ Jan ASSMANN, Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016, 16.

Die *Daʿwat-e Islāmī* fordert eine individuell konkret erfahrbare Sunnaisierung der persönlichen Lebenswelt, die Anpassung der eigenen Alltagswelt an die Lebensweise des Propheten, durch eine vom Individuum inszenierte *imitatio muhammadi*, die zum wahren Glaubenstest und finalen Liebesbeweis für den Propheten stilisiert wird, d.h. weg von Bekenntnispathos hin zum expressiven Individualismus. Diese in öffentlichen Räumen inszenierte Nachahmung der Gewohnheiten des Propheten im individuellen Alltagsverhalten ist als Frömmigkeitstechnik Zweck zum *tawāb*-Erwerb für das Jenseits und im Diesseits Mittel zum *empowerment*, zu neuer Ich-Stärke, da muslimische Jugendliche, die in traditionell islamischen Feldern häufig eine untergeordnete Rolle einnehmen, hier mit selbstgenerierten symbolischem Kapitalien – Sozialkapital, Vertrauenskapital, Authentizitätskapital – zu religiösen Autoritäten aufsteigen. Ziel ist die Islamisierung, präziser Sunnaisierung von Kleidung, Sprache und Verhalten. Es geht also überwiegend um Charakterarbeit. Ihre Moral- bzw. Charakterausbildungskurse finden halböffentlich während Predigerreisen oder regelmäßiger Treffen in Moscheen statt und unterstreichen Werte wie Gemeinschaft, Brüderlichkeit, Respekt, Demut, Anstand, Höflichkeit, Aufrichtigkeit und andere nicht-traditionsspezifische Werte. Das Projekt individueller Charakterentwicklung versucht Sympathisanten in Freiwillige zu transformieren, die als Laienprediger wie in einem Schneeballsystem mit Transzendenz auszahlung in ihrem Umfeld für inszenierte Frömmigkeit werben: Bei der Bemühung, andere für den prophetischen Lebenswandel zu begeistern, entdecken sie selbst zum einen die Lebensgewohnheiten des Propheten, zum anderen die Vorzüge gesteigerter Frömmigkeit. In der Regel wird eine Kultivierung der Umgangsformen resp. eine gesteigerte Affektkontrolle vom Umfeld positiv aufgenommen; das Miteinander lebt geradezu von Anerkennungsgesten und diese sind in der sunnaisierten Ritualisierung der Kommunikationsformen gegenüber anderen Muslimen zentral.¹⁰ Stoßen sie in ihrem Freundes- und Bekanntenkreis auf offene Feindseligkeit, sollen sie den entsprechenden Kontakt zum Wohle des eigenen Seelenheils abbrechen.

5 Transformationsritual Paradieskarawane

Die Bewegung agiert im Wesentlichen über Kleingruppen von fünf bis sieben hochengagierten Laienpredigern, die als radikale Heilssucher wenigstens kurzfristig zu Virtuosen und idealen Muslimen werden, nach dem Verständnis: »Virtuosen halten der Gesellschaft in übersteigerter Form vor Augen, was in moderaterer Form von allen erwartet wird.«¹¹ Die Laienprediger bilden so genannten Medinakarawanen (*madanī qāfila*), die Eroberungszüge organisieren, Muslime in der Nachbarschaft zu wöchentlichen Versammlungen in die Moschee einladen, in der sie religiöse Lesungen aus ihrem Sunnahandbuch halten, und anschließend die Anwesenden bitten, sich freiwillig für Predigerreisen zu registrieren. Der Leiter (*amīr*) der Gruppe fasst abschließend einen Bericht über den Erfolg der missionarischen Bemühungen.

Die wiederholte Entsendung von kurzfristig zusammengestellten, temporären, nicht-professionellen Predigergruppen ist das Alleinstellungsmerkmal von *Daʿwat-e Islāmī* und *Tabligī Ġamaʿat* in der islamischen Welt. Predigerreisen machen jeden Teilnehmer zu einer religiösen Arbeitskraft für weitere Mobilisierung. Der ersten Missionsreise kommt oft der

¹⁰ Vgl. Henning WROGEMANN, *Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft. Religiöse Geltungsansprüche und die Frage nach der Toleranz aus religions- und missions-*

wissenschaftlicher Sicht, Leipzig 2016, 72.

¹¹ Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 176.

¹² Neil J. SMELSER, *The Odyssey Experience: Physical, Social, Psychological, and Spiritual Journeys*, Berkeley 2009, 1-27.

Charakter einer Konversionsreise zu. Sie ist eine Odyssee-Erfahrungsfabrik:¹² Formal freiwillig, praktisch meist aufgezwungen, fungiert sie als Exodusritual zum Veränderungsmanagement und erzieherischer Unternehmung, die weitere Prozesse persönlicher Transformation provoziert. Selbstfinanzierte Laienpredigergruppen reisen zu Moscheen, wo sie essen und schlafen. Losziehen in ein fremdes Gebiet, um sich von den Alltagslasten zu befreien, aus der Welt des Unglaubens aufbrechen in das gelobte Herrschaftsgebiet des Islam. Wer sich der Karawane nicht anschließt, bleibt zurück. Die Missionsreise ist so konstruiert, dass herkömmliche Alltagsgewohnheiten destrukturiert werden. Die Teilnehmer werden aus ihrer gewohnten Umgebung herausgerissen und haben sich der absoluten Autorität ihres Teamleiters zu unterwerfen. In einer Kleingruppe lernen sie sich extrem gut kennen, was ebenso hohe Solidarität produziert wie ein Gefühl zu einer ausgewählten exklusiven Gruppe zu gehören. Als mobile Madrasa belehren sie sich gegenseitig und beschwören, dass sie zuerst sich selbst reformieren müssen, um die Welt zu verändern. Das gemeinschaftliche Teilen der Herausforderungen dieser Unternehmung konstituiert Gruppenkohäsion. Dabei herrscht harte Sozialkontrolle, ohne Erlaubnis des Gruppenführers (*amīr*) darf kein Teilnehmer telefonieren oder sich von der Gruppe entfernen, z. B. um eine Toilette zu besuchen. Für ehemalige Junkies sind diese Freiwilligendienste daher besonders attraktiv und manche der europäischen Zentren machen den Eindruck, dass sie vergleichsweise gut auch als Entzugskliniken funktionieren. Der zeitliche Ablauf ist absichtlich völlig übertaktet, zum Ausruhen gibt es keine Gelegenheit. Bis weit nach Mitternacht erzählen sich die Teilnehmenden ihre Lebensgeschichten, dann wird kurz nebeneinander auf dem Moscheeboden geschlafen – wie der Prophet: auf der rechten Seite liegend mit beiden Händen über der Decke und der linken Hand als Kopfkissen – und um 3.30 Uhr werden alle für das gemeinschaftliche Morgengebet geweckt.

Während eines Spaziergangs in den umliegenden Wohngebieten laden sie Muslime in die Moschee zum gemeinschaftlichen Gebet, das einer von ihnen als Vorbeter leitet. Anschließend halten sie motivierende Lesungen. Danach laden sie die Anwesenden ein, sich selbst für Predigerreisen zu registrieren, um den Islam tiefer kennenlernen zu können. Ganz nebenbei wird islamische Bildung eventisiert, wobei der Lokus der Autorität auf Laien verschoben wird; dies stützt den Trend der Individualisierung in der spätmodernen Erlebnisgesellschaft.

Nach drei Tagen Schlafentzug besinnen sich selbst mittelmäßig Fromme auf religiöse Gefühle. Teilnehmer berichten das Erleben von Charisma und Liminalität. Ziel ist das Restrukturieren der Alltagsgewohnheiten nach Beendigung der Reise: Verlasse diese Welt und betrete die nächste. Die Reisen dienen dazu, weltliche Pflichten und Routinen zu reflektieren, spirituelles Wachstum zu erfahren und konkrete ethische Werte wie Brüderlichkeit und Freundschaft gemeinschaftlich zu erfahren und zu lernen.

Männliche Anhänger sollen regelmäßig an Missionsreisen teilnehmen. Einmal in der Woche, mittwochnachmittags, soll jeder Anhänger in der Nachbarschaft zum wöchentlichen Treffen am Donnerstagabend einladen. Einmal im Monat soll sich jeder Anhänger einer Paradieskarawane für eine dreitägige Reise in eine andere Stadt anschließen. Das ist die Missionsreise im Miniformat. Einmal im Jahr soll eine 30-tägige Missionsreise (Standardformat) in ein anderes Land unternommen werden. Je mehr Standardmissionsreisen ein Anhänger vorweisen kann, desto höher steht er in der internen Hierarchie. Darüber hinaus soll jeder männliche Anhänger ein freiwilliges Jahr in einem Zentrum leben. Dies gilt als große oder erweiterte Missionsreise. Unabhängig davon gibt es täglich Paradiesbelohnungen für sämtliche individuellen Anstrengungen, andere für eine Teilnahme an Missionsreisen zu motivieren. Das ist bei den Tablighis soweit vergleichbar, ein wichtiger Unterschied ist, dass Barelwis auch zu Heiligschreinen reisen.

6 Religionsdienstleister

Obwohl die *Da'wat-e Islāmī* überwiegend öffentliche Moschee nutzt, baut sie auch eigene Zentren. Besonders wichtig war ihr der Aufbau eines massiven Netzwerkes an Koranschulen und Hochschulen für theologische Ausbildungen, um den Konkurrenzdruck auf die Deobandis zu erhöhen. Die Organisation betreibt auch eine islamische Ladenkette für Bücher, Devotionalien, Geschenkartikel, islamische Kleidung, alkoholfreie Düfte, Reisebedarf, Schlafsäcke, moscheegeeignete Kochutensilien, prophetenkonforme Körperpflegeartikel usw.

Vor etwa zehn Jahren begann sie mit dem Aufbau von Muftihotlines und offenen Muftibüros, die an zahlreichen Standorten Muslime ohne vorherige Anmeldung ausführliche Ratschläge in sämtlichen Lebensfragen erteilen. Das I.T.Department kümmert sich nicht nur um die zahlreichen Webseiten, Videokanäle und Präsenzen in den sozialen Medien, es hat auch viele Dutzend Apps für Smartphones entwickelt, die zum Teil sehr populär sind. So gibt es Anwendungen zur Vervollkommenung der eigenen Koranrezitation, Ausbildungskurse für diverse islamische Bildungsgebiete, *Fatāwā*-Sammlungen (Rechtsauskünfte) mit Suchfunktion, einen Paradiespunkterechner, einen ortsbasierten Gebetszeitalarm, eine App zum korrekten Anzeigen der Gebetsrichtung, islamische Klingeltöne und natürlich die Taschenlampen-App »Paradiesleuchte«.

Die Bewegung eroberte Karatschi in einem Sturm. Innerhalb eines Jahres haben Laienprediger bereits in 100 verschiedenen Moscheen, allein in der pakistanischen Hafenstadt, Donnerstagabends wöchentliche Treffen abgehalten. Diese Treffen dauern etwa drei Stunden und beginnen nach dem Abendgebet (*ṣalāt-e 'iṣā*). Das Programm beginnt mit arabischer Koranrezitation, darauf folgt die Urdu-Übersetzung und Erläuterung. Daraufhin Prophetenlobpreis in Gedichtform (*na't*), eine erste Lesung (*dars*) aus dem *Faiḍān-e Sunnat*, dann entweder eine Predigt (*bayān*) oder eine zweite Lesung, Segensformeln (*durūd*) und darauf das Vorstellen von 2 bis 3 neuen Publikationen des spirituellen Führers. Dann werden die Türen geschlossen, die Lichter gelöscht und es beginnt *dīkr* und das flehende Bittgebet (*du'ā*) an den Propheten mit rituellem Weinen. Danach wieder Prophetenlob, Verabschiedung und Kontaktaufnahme. Dabei soll jeder Anhänger mit mindestens vier Besuchern seine private Handynummer tauschen. Abschließend wird meist ein kostenloser Snack gereicht. Jeder Anhänger soll hiernach die Nacht in der Moschee schlafen (*i'tikāf* – ritueller Rückzug) und mindestens einen Besucher durch individualisierte Anstrengung (*infiradī koṣiṣ*) zu selbigem motivieren.¹³ Daher sollen die Anhänger zusätzliche original-verpackte Miswaks, Wurzelstöcke die der Prophet zur Zahnreinigung nutzte, vorrätig halten. Die Bewegung bindet Besucher also rasch auch emotional. Zur Begrüßung ist eine intensive Medinaumarmung vorgeschrieben. Gleichzeitig verbietet die Bewegung persönliche Freundschaften streng: Alle sind gleich zu behandeln.

¹³ Thomas K. GUGLER, Mission Medina. *Da'wat-e Islāmī* und Tabligī Gāmā'at, Würzburg 2011, 177–183.

¹⁴ Vgl. Timothy MILLER, Intentional Communities: The Evolution of Enacted Utopianism, in: Eileen BARKER (Hg.), Revisionism and Diversification in New Religious Movements, Surrey 2013, 213–226, hier 213–215.

7 Islamisierte Öffentlichkeiten

Das wichtigste Buch der Bewegung ist der *Faiḍān-e Sunnat*, aus dem die Laienprediger nach dem gemeinschaftlichen Gebet in der Moschee ihre Motivationsreden ablesen und so auch junge Leute die Rolle einer religiösen Autorität einnehmen können. Die Laienpredigt als *empowerment*. Als Technik zur Selbstverbesserung und Heilsgewinnung stärkt sie das Individuum, formiert aber auch einen kollektiven Habitus im öffentlichen Raum. Der Nutzen dieses Rituals für die Bewegung liegt in der Genese von Sichtbarkeit, einer aggressiven Politik der Präsenz, der Fähigkeit, an möglichst vielen Orten aktiv öffentlichen Raum in einen sozialen Raum umzuwandeln. Es ist eine Technik der erweiterten und fortgeschrittenen Straßenpolitik, die öffentlichen Raum in eine Bühne für die Bewegung transformiert.

Neben den wöchentlichen Treffen (*haftawar iğtimāʿ*) gibt es ein dreitägiges nationales Treffen sowie die jährliche globale Versammlung in Multan, Pakistan. Diese globale Versammlung der *Daʿwat-e Islāmī* gilt als weltweit größte Versammlung von Muslimen nach der Pilgerfahrt in Mekka (*ḥağğ*). Weitere Großevents sind die Prophetenmärsche (*ğulūs*), die als eine Art islamische Prideparaden gedeutet werden können. Frömmigkeitsdemonstrationsmärsche sind eine Machtinszenierung, sie sind daher eher Christopher Street Day als katholische Prozession. Ich möchte an dieser Stelle nicht ausführlich den Indologen und in Basel als Missionstheologen ausgebildeten Jakob Wilhelm Hauer zitieren, aber die Massenrituale der frommen Aufmärsche haben auch etwas von Fahnen- und Fackelzug: Das mobile religiöse Massenevent an sich, sein Inszenieren, sein Erfahren, ist Spaßfaktor, fördert das Erleben von Selbstwirksamkeit, steigert die Sichtbarkeit und inszeniert den Herrschaftsanspruch. Die Grenze zwischen der freiwillig zuschauenden und der teilnehmenden Masse verschwimmt. Kein Anwohner kann sich der Inszenierung entziehen. Teilnehmer assoziieren das Ritual mit religiösen Gefühlen der Bemächtigung, des Machtgewinns und der Eroberung des öffentlichen Raumes. Religion als unmittelbar erfahrbare Lebensmacht. Das Massenritual als Waffe zur Machtmaximierung. Die Machtsteigerung bleibt nicht nur subjektives Empfinden: Die Nachrichtensender sind vor Ort und übertragen das Event, die Echoräume der sozialen Medien generieren likes, der Gewinn an Deutungshoheit für die religiöse Organisation und die Kommunikation ihrer politischen Ziele (Implementieren der Gesellschaftsordnung des Propheten) ist real.

Im Wettbewerb um Visibilität hat die *Daʿwat-e Islāmī* mehrere Vorteile gegenüber den Tablighis. Zum einen strahlt der grüne Turban als Markenzeichen aus der Masse hervor. Einer Missionsgemeinschaft mit der Vision von nicht weniger als der Transformation der gesamten Welt dient diese deutlich sichtbare Abgrenzung zwei Zielen: sie bildet eine Arche, die diejenigen beschützt, die an Bord gegangen sind (Christen kennen aus dem Buch Exodus die Geschichte des Todesengels, der von Haus zu Haus geht und die Kinder tötet, deren Häuser nicht mit Blut gekennzeichnet sind), und sie macht selbst aus Laienanhängern wandelnde Leuchttürme, die mit ihren Lichtstrahlen alle Menschen zu erhellen suchen und anzeigen, wo die Welt noch bei Sinnen ist.¹⁴ Zum anderen betreibt die Organisation seit 2008 ihren eigenen Fernsehsender, *Madani Channel*, der in mehr als hundert Ländern empfangen werden kann. Für die Anhänger ist es fromme Pflicht, das Sendeprogramm täglich für mindestens 72 Minuten zu verfolgen; dies ist die 42. von den 72 Paradiesbelohnungen. Jeder Anhänger schwört den Treueschwur (*baiʿa*) auf den Führer der Bewegung, Muhammad Ilyas Qadri, der die Funktion eines *muršid*, oder guru einnimmt. Dieses Lehrer-Schüler-Verhältnis bindet die Anhänger

dauerhaft und diese Vollzeitbindung ist einer der Hauptunterschiede zu den Tablighis. Eine gewisse Striktheit an dieser Front siebt sogenannte Zweifler und *free-rider* oder Trittbrettfahrer aus, die die Organisation als Plattform nutzen, um sich z. B. Reisevorteile wie Reisestipendien zu sichern. Ein weiteres Mittel, Striktheit unter halbentschlossenen Anhängern durchzusetzen, sind die 72 Medinabelohnungen (*madanī in'āmāt*), die Kleidung, Rede und soziale Umgangsformen detailliert vorschreiben. Die Forderung nach einem hohen Maß an Striktheit erhöht das durchschnittliche Hingabenniveau der Anhängerschaft.

8 Veralltäglicung neoliberaler Heilsversprechen

Allabendlich, am besten unmittelbar vor dem Zu-Bett-Gehen, soll jeder Anhänger eine Medinakarte mit 72 möglichen Paradiesbelohnungen ausfüllen. Auf dieser Karte evaluiert er seine Tagesaktivitäten hinsichtlich frommer Taten. Davor soll er sich alleine zurückziehen für ein Bußritual mit dem Namen *Fikr-e Madīna* (übersetzt etwa: Bedenke das Paradies!). Für wenigstens 12 Minuten soll er dabei erst seine eigene Sterblichkeit und dann den Tag des Jüngsten Gerichts visualisieren. Das Ritual ist hochemotional. Gestorben steht er also vor seinem Schöpfer und hat nun Gelegenheit darzulegen, weshalb er nicht in der Hölle braten sollte. Dazu wendet er sich mit flehenden Bittgebeten (*du'ā'*) an den Propheten Muhammad, damit dieser zu seinen Gunsten vermittele. Das Ritual endet mit rituellem Weinen.

Direkt nach dieser Reflexion des Jüngsten Gerichts soll der Anhänger die 72 items der Medinakarte durchgehen. Für jede der dort genannten frommen Taten gibt es einen Paradiespunkt. Einmal im Monat wird die tägliche Frömmigkeitsperformanz zu einem Monatsparadiespunktstand verrechnet. Dieser Monatspunktstand ist einem zugeteilten Supervisor (*nigrān*) schriftlich zu melden und wird vertraulich von der Bewegung archiviert. Alternativ kann der Anhänger seine Frömmigkeitsdaten auch per Smartphone-App transferieren.

Die Medinakarte wird wie ein persönliches Erfolgstagebuch geführt. Es ist verboten, anderen seinen Paradiespunktstand mitzuteilen. Die Anhänger konkurrieren also nicht miteinander, es ist ein individualisiertes Rennen gegen sich selbst, jeder versucht seine Jenseitseffizienz zu steigern, seinen Vormonatspunktstand zu übertreffen. Diese Medinakarte gibt es mittlerweile in diversen modifizierten Formen: Mit 72 frommen Taten für Männer, 63 Paradiesbelohnungen für Frauen, 92 für männliche Koranschüler, 83 für weibliche Koranschüler, 52 für Gefängnisinsassen und 40 für Kinder. Die aufgelisteten frommen Taten unterscheiden sich beträchtlich in ihrem Zeitumfang, wie z. B. täglich 72 Minuten dem Fernsehprogramm des Medinakanals zu folgen. Zur Erlangung des Monatspunktes gilt die Mehrheitsregel, das heißt, wer 15 Tage lang eine tägliche Frömmigkeitshandlung durchführt, erhält den vollen Monatspunkt auf dem Jenseitskonto gutgeschrieben. Andere fromme Handlungen hingegen verlangen nur leichte Veränderungen im Alltagsverhalten, wie das Verwenden religiöser Formeln in der Rede. Die meisten Frömmigkeitshandlungen restrukturieren soziale Kommunikationsformen. Die Medinakarte gibt Laien eine konkrete Liste mit Implementationsabsichten in die Hand, auf die sie sich fokussieren können.

Alltagsverhalten ist nichts anderes als eine Ansammlung von Routinen, die alle islamisiert bzw. sunnaisiert werden können. Routinen reduzieren Unsicherheit. Die Medinakarte ist ein Werkzeug, seine eigenen Gewohnheiten autonom zu reflektieren und zu überwachen. Sie

ist eine Schlüsselloutine, die auf sämtliche andere Gewohnheiten überfließt, alle Routinen reprogrammiert und in einen transzendenten Bezug setzt. Als Schlüsselloutine generiert sie einen Tugendkreis, das Gegenteil eines Teufelskreises. Als Anreiz bietet sie konkrete tägliche positive Belohnungs-Feedbackschleifen. Durch das tägliche Feedback kann der Anhänger seine Leistungssteigerung, seinen frommen Fortschritt messbar machen. Die Medinakarte routinisiert Frömmigkeit. Das Alltagsverhalten der Anhänger wird nach dem Vorbild des Propheten voranschreitend sunnaisiert. Diese rationale Logik, scheinbar kapitalistisch in Begriffen von Jenseitspunkten zu denken, ist aufs Innigste verknüpft mit dem neoliberalen Diskurs hochgradig individualisierter Selbstverbesserung. Der fromme Neoliberalismus verschmilzt Prophetenliebe mit dem modernen Fortschrittsgedanken, er verknüpft Freiwilligkeit, Selbstoptimierung und ökonomische Managementmethoden mit tugendhaften Taten: Er benutzt eine Semantik individueller Verantwortlichkeit, Selbsthilfe, Wahlfreiheit und Rechenschaftspflicht, um Individuen zu motivieren, pro-aktiv und unternehmerisch in ihrem Eigeninteresse in ihre Beziehung zu Gott auf das Jenseitskonto zu investieren.

Max Weber schrieb 1922 in seinem Werk »Wirtschaft und Gesellschaft« von der Veralltäglichung des Charisma, welches er für den Laien als unmöglich kategorisierte. Per definitionem ist Charisma eine als außeralltäglich geltende Qualität, die jegliche Verflechtung mit dem Alltäglichen ablehnt. Der Regel nach ist Charisma nicht dauerhaft.¹⁵ Weber sah nur zwei Möglichkeiten, charismatische Herrschaft zu transferieren: (1.) erbcharismatisch, oder (2.) amtscharismatisch. Die Idee, dass Laien nach permanent charismatischen Gewohnheiten streben, würde nach Weber zu strengem magischen Ritualismus führen und sie praktisch für jede Form von Alltagsroutine disqualifizieren, weil keine Zeit übrig bliebe, um angemessen am Erwerbssektor teilzunehmen. Dauerhaftes Charisma schien Weber nur für die professionelle religiöse Elite denkbar. Mir scheint, dass man mit Weberschen Konzepten dazu tendiert, die Idee radikaler Gleichheit im Islam ebenso zu unterschätzen wie den technischen und kulturellen Wandel infolge der Digitalen Revolution. Die hierarchischen Grenzen zwischen religiöser Elite und Laien verflüssigen sich und drohen an manchen Stellen wegzuschmelzen. Die Medinakarte scheint mir eine massentaugliche Methode, um autonom Charisma zu generieren und die Alltagsroutine charismatisch umzuformen. Sie ermöglicht gleichzeitig ein Arbeitnehmerverhältnis und soziales Engagement und fördert Unternehmertum. Die Medinabelohnungen werden mit der Transsubstitutionskraft assoziiert, alltägliche Routinen in Gottesdienst zu wandeln. Diese Liturgie des Alltags ist eine Quelle für Sinn, ein Kanon an Umgangsformen und ein Instrument für Charakterentwicklung, Selbsttransformation und zielgerichtete Aktionsfrömmigkeit.

9 Projektcharakter und Resonanz

Der Hauptunterschied zwischen den Tablighis und der *Daʿwat-e Islāmī* ist, dass ihre engeren Netzwerke sozialer Kontrolle und Solidarität der zumeist ersten Generation an Mitgliedern direkt vom Charisma des spirituellen Führers Muhammad Ilyas Qadri abhängen. In seiner Heiligenpersönlichkeit summieren sich die Einzelcharismata seiner Schüler auf. Es ist völlig unklar, wie die Bewegung nach seinem Tod ohne größere

¹⁵ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, 787.

Modifikationen weiterexistieren soll. Die Tablighis hingegen haben bereits bewiesen, dass ihre Bewegung über mehrere Generationen ohne größere Anpassungsprozesse bestehen kann. Das ist aber auch ihre Schwäche: Tablighis haben ihre Sinnangebote nicht in zeitgemäßere Formen zu überführen vermocht, um sich auf dem aktuellen harten Wettbewerb salafistischer Identitätspolitik durchzusetzen. Salafistische Symbolsysteme werden seit wenigen Jahren von zahlreichen Gruppen in unterschiedlichsten Kontexten lokal von anderen Anbietern sehr viel erfolgreicher vermarktet. In Zeiten von Krieg und globalen Großkrisen empfinden viele die Tablighis als zu unpolitisch. Es bleibt abzuwarten, ob das Projekt der Totalprotokollierung und Selbstüberwachung der *Daʿwat-e Islāmī*, deren Anhänger ihr Alltagsverhalten permanent vermessen, um sich selbst zu optimieren, langfristig destruktive Folgewirkungen zeitigt: Das Panoptikum seiner selbst als psychische Selbstausbeutung.¹⁶ In der theologischen Argumentation ist diese Methode attraktiver und klüger als die der Tablighis: sie verführt, statt zu unterdrücken. Die *Daʿwat-e Islāmī* unterdrückt die Freiheit des Individuums nicht, sie lobpreist sie und schlachtet sie bis ins Allerletzte aus. Die neoliberale Logik ersetzt Freiheit durch den Übergang des Subjekts in ein Projekt. Neben der unklaren Zukunft der neoliberalen Projektkultur insgesamt gibt es noch weitere Unsicherheitsfaktoren: Ein weiterer Fall Mumtaz Qadri zum Beispiel könnte die pakistanischen Sicherheitsbehörden zwingen, gegen die Bewegung vorzugehen; dann müsste die Führungsriege der Bewegung vermutlich von Europa aus agieren. ♦

¹⁶ Byung-Chul HAN, Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Macht-techniken, Frankfurt a. M. 2014, 84-85.

Global Church Planting in the Media Age: Hillsong Church*

von Miranda Klaver

Zusammenfassung

Globalstädte in aller Welt schaffen die Bedingungen für das Wachstum der Netzwerke von Megachurches. Zu diesen zählt Hillsong. Charakteristisch für diese Community ist die Verbindung von Musik und Medientechnologie bei der Präsentation eines zeitgenössischen Stils von pentekostalem Christentum, das junge Menschen verschiedener sozialer Herkunft anzieht. Der Beitrag untersucht, inwieweit der Prozess von Globalisierung und Mediatisierung bei der Transformation von Religion in Globalstädten im Spiel ist. Das unterschiedliche Auditorium, wie man es in der Hillsong Church in Amsterdam und in New York antrifft, ist ein Beleg für die verschiedenen Möglichkeiten der Zugehörigkeit, die Hillsong seinen Besuchern anbietet: von der lokalen Kirche bis zum freien christlichen Event. Die Entstehung der Hillsong Church zeigt die Bedeutsamkeit ästhetischer Erfahrungen auf und macht sichtbar, dass Strukturen und Muster des Glaubens zunehmend global und vernetzt sind.

Schlüsselbegriffe

→ Hillsong Church
→ Pentekostales Christentum
→ Mediatisierung von Religion
→ Megachurchnetzwerke
→ Religion und Kirche in Globalstädten

Abstract

Global cities around the world are breeding grounds for the multiplication of megachurch networks like Hillsong. Characteristic of Hillsong Church is the confluence of music and media technology in presenting a contemporary style of Pentecostal Christianity that attracts young people from different backgrounds. This article discusses the processes of globalization and mediatization at play in transforming religion in global cities. The diverse audience encountered in Hillsong Amsterdam and New York City demonstrate the various modes of belonging Hillsong offers to its visitors: from local church to a free Christian event. The rise of Hillsong church indicates the importance of aesthetic experiences and that structures and patterns of belief become increasingly global and interconnected.

Keywords

→ Hillsong Church
→ Pentecostal Christianity
→ mediatization of religion
→ megachurch networks
→ religion and churches in global cities

Sumario

Las ciudades globales crean en todo el mundo las condiciones para el crecimiento de las redes de las Megaiglesias. A éstas pertenece Hillsong. Propio de esta comunidad es la unión de música y tecnología mediática en la presentación de un estilo contemporáneo de un cristianismo pentecostal, que atrae a jóvenes de diferente origen social. El artículo analiza en qué medida el proceso de globalización y mediatización juega un papel en la transformación de la religión en las ciudades globales. El variopinto auditorio, que se encuentra uno en la Hillsong Church de Amsterdam y de New York, es una prueba de las diferentes posibilidades de pertenencia, que Hillsong ofrece a sus visitantes: de la iglesia local hasta el acontecimiento cristiano libre. El origen de la Hillsong Church muestra la importancia de las experiencias estéticas y visibiliza que las estructuras y los modelos de la fe cada vez están más globalizados y conectados.

Palabras clave

→ Hillsong Church
→ cristianismo pentecostal (Pentecostalismo)
→ mediatización de la religión
→ redes de Megaiglesias
→ religión e iglesias en las ciudades globales

Introduction¹

Since the turn of the century, the Australian Hillsong megachurch network has successfully planted new churches in global cities around the world. In the city of Amsterdam, the growth and success of Hillsong Amsterdam is astounding in light of other church planting initiatives. No other initiative has resulted in such a thriving young and multi-ethnic community over a relative short period of time. Over the course of the last 7 years, Hillsong Amsterdam has had more than 1500 visitors on a regular Sunday.

Megachurches like Hillsong offer spectacular highly customized and multisensory worship events by the employment of digital media. As a result, new styles of Pentecostalism are emerging with a confluence of popular culture, entertainment and religious renewal.² Different from migrant churches, these megachurches create cosmopolitan spaces of community and identity formation beyond categories of ethnicity and race. They foster a cosmopolitan, consumerist lifestyle and predominantly attract upward mobile young professionals, creative, fashionable youngsters who share a postmodern urban subculture.³

According to some scholars, Hillsong is a good example of commoditized Christianity in the age of neoliberalism. Weber's thesis on the relationship between capitalism and Protestantism is often used by scholars to explain the rise of megachurches like Hillsong as a late modern expression of Christianity in the context of neoliberal capitalism in various parts of the world.

As the sociologist Maddox⁴ points out, growth-oriented churches like corporate megachurches share an entrepreneurial spirit and share hierarchical corporate structures and use marketing techniques of entertainment, conversion and branding).

The expansion of the Hillsong megachurch network could also be analyzed by in light of what Ritzer⁵ has described as a form of *McDonaldization*, a feature of globalization observed in the values of efficiency, calculability, predictability and control. With its standardized concept, Hillsong seems to adopt a religious franchise model neglecting the diversity of cultural contexts and bringing a form of decontextualized Christianity. For example, all Hillsong churches share the same mission statement as formulated by the global pastor Brian Houston: »To reach and influence the world by building a large Christ-centered, Bible-based church, changing mindsets and empowering people to lead and impact in every sphere of life.«⁶ The shared global vision formulated in Sydney (where Hillsong church has its headquarter) and standardized local churches demonstrate the global nature of Pentecostalism. In the words of the missiologist Paas these new churches are therefore »local expressions of a global culture«.⁷

Clearly, Hillsong could serve as a great example of the commercialization, commodification, and branding of religion. Yet, I am not overall satisfied with simple analyses like these. As an anthropologist, I am interested in investigating Hillsong's practices and the views of the visitors of this church. Who are they, where do they come from and how does Hillsong church relate to the local context?

* Article based on the paper presented in Münster, October 7, 2017 at the Conference »Transnationale Missionarische Bewegungen, Narrative und Akteure, Medien und Öffentlichkeiten«, 5-7 October, 2017, Münster; organized by Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) and the Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschung (IIMF).

1 Over the period of 2013 to 2017 I conducted qualitative research in Hillsong Amsterdam and in Hillsong New York City. This project was in part funded as Engaged Scholars Fellow by the Lilly Endowment 2013.

2 Robbie B. H. GOH, Hillsong and Megachurch Practice: Semiotics, Spatial Logic and the Embodiment of Contemporary Evangelical Protestantism, in: *Material Religion* 4/3 (2008) 284-305.

3 Brett MCCracken, *Hipster Christianity, When Church and Cool Collide*, Surrey 2010.

4 Marion MADDOX, In the Goofy Parking Lot: Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism, in: *Social Compass* 59/2 (2012) 146-58, here 155.

In my paper I start with some remarks about transnational networks in light of processes of globalization and mediatisation of society. Then I briefly discuss the context of the expansion of the Hillsong network through global cities in different parts of the world. In the second part of my paper I will take a closer look at the Hillsong experience at the local level and will give an overview of diverse audiences encountered at Hillsong churches based on my ethnographic research in Amsterdam and New York City. In my concluding remarks I address the question of the missional impact of Hillsong churches.

2 Globalization and media

Megachurch networks like Hillsong demonstrate that processes of globalization are deeply embedded in Christian mission and church planting movements. We do live in a globalized world which has led to increased interactions and relations between churches and movements internationally. Transnational networks of churches are in itself not a new phenomenon, as they have existed for centuries. Generally speaking, Christian mission has provided for some of the oldest forms of associations connecting distant local cultures, drawing people into one global Christian community through conversion. Yet, as many scholars argue, in the last decades we encounter a radical restructuring of the religious field as a result of an intensification of global interconnectivity. The rapid development of new media technology together with the introduction of the Internet has led to what some describe as the mediatisation of society.⁸ Appadurai proposes to analyse the impact of globalization through various global flows which he describes as *-scapes* including *mediascapes*.⁹ The so-called rise of global media *scapes* are deeply tied to new institutions and technologies of communication. They have altered the socio-temporal context of social life, knowledge and practice, and of cultural identity of difference. Recognizing the intrinsic and historic relations between mediated communication and religion, more than ever before processes of mediatisation have extended and stretched religion beyond the geographical boundaries of local communities.

Throughout their history, Evangelical and Pentecostal movements have been at the forefront of integrating new media technology in their practices.¹⁰ Informed by their mission zeal, they were among the first to embrace the possibilities of television giving rise to the phenomenon of televangelist.¹¹ With the introduction of the Internet a similar development took place, as many saw the Internet as a God-sent medium to finish the Great Commission and reach the world with the gospel.¹² The integration of digital media by Pentecostals and evangelicals goes beyond a more extensive use of media technology but has rather taken it to a new level. According to Horsfield, they have relocated Christianity within a »different sort of media culture« electronic, visual, spectacular, mobile, sloganeering, dynamic and fluid.¹³

5 George RITZER, The »McDonaldization« of Society, in: *The Journal of American Culture* 6/1 (1983) 100-107.

6 See mission statement Brian Houston 2014, <https://hillsong.com/vision/> (4-4-2016).

7 Stefan PAAS, Mission from Anywhere to Europe, in: *Mission Studies* 32/1 (2015) 4-31.

8 Nick COULDRY/Andreas HEPP, *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge 2017.

9 Arjun APPADURAI, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: *Theory Culture Society* 7/2-3 (1990) 295-310.

10 Peter HORSFIELD, *From Jesus to the Internet. A History of Christianity and Media*, New York 2015, 248.

11 *Ibid.*, 251

12 Heidi CAMPBELL, *When Religion Meets New Media*, London 2010, 38.

13 HORSFIELD, *From Jesus* (fn. 10), 273.

The Hillsong megachurch network is one of the leading examples of how this new type of media culture takes form in a mission context, as it expands its network through initiating new churches in different parts of the world. This network of churches displays a vibrant form of neo-Pentecostal Christianity that is accessible and appealing in its use of music and multimedia. Hillsong has created a powerful media presence through several media outlets. This is foremost established through their music ministry. More recently, Hillsong has been among the first to create a powerful presence online through their website, including the Hillsong TV channel, websites of the local Hillsong churches, and extensive use of social media by Hillsong pastors such as Facebook, Instagram and Twitter.

3 Global Cities

The Hillsong megachurch network with its center in Sydney Australia, has successfully initiated a number of new churches in Europe in the past two decades. Hillsong has also expanded to South Africa and the United States in New York City (2008), Los Angeles (2012), and Phoenix (2016). In 2015, Hillsong set foot in Latin America by initiating churches in São Paulo, Brazil and in Buenos Aires, Argentina.

The geographic expansion of the Hillsong network reveals a preference for so called global cities. In the mission statement on the Hillsong website, senior pastor Brian Houston clearly reveals his vision for the global city: »Positioned in the heart of culture, in great diverse urban centers, I see buildings that struggle to contain the increase of all that God is doing; occupying land and places that are miraculous in provision and impossible to ignore. [...] I see like-spirited churches in cities of influence that exemplify faithfulness manifested in bricks and mortar.«¹⁴

Global cities – characterized by global cultural flows, economic influence and highly developed communication infrastructures¹⁵ – represent the world as a global village. They are the places where processes of globalization, enhanced by the rapid development of new media technologies, intensify ever-closer interconnection, foster increasing uniformity, and raise resistance against an intrusive global culture. Here we encounter nodes in transnational networks, the hubs in transnational flow of diverse groups of people like highly skilled labor, cultural elites, expats, migrants, and tourists. These structural and social conditions of urban life are formative for the diverse modes of urban religion encountered in global cities. The rise of global megachurch networks like Hillsong in a number of European cities and beyond are therefore not just typical of what is happening in a city context but the outcome of a dynamic engagement of religious traditions with the particular conditions of the city.¹⁶ It is not surprising that the transnational mobility of city dwellers fosters the rise of expressions of religion in the forms of religious networks and alliances beyond the boundaries of the nation state. It is in the context of global cities that processes of globalization

14 Mission statement Brian Houston 2014 (fn. 6).

15 Saskia SASSEN, *The Global City*, New York/London/Tokyo 2013.

16 Robert A. ORSI, Introduction: Crossing the City Line, in: ID. (ed.), *God of the City: Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington 1999, 1-78.

17 Robert SCHREITER, *New Catholicism: Theology Between the Local and the Global*, Maryknoll 1997, 26.

18 Robert SCHREITER, in: Craig OTT, *Globalization and contextualization: Reframing the Task of Contextualization in the Twenty-First century*, in: *Missiology* 43/1 (2015) 43-58, here 47.

19 Kate BOWLER/Wen REAGAN, *Bigger, Better, Louder. The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary*

Christian Worship, in: *Religion and American Culture* 24/2 (2014) 186-230.

20 *Ibid.*, 205.

21 *Ibid.*, 208.

22 Hillsong Church is member of the Australian Christian Churches, formerly known as the Assemblies of God. The name was changed in 2007. See <http://www.acc.org.au> (29-11-2015).

and mediatization at play in the transformation of religion in the western world are most visible today. Consequently, rise of transnational megachurch networks like Hillsong raise important questions about the role of contextualization. Following Schreiter, I believe that these global networks thrive because global cities are hybridized, deterritorialized, and hyperdifferentiated,¹⁷ meaning their dwellers identify themselves with multiple groups and participate in various communities at the same time and that there is multiple belonging.¹⁸ Therefore I would argue that Hillsong's preference for and success in global cities is not just a local expression of a global culture, but also a local expression of the shared contours of global city contexts around the world.

4 Hillsong megachurch network

Brian and Bobby Houston founded Hillsong (which began as the Hills Christian Life Centre) in the suburbs of Sydney in 1983. In the 1990s Hillsong became renown among the evangelical/Pentecostal churches around the world for their worship music. (Noticeable was the Hillsong album »Shout to the Lord« with worship leader Darlene Zschech released in 1996.) By the turn of the century Hillsong music was among the leading Christian producers of worship music in the English-speaking world. It was also the time that the Christian worship music industry transformed into a celebrity platform.¹⁹ Bowler and Reagan describe the popularity of worship leaders and their songs and the power of megachurches as »celebrity synergy« between pastors and worship leaders.²⁰ The shift in musical style and performance resulted in a liturgical transition, meaning the combination of renowned worship leaders and famous pastors became the necessary ingredient for attracting large audiences and church growth of prosperity megachurches.²¹

Since the late 1990s the Australian Hillsong megachurch expanded its network outside Australia. Local Hillsong churches are regarded as extensions of the Sydney megachurch as the Hillsong network is understood as »one house with many rooms«. The Hillsong megachurch network operates as one independent church although it is a member of the Australian Assemblies of God.²²

Due to the global success of Hillsong worship music and the global tours of Hillsong's bands Hillsong United and Hillsong Young and Free, Hillsong has become a popular brand for among evangelical/Pentecostal believers in many parts of the world. New churchplants therefore attract the attention of many young Christians as they are already familiar with Hillsong's music distributed through digital media and concert tours. Hillsong's church planting model is therefore based on the merger of Hillsong's worship music industry and multiplication through connect groups or home groups as the Dutch case illustrates.

In 2006, the band Hillsong United from Hillsong London was invited at the celebration of first centennial of Pentecostal churches in Amsterdam, the Netherlands. This concert boosted the popularity of Hillsong music among evangelicals and Pentecostals youngsters and gave publicity to the Hillsong church planting activities in Europe, and especially in London. A few years later a staff member from Hillsong London church started a »connect group« in Amsterdam as an extension of the Hillsong London church. The new appointed pastor from the London church, an Australian from Dutch descent, flew back and forth from London to Amsterdam for the weekend. Using social media and a publicity campaign through Facebook, the Hillsong connect group increased in number and Sunday church services started in a rented restaurant next to the Anne Frank house in 2010. In the beginning, through webcasting, part of the service was shared with the London church. The new church plant expanded

rapidly and gathered enough resources in volunteers, musicians, and money to start their own services. The pastor and his wife then moved to Amsterdam and a larger premise was found in an Amsterdam club. Today, the church attracts between 1500 to 2000 visitors on a regular Sunday, spread over three or four services. In 2016, the Amsterdam church initiated a second church plant in the city of Rotterdam also by first starting a connect group in Rotterdam.

5 The Hillsong Experience

All Hillsong church services are predictable and uniquely similar. As I have attended services in Stockholm, Copenhagen, London, Amsterdam, and New York City, at times it was hard to remember in what city I actually was. Through the design of the worship space, the use of media technology, the structure of the church services, the language, the soundscape, and the performance on stage, Hillsong is able to create a highly standardized church experience which evokes the experience of a pop concert.

The worship spaces of Hillsong churches around the world are found at key locations at the centre of global cities. The rented clubs and theatres advertise that church is entertaining, exciting, accessible, and fun. It signals how Hillsong relates to the urban context: it seeks the heart of the cities, the places where people gather and meet each other.

The liturgy of Hillsong is highly scripted and standardized. A typical Hillsong service begins with four songs, followed by a word of welcome, another song, the offering, »commercial break« or announcements for upcoming Hillsong events, another song, sermon, altar call, and song of closure. Globally shared inspirational videos, identical lighting schemes, and bodily performance on stage leave little room for experiment or improvisation on the part of the various Hillsong churches.

Key attraction for visitors is the Hillsong band and the music. Through the use of media technology and by restricting the music repertoire to Hillsong worship songs, Hillsong standardizes its music and creates a global recognizable sound similar to the sound defined by the annually released studio recording of the Hillsong bands. Sydney supplies studio-recorded tracks that are mixed with the live performance of the live worship band in each local Hillsong church. The production of the »Hillsong sound« demonstrates the importance of media technology in creating a global aesthetics functioning as a means to render new modes of binding and creating commitment.

The performance style of Hillsong pastors is another striking similarity found across the Hillsong churches. The young pastors, who are often trained at Hillsong College in Australia, foster a young and hip style of dress and body image. Generally the young Hillsong pastors are dressed according to the latest hipster style, with a preference for skinny ripped jeans, black leather jackets, and most likely tattoos. Similar to celebrities, Hillsong pastors use social media to present and promote themselves being »cool and hip«, crossing boundaries between celebrity culture and being a pastor, as pastor Carl Lenz from Hillsong NYC demonstrates. His popularity of being an inspirational speaker and pastor has increased since it is known that he is a personal friend of Justin Bieber and other celebrities.

With informal and entertaining presentations, Hillsong pastors bring a positive and encouraging Gospel message. The thematic sermons address the struggles of everyday life

23 Richard FLORIDA, *The Rise of the Creative Class Revisited*, New York 2011.

24 At Hillsong there are volunteer jobs available for everyone, but not everyone can do all volunteer jobs. For jobs with more responsibilities,

beliefs and lifestyle matter. Here the boundaries of being an inclusive church are encountered.

like jobs, money, relationships, and psychological issues like how to deal with disappointments and fear. The overall messages can be summarized in the slogan »Yes you can – with God«. The recurring practice of the altar call underscores Hillsong's revivalist roots and stresses that new beginnings are always possible.

6 Inside Hillsong Church: Multiple Audiences

One of the striking features of the Hillsong churches in Europe and the USA is that they are attracting a young and multi-ethnic audience. Based on my ethnographic research, several groups can be distinguished. The most active participants, expressed through their commitment in volunteering at the church, are young evangelical millennials. This group consists of Dutch youth (predominant white) raised various churches from mainline Protestant to Evangelical and Pentecostal church backgrounds. They resemble what Richard Florida calls the »creative class« that tend to concentrate in global cities.²³ They are the well-educated millennials, geographically mobile and predominantly working in the creative sector like the fashion industry (NYC) and the media industry (Amsterdam). Many of them are self-employed though not always by choice. They are the generation that, in spite of college degrees, is confronted with the new economy including the flexible labor market that does not offer stable jobs or long-term contracts. A second highly active and committed group of young people is those with a migrant background and originates from migrant churches to which I will turn later. Thirdly, Hillsong attracts international students who stay temporarily in the city. Their involvement varies but can be highly committed due to the easy way Hillsong connects to newcomers. The fourth group encountered consists of older »disappointed« evangelicals. They have been part of other churches but are looking for a place where their faith can be renewed and revival is taking place. The last two groups consist of Christian tourists and visiting youth groups. As Hillsong churches are located in favorable locations for city trips and Hillsong music is a popular Christian brand, Christian tourists like to add a visit to Hillsong to their »to do« list. Furthermore, as Hillsong holds church services throughout the day, youth pastors from other churches in the area like to bring their youth to Hillsong on Sunday afternoons.

The presence of multiple audiences demonstrates that Hillsong church services are appropriated in different ways. While the core groups relate to Hillsong as local church, for the latter two groups, Hillsong offers a Christian event and a free Christian concert. In terms of commitment and modes of belonging, a large number of the visitors are only temporarily involved; some drop by only once (tourists), others a few months (international students), while other highly mobile attendees visit certain months of the year.

An important benefit of the standardized liturgy and production of the Hillsong church is that it lowers the threshold for mobilizing visitors to participate as volunteers within the church. Participation is encouraged to the point that everyone can volunteer, in spite of ones beliefs.²⁴ One of the key values of Hillsong is to be an accepting and inviting church, making Hillsong excellent at establishing relationships with newcomers. Interested visitors who sign up for more information with their email address are invited for extensive networks of connect groups, social events, midweek bible study gatherings, etc. The church facilitates easy access to an extensive social network that enables people to find friends, jobs, housing, etc. Particularly for newcomers to the city and those who stay only temporarily in the city, this aspect is most valuable.

The question is why Hillsong, different from most other new churches, is able to attract a multiethnic audience. In conversations with migrant youth, I recurrently heard life stories of being raised in an ethnic migrant church of their parents. Yet it is because of the ethnic identity

of their former church that they have moved to Hillsong. They talk about the strict rules, the traditional practices, and the denied access to influence and participation because of their age. As I was told many times: »at Hillsong I can really be myself, here I feel appreciated and accepted«. These well-educated young people have outgrown their cultural background and experience ethnic boundaries as a hindrance for their aspiration for upward mobility. Alternatively, Hillsong offers a mode of cosmopolitan identification, based on inclusive religious discourse and shared economic aspirations; in other words, a socio-religious identity and lifestyle beyond ethnicity.

Hillsong presents itself predominantly as a »global« church. This is expressed in the visual rhetoric observed on the Hillsong website and in the videos shown during the services. By presenting a universal cityscape with fast moving and alternating iconic images of Hillsong's other locations, the world seems to blend into one global city as a place of opportunities, excitement, leisure, with at its center, the Hillsong church.

Hillsong's worship music with its emotional appeal and its aesthetics are most important in creating an inclusive cosmopolitan community. It demonstrates the impact of the global flow and circulation of worship music and the critical role of media through which religions are globalized.²⁵ Rather than formal ties of membership, worship music creates modes of binding across local and national boundaries and operates as an important identity marker.²⁶

The banners »Welcome Home« at the entrance of the church and on the walls inside the worship space underscores Hillsong's intention to be an inviting community and to offer a place to belong. With the church's core metaphors of »Family« and a place called »Home«, Hillsong presents itself as an intimate, welcoming, open, and inclusive space where diversity is celebrated yet ethnic differences are neutralized. Also on stage, the ideal global village is evoked as the worship team – band and lead singers – represent Caucasians, Blacks, Asians, and other ethnic groups of color. Hillsong seems to consciously stage ethnic diversity to make sure that the diverse audience feels included.

However, when it comes to leadership positions and processes of decision-making, a different politics is observed. Here Australian pastors and »white« American and European volunteers dominate leadership teams.²⁷ The unspoken and unquestioned power difference and racial hierarchy within the global church network organization masks the limits of this expression of cosmopolitanism. Paradoxically, several interviewees with a migrant background, while having a job and career, expressed their future dream to have a paid position at Hillsong. In order to pursue their dream to be on staff at Hillsong, they are highly committed as a volunteer. But the only way to reach that goal is to be asked by the leadership of the church. They invest their time in many hours of volunteer work in the hope to gain a leadership position and eventually one of the few paid positions. In practice, I heard several conflicting stories of those who felt pressured to invest more time in the church but because of their studies and jobs were not able to do so. Hillsong's effort of creating

25 Thomas J. CSORDAS, *Modalities of Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkely 2009, 6.

26 Miranda KLAVER, *Worship Music as Aesthetic Domain of Meaning and Bonding: the Glocal Context of a Dutch Pentecostal Church*, in: Amos YONG/Monique INGALLS (eds.), *The Spirit of Praise: Music and Worship in Pentecostal-Charismatic Christianity*, University Park 2015, 97-113, here 111.

27 Hillsong's gender politics displays an open pulpit for women. Hillsong promotes empowerment of women through their women's ministry called Sisterhood but within the boundaries of complementarianism. Women in leadership positions are always under the authority of men.

28 An exception is pastor Carl Lenz who has explicitly addressed the issue of race in the NYC church by publically supporting the black lives matter

movement, see for example https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/10/06/why-this-white-pastor-is-not-saying-all-lives-matter/?utm_term=.341c92c7f948 (2-4-2018).

29 Personal conversation with the pastor of Hillsong Amsterdam.

30 BOWLER/REAGAN, *Bigger, Better, Louder* (fn.19), 211.

an inclusive space of community and identity formation beyond categories of ethnicity and race supports migrant youth's resistance to be recognized by their ethnic identity and their aspirations for social mobility. But at the same time, because cultural differences are downplayed, uneven power relations and unequal social positioning are hardly addressed within the church.²⁸

This demonstrates how Hillsong's attempt to stress a global identity and a form of Christian inclusive cosmopolitanism is at odds with diversity within the family of God. Furthermore, it hinders critical reflection on differences in power, forms of exclusion based on race, color, gender; in society as well within the church.

Stressing Hillsong's global identity as an inclusive term creates new boundaries as the Hillsong case in Amsterdam demonstrates. When Hillsong church in Amsterdam got started, Hillsong sought no contact with existing churches in the city. Recent established church plants were confronted with a number of their young people moving to Hillsong. According to the Amsterdam Hillsong pastor, his first goal was to build to church and demonstrate to help other churches »how to do church«. ²⁹ From his perspective, Hillsong offers a hopeful concept of what the church in the 21st century should look like. Consequently, Hillsongs global outlook on the world leads to drawing new boundaries by excluding those churches who do not share their vision and their way of »doing church«.

7 Conclusion

The Hillsong megachurch network displays a globalized, mediatized expression of neo-pentecostal Christianity, which is the outcome of the dynamic engagement with the globalized context of cities. At Hillsong, one encounters a mode of performative prosperity gospel. The selection of iconic theatrical spaces cultivates a spiritual imagination of entertainment, excitement, fun, pleasure, leisure, and living the good life. The high quality of the production of the church services supports the narrative of success, the gospel of abundance, and reinforces the overall optimistic message of possibilities and empowerment. It is the God who identifies himself with youth and beauty, who wants believers to prosper, to be blessed, and be successful. In transnational church networks like Hillsong, Christian faith is connected to everyday life and empowers young peoples to pursue their dreams for the future. In the words of Bowler and Reagan, churches like Hillsong offer «... a sensory experience where beauty, celebrity, and marketing are fused into a soundtrack for the blessed». ³⁰

In spite of the conversionist rhetoric, most attendees of Hillsong church already have a church background yet they do experience a renewal of their faith. Based on extensive qualitative research, the number of new converts both in Hillsong Amsterdam as well in Hillsong NYC is very low. The results of the evangelistic efforts of Hillsong consists in part of offering a welcoming place for young Christians who without a contemporary church like Hillsong, might loose the connection with a Christian community. For ambitious migrant youth with a Christian background, Hillsong is a welcoming alternative for integration in the surrounding society as they experience the ethnic migrant churches or their parents as a hindrance for their aspirations in life. Hillsong, offering an inviting and welcoming community, can be a blessing for those Christians who stay in the city for a limited time. The rise of megachurch networks like Hillsong in global cities demonstrates the impact of globalizing processes today, changing boundaries of territory by boundaries of difference and reveal how people find belonging in networks of interaction, in which social relationships and patterns of belief become increasingly global and interconnected. ♦

Römisch-katholische Missionsbewegungen

von Michael Sievernich SJ

Zusammenfassung

Der Beitrag über das komplexe System der römisch-katholischen Missionsbewegungen in der Gegenwart strukturiert zunächst die theologischen Grundlagen und periodisiert fünf historische Epochen der Mission. Auf diesem Hintergrund skizziert er das weite Feld und unterscheidet drei gegenwärtige Haupttypen: den kirchlich-institutionellen Typus, der aus Orden und Kongregationen hervorgegangen ist; den sozial-kommunitären Typus, der einen gemeinschaftlichen laikalen Stil entfaltet; den spirituell-charismatischen Typus, die katholische Variante des charismatischen Christentums, die auf spirituelle Erfahrung, Emotion und Musik setzt. Diese pluriforme Vitalität bedarf der Unterscheidung der Geister.

Schlüsselbegriffe

- Weltkirchliche Bewegungen
- Ekklesiologie und Mission
- Missionsepochen
- Religiöse, laikale und charismatische Stile
- Zweites Vatikanum
- Papst Franziskus

Abstract

The article on the complex system of current Roman-Catholic missionary movements first structures the theological foundations and divides five historical epochs of missionary activity into periods. Against this backdrop it sketches the broad field and differentiates among three main types found today: the ecclesial-institutional type which has arisen from religious orders and congregations; the social-communitarian type which displays a communal lay style; the spiritual-charismatic type, the Catholic version of charismatic Christianity that relies on spiritual experience, emotion and music. This pluriform vitality requires the discernment of spirits.

Keywords

- world church movements
- ecclesiology and missionary activity
- epochs of missionary activity
- religious-order, lay and charismatic styles
- Second Vatican Council
- Pope Francis

Sumario

El artículo sobre el complejo sistema de movimientos misioneros en la Iglesia católica del presente estructura primero los fundamentos teológicos y periodiza después cinco épocas históricas de la misión. Desde este punto de vista esboza el amplio campo y distingue tres tipos principales hoy en día: el tipo eclesial-institucional, que proviene de las órdenes y congregaciones misioneras; el tipo social-comunitario, que desarrolla un estilo laical y comunitario; el tipo espiritual-charismático, la versión católica del cristianismo carismático, que parte de la experiencia espiritual, la emoción y la música. Esta vitalidad pluriforme necesita la distinción de los espíritus.

Palabras clave

- movimientos de la Iglesia Universal
- eclesiología y misión
- épocas de la misión
- estilos religiosos, laicales y carismáticos
- Concilio Vaticano II
- Papa Francisco

Wer vor der Aufgabe steht, die Dynamik römisch-katholischer Missionsbewegungen in der Gegenwart darzustellen und zu verstehen, muss sich zunächst dieses komplexe Phänomen der katholischen Weltkirche vor Augen führen und ihre innere Kohärenz und Struktur erfassen. Daher ist zunächst ein Blick auf das theologische Ganze zu werfen und die Vielfalt der (transnationalen) missionarischen Bewegungen in der Geschichte und Gegenwart in Erinnerung zu rufen, um dann eine Typologie zu entwerfen, welche jeweilige Eigenheit und umfassende Vielfalt zu unterscheiden vermag. Die Geschichte des Christentums kann als umfassendes Narrativ einer Bewegung zur Mission verstanden werden, das von der religiösen Globalisierung erzählt und verdeutlicht, dass die Kirche nicht zufällig oder nur in bestimmten Epochen religiöse Virtuosen hervorbringt, sondern mit einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils im Missionsdekret festhält: »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.« (*Ad gentes* 2).

1 Theologische Grundlagen

Derzeit zählt die katholische Weltkirche fast 1,3 Milliarden Katholiken (2016), was etwa 18 Prozent der Weltbevölkerung entspricht. Sie ist in allen Kulturen der Welt verwurzelt, ob als Mehrheiten wie in einigen Ländern Europas, Lateinamerikas oder Asiens (Philippinen) oder als Minderheiten wie in vielen anderen Ländern. Die Verteilung auf die Kontinente ist allerdings ungleich: In den beiden Amerikas leben etwa die Hälfte aller Katholiken, so dass dort ein quantitatives Schwergewicht auszumachen ist. In Europa sind fast 25 Prozent aller Katholiken zu Hause (mit abnehmender Tendenz), während sich das restliche Viertel auf die beiden Großkontinente Asien und Afrika verteilt, dort allerdings mit stark zunehmendem Wachstum des Katholikenanteils.¹

Hierbei handelt es sich nicht um amorphe Massen, sondern um klar strukturierte Sozialformen, und zwar um vier iterative Formen, die seit biblischen Zeiten »ekklēsia« genannt werden. Daher versteht sich die katholische Kirche als Gemeinschaft von Kirchen, die sich ihrerseits in kleine und kleinste Gemeinschaften unterteilen, aber miteinander verbunden bleiben.²

- ◆ Auf der oberen Ebene ist als Grundgestalt die Weltkirche angesiedelt, die sich durch ihre Universalität (Katholizität) und Einheit auszeichnet und durch den Bischof von Rom als Inhaber des Petrusamtes (Papst) und das Bischofskollegium repräsentiert wird.
- ◆ Auf der mittleren Ebene sind die Teil- oder Ortskirchen zu finden, die institutionell durch die Diözesen (derzeit etwa 2.800) und ihre bischöfliche Leitung dargestellt werden.
- ◆ Auf der nächst unteren Ebene sind die lokalen Pfarreien oder Gemeinden angesiedelt, die von einem Pfarrer geleitet werden und wie die Diözesen ein klar umgrenztes Territorium umfassen; dazu kommen Personalgemeinden (z. B. Studentengemeinde).
- ◆ Auf der untersten, vierten Ebene schließlich sind ohne territoriale Zuordnung zahlreiche kleinere Gruppierungen und Bewegungen zu finden. Genau hier tummeln sich kleine Christliche Gemeinschaften, Basisgemeinschaften, personale und familiale Gruppen, Bewegungen aller Art, die missionalen, sozialen oder anderen Aufgaben nachgehen.

¹ Vgl. Bryan T. FROEHLE/Mary L. GAUTIER, *Global Catholicism. Portrait of the World Church*, Maryknoll NY 2003.

² Vgl. Siegfried WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz/Wien 1992, 295–365.

Diese vier iterative Typen finden sich biblisch im ekklesia-Begriff:

- ♦ Ekklesia als Gesamtkirche; im Kolosserhymnus unter der Metapher des »Leibes« (Kol 1,18);
- ♦ Ekklesia als Ortskirche; zum Beispiel die »ekklesia in Korinth« (1 Kor 1,2);
- ♦ Ekklesia als etablierte kleine paulinische »Hausgemeinde« vor Ort (Röm 16,5);
- ♦ Ekklesia als Ort vielfältiger gemeinschaftlicher Praxis von der Kommunkation über pastorale Dienste, Verkündigung, Lobpreis und Gebet (vgl. Apg 12,5).

Hier wird ersichtlich, dass in der katholischen Kirche alle Bewegungen, ob in Geschichte oder Gegenwart, aus ekklesiologischen Gründen untereinander in Einheit stehen, mit kleinen Gemeinschaften, mit den Pfarrgemeinden, mit den bischöflichen Ortskirchen und mit der Gesamtkirche. In diesem Gesamtgefüge organisatorischer und theologischer Art spiegelt sich die Gemeinschaft der Gläubigen, die *Communio* des »Volkes Gottes«, das im trinitarischen Glauben gemeinsam unterwegs ist. »Alle über den Erdbereich hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geist in Gemeinschaft.« (*Lumen gentium* Nr. 13). Auch mit den ökumenisch verbundenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen sie in Verbindung. Das erwähnte Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes*) ist eng verknüpft mit den Erklärungen des Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*). Dazu treten die nachkonziliaren Dokumente zur Mission und ihren Bewegungen: Paul VI., *Evangelii nuntiandi* (1975); Johannes Paul II., *Redemptoris missio* (1990) und Papst Franziskus, *Evangelii gaudium* (2013). Die deutsche Bischofskonferenz trug mit ihrem Dokument *Allen Völkern sein Heil* (2004) zur zeitgenössischen Missionsbewegung bei.

Da missionarische Bewegung und Bewegungen unabdingbar zur Kirchenstruktur gehören, ist nicht verwunderlich, dass alle Mitglieder der katholischen Kirche, vom Papst und dem Bischofskollegium über die Ordensleute, die Katechisten und Laien, rechtlich verpflichtet sind, zur Missionsarbeit beizutragen, wie das kanonische Recht festhält (can. 781-792 CIC 1983). Doch über die allgemeine Verpflichtung hinaus hält die spezifische Missionstätigkeit fest: »Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so dass diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden.« (can. 787 § 1 CIC 1983). Über Zeugnis und Dialog hinaus umfasst die missionarische Aufgabe auch die Spiritualität in all ihren Facetten sowie den karitativen Auftrag, der die vorrangige Option für die Armen umfasst, von der unmittelbaren Hilfe bis in die Bereiche der Sorge um Bildung und Gesundheit.

2 Historische Erinnerung

Missionarische Bewegungen sind in der katholischen Kirche keine Erfindung der Gegenwart, da der missionarische Impetus alle Epochen prägte, freilich je nach Ort und Zeit in unterschiedliche Gestalten. Um die Ursprünge zu verstehen und die Gegenwart zu gestalten, ist es unabdingbar, die historische Breite und Tiefe in ihrer Vielfalt in Erinnerung zu behalten, nicht als bloß als historische Reminiszenz, sondern als lebendiges Zeugnis des Glaubens durch die Zeiten hindurch.³

Welche missionarischen Bewegungen waren im Lauf der Zeit von nachhaltiger Bedeutung? Eine knappe Antwort auf diese Frage folgt der Periodisierung der Mission in fünf große Epochen der Verbreitung des Christentums. Dafür bediente man sich

verschiedener Bezeichnungen, vom biblischen Leitbegriff der »Evangelisierung«, der erst in der Neuzeit und später während des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederentdeckt wurde, nachdem Bezeichnungen wie »Verkündigung des Evangeliums« (promulgatio Evangelii), »Verbreitung des Glaubens« (propagatio fidei), »Bekehrung der Ungläubigen« (conversio infidelium) oder »Missionen« (missiones) üblich waren und letztere auch ökumenisch üblich war.

1 Spätantike: In der ersten Epoche, welche zeitlich die späte Antike und räumlich das Römische Reich umfasst, ist an erster Stelle die von Jesus ausgelöste missionarische Bewegung der Apostel zu nennen, die den apokryphen Apostelakten nach in die damalige Welt entsandt wurde, wie denn auch Paulus, der sich »Apostel der Völker« (Röm 11,13) nannte, mit seinen Mitarbeitern in Europa wirkte und inkultiurierte Reden in multireligiösen Kontexten hielt. Doch blieben die Bewegungen nicht auf diese professionellen Missionare beschränkt, vielmehr entstanden in der starken christlichen Bewegung Gruppierungen, die durch »kapillare« Verbreitung im Umfeld des antiken Hauses sowie durch mobile Berufe (Kaufleute, Beamte, Soldaten, freie Lehrer, Unfreie) den Glauben bis in alle Winkel des Römischen Reiches trugen. Nicht zuletzt brachten auf der praktischen Ebene die ägyptischen Mönche und die monastischen Virtuosen Benedikts das Christentum in Bewegung, während auf der reflexiven Ebene die griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller, allen voran die Kirchenväter, sich gesandt sahen, die spätantike Kultur christlich zu prägen und die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Religionen aufzunehmen, vom Pantheon der römischen Staatsreligion bis zu den Mysterienkulten. Zweifellos sind die patristischen Schriften entscheidende Medien der Zeit im Osten und im Westen.

2 Mittelalter: Die zweite Epoche der christlichen Mission umfasst nicht weniger als den Zeitraum eines Jahrtausends, in dem die Christianisierung Europas stattfand, an deren Ende nicht nur die romanisierten, sondern auch alle anderen Länder, ob Germanen oder Slawen, auf unterschiedliche Weisen den Glauben annahmen. Zu den wichtigen Missionaren in dieser *longue durée* zählen sicher angelsächsische monastische Mönchsbewegungen, die von der westlichen Peripherie her ihre zunächst asketische Heimatlosigkeit praktizierten, dann zunehmend missionarische »peregrinationes« auf das Festland unternahmen, Winfried Bonifatius († 754) ist nur einer der berühmten Namen. Protagonisten der Slawenmission in Osteuropa waren außer den bayerischen Missionaren die von Ostrom entsandten Brüder Kyrill und Method in Großmähren, die das Christentum sprachlich und kulturell verwurzelten. Im Hochmittelalter vollbrachte die Reformbewegung der Zisterzienser durch ihre Klöster erhebliche Kultur- und Missionsleistungen. Weniger rühmlich war der Abschluss der Christianisierung Europas durch den *Deutschen Orden* im Osten. Das Mittelalter kannte zwei große Missionsbewegungen: die des Westens in ganz Europa⁴ und die der assyrischen Kirche des Ostens (Bagdad) in Asien. Waren die ersten fünfhundert Jahre der mittelalterlichen Epoche von den monastischen (Reform-) Bewegungen getragen, kamen mit den Mendikanten der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert neue Ordensbewegungen auf, die missionarisch ins muslimische Nordafrika und nach Asien aufbrachen; 1307 gibt es den ersten Erzbischof von Khanbalik (Peking).

3 Frühe Neuzeit: Mit dem Beginn der Neuzeit, dem Zeitalter der Entdeckungen und Eroberungen in Amerika und Asien, beginnt auch eine neue, die dritte Epoche der Mission unter dem Patronat der spanischen und portugiesischen Krone. Missionarische

³ Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

⁴ Vgl. Lutz VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

Hauptakteure waren vor allem die Mendikantenorden und die später von Ignatius von Loyola neu gegründeten Gesellschaft Jesu (1540). Diese missionarischen Ordensbewegungen erhielten beste humanistische Ausbildung, und kirchliche Reformideale befähigten sie, in der Neuen Welt Menschenrechte (Bartolomé de Las Casas) und Völkerrecht (Francisco de Vitoria) zu formulieren. Durch linguistische Bemühungen und praktische Missionsprojekte sorgten sie in Amerika für die kulturelle und sprachliche Übersetzung des Christentums, während in Asien, besonders in Japan und China, interkulturelle Lernprozesse wie die »Akkomodation« und Wissensaustausch glänzten (z. B. Matteo Ricci). Ergänzt wurde die Tätigkeit durch die 1622 gegründete römische Kongregation »de propaganda fide« und neue Missionsgesellschaften. Im 18. Jahrhundert erwachte auch in den protestantischen Erweckungsbewegungen (Pietismus Halle, Herrnhuter) endlich das Missionsbewusstsein.

4 Die vierte Epoche fällt in das kolonial geprägte 19. Jahrhundert und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, in dem in Europa zahlreiche missionarische Bewegungen entstanden. Sie widmeten sich vor allem der Mission Afrikas, das unter die europäischen Kolonialmächte, vor allem England und Frankreich, aufgeteilt wurde. Hier entstanden weltweit konfessionelle Parallelaktionen im kolonialen Kontext. Auf der einen Seite waren es die neuen katholischen Orden, Kongregationen und Missionsgesellschaften, unterstützt von rührigen Missionsvereinen, auch sie missionarische Bewegungen zu Hause. Auf der anderen Seite entstanden die sehr aktiven protestantischen Missionsgesellschaften wie die Basler, die Berliner, die Rheinische oder die Norddeutsche Missionsgesellschaft. Ähnliche Gesellschaften entstanden auch in England, Frankreich, Skandinavien und in den USA, die sich weiter ausbreiteten. Protestantische wie katholische Bewegungen standen freilich in starker Konkurrenzsituation zueinander, die sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abschwächte, bis sie langsam auf eine ökumenische versöhnte Verschiedenheit zuzugingen.⁵

5 Mit der Dekolonisierung in der Mitte des 20. Jahrhunderts und dem Reformprogramm des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt die fünfte Epoche der Globalisierung des Christentums, dessen Dynamik zu einer Diversifizierung und Kräfteverlagerung von einer West- zu einer internationalen Weltkirche führt.⁶ Während der Norden mit einer »entgleisenden Säkularisierung« (Jürgen Habermas) zu kämpfen hat, gewinnen die Kirchen des Südens an Stärke und Gestaltungskraft. Typisch für die katholische Kirche ist die Pluralisierung missionarischer Bewegungen, was Akteure, Institutionen und Medien betrifft, aber auch ein theologischer Aufbruch. Dazu schlägt der aus Vietnam stammende amerikanische Theologe Peter C. Phan von der Georgetown University (Washington D. C.) vor, das klassische Paradigma der *missio ad gentes* mit ihren Zielen Bekehrung und Taufe durch zwei Präpositionen zu ergänzen, nämlich eine *missio inter gentes* als wechselseitige Evangelisierung und eine *missio cum gentibus*, bei der die Herrschaft Gottes das gemeinsame Ziel bildet.⁷

5 Vgl. John BAUR, Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem schwarzen Kontinent, Fribourg 2006.

6 Vgl. Stephen B. BEVANS (ed.), A Century of Catholic Mission. Roman Catholic Missiology 1910 to the Present, Eugene OR 2013.

7 Vgl. Peter C. Phan, Bekehrung als Ziel der christlichen Sendung in Asien, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (ThEW 9), Freiburg 2015, 359–368.

8 Vgl. Claude PRUDHOMME/Jean François ZORN, Krisen und Wandlungen im christlichen Missionsverständnis, Krisen und Erneuerung (1958–2000), Freiburg 2002, 321–346.

9 Vgl. Michael HOCHSCHILD (Hg.), Die Zukunft geistlicher Bewegungen. Wie bleiben Bewegungen beweglich? Wien/Zürich 2016.

10 Vgl. Michael SIEVERNICH, Nuevas comunidades cristianas. Hacia una pastoral más allá del territorio, in: José DE JESÚS LEGORRETA (coord.), Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio, México D.F. 2015, 15–45.

3 Haupttypen missionarischer Bewegungen in der Gegenwart

Wenn die Weltkirche im Singular in Bewegung gerät wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil in den frühen 1960er Jahren und wenn Bewegungen im Plural in der Kirche in Bewegung geraten wie beim charismatischen Aufbruch, dann stehen im katholischen Raum beide Bewegungen in wechselseitiger Beziehung. Denn Bewegung in der Kirche bringt Bewegungen hervor, wie umgekehrt Bewegungen auch Kirche in Bewegung bringen, bisweilen auch im Modus des Konflikts oder des Aushandelns.

Diese dialektische Beziehung zwischen Bewegung und Bewegungen trat vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf, als die klassischen Sozialformen der Mission in die Krise gerieten und die meisten europäischen und nordamerikanischen Orden und Kongregationen als bisherige Träger missionarischen Wirkens einen auffälligen Rückgang an Missionarinnen und Missionaren zu verzeichnen hatten, besonders in bislang missionsaffinen Ländern wie Frankreich, Spanien oder den Niederlanden. Die Gründe hierfür sind vielfältiger Natur, wie etwa der mächtige Schub der Dekolonisierung und Säkularisierung, die bis zu Forderungen nach »Demissionierung« führten.⁸

Doch gleichzeitig kam es zu einer Neuorientierung und einem Neuaufbruch durch das Zweite Vatikanische Konzil, das den Bewegungen einen neuen Schub verlieh, und zwar einerseits den missionarischen und spirituellen Erneuerungsbewegungen in Europa,⁹ vor allem in der südeuropäischen Romania, und andererseits den zahlreichen neugegründeten einheimischen Bewegungen und Gemeinschaften in anderen Kontinenten, vor allem in Afrika und Asien.¹⁰ Im 20. Jahrhundert dürfte ein weiteres Moment für den missionarischen Wandel von Bedeutung sein: der faktische und programmatische Einbruch des Atheismus und seine Überwindung sowie die Beeinträchtigung der Religionsfreiheit und die zunehmende Verfolgung der Christen bis hin zu den Märtyrern des 20. und des 21. Jahrhunderts.

Auf diesem Hintergrund sei nun eine Typologie entworfen, die drei neuere Haupttypen von Bewegungen und Gemeinschaften unterscheidet, ohne weitere Subtypen in Abrede zu stellen. Der erste Haupttypus ist institutionenorientiert, weil er älteren oder jüngeren Ordens-traditionen folgt, aber sein Charisma durch Inkulturation und Indigenisierung der Akteure in neuer Gestalt entwickelt und so Kontinuität und Innovation miteinander verbindet.

3.1 Kirchlich-institutioneller Haupttypus

Dieser institutionelle Haupttypus umfasst Ordensleute: »Institute geweihten Lebens«, (can. 573 CIC), mit gemeinsamem Leben und drei evangelischen Räten, sowie »Gesellschaften apostolischen Lebens« (c. 731 CIC), die ein gemeinschaftliches Leben führen, aber ohne Gelübde ihre Ziele verfolgen. Sie treten in jeweils zahlreichen Varianten auf und bilden Orden/Kongregationen und Missionsgesellschaften in zahlreichen Ländern und Kulturen. Sie sind international aufgestellt. Nicht selten knüpften sie an neue Bewegungen an oder haben Metamorphosen vollzogen, die zu missionarische Neugründungen führten. Wie sich solche Wandlungen vollziehen, sei exemplarisch aufgezeigt.

Ein erstes Beispiel ist die älteste, noch immer bestehende monastische Bewegung des Benedikt von Nursia (480-547) aus der Spätantike; die Benediktiner können auf bald 1500 Jahre zurückblicken, sind aber noch immer missionarisch bewegt. Im missionsbewegten 19. Jahrhundert entstanden die deutschen Missionsbenediktiner, die heute in Deutschland über sechs Abteien verfügen, darunter die Erzabtei St. Ottilien. 1884 entstanden durch Initiative von Andreas Amrhein die ersten Missionsklöster im kolonialen Deutsch-Ost-

afrika (Dar es Salaam) und in Peramiho (Tansania), wo nach der Ausweisung der deutschen Benediktiner im Ersten Weltkrieg bald wieder monastisches Leben blühte und die Missionstätigkeit sich am Ort und nach Kenia ausbreitete. Heute sind die missionarischen Mönche weitgehend Afrikaner, und das monastische Stundengebet wird heute auf Swaheli gebetet. Über Afrika hinaus entstanden auch Abteien und Priorate in Nord- und Süd-Korea, wo auch die ersten Märtyrer starben. Heute zählt die Kongregation der Missionsbenediktiner weltweit 56 Klöster, mit Schwerpunkten in Afrika und Korea, aber auch in Kolumbien, Kuba, China und Kasachstan. Waren in Gründungszeiten alle Mönche zunächst Europäer, wurden seit den 1950er Jahren auch Afrikaner als Novizen angenommen, und heute sind die Mönche in aller Regel einheimisch. Eines der größten Klöster Afrikas, die heutige Abtei Hanga mit 140 Mönchen hat seit ihrer Errichtung auch afrikanische Äbte. Evangelisierung und Seelsorge, Bildung und Gesundheit, Werkstätten und Landwirtschaft, Verlag und Druckerei sind typische Tätigkeitsfelder. Ein klassischer europäischer Missionsorden wie die Missionsbenediktiner wandelt sich zu missionarischen Bewegungen Afrikas und anderer Länder.

Weitere Beispiele des kirchlich-institutionellen Haupttyps finden sich in großer Zahl unter den Frauenkongregationen. Das weibliche Gesicht ist in der katholischen Mission erst im 19. Jahrhundert sichtbar geworden, nachdem es im spirituellen und diakonischen Bereich schon sehr lange sichtbar war und noch immer ist. Dafür steht das Beispiel einer Missionsgesellschaft mit einem männlichen und einem weiblichen Zweig; sie wurden wegen ihres Gewandes »Weiße Väter« (*Missionnaires d'Afrique*) bzw. »Weiße Schwestern« (*Soeurs missionnaires de Notre Dame d'Afrique*) oder »Missionsschwestern unserer Liebe Frau von Afrika« genannt. Es handelt sich um eine französische Gründung des späteren Kardinals und Erzbischofs von Algier, Charles Martial Lavigerie (1825-1892), der 1868 eine Missionsgesellschaft gründete und *avant la lettre* die Inkulturation und einen einheimischen Klerus forderte und förderte. Zunächst haben die Weißen Schwestern im Stil der Kolonialzeit gewirkt, doch zu Beginn des 20. Jahrhunderts begannen sie damit, afrikanische weibliche Kongregationen heranzubilden. Das war 1917, und im westafrikanischen Ouagadougou (Burkina Faso) entstand 1930 die erste afrikanische Gemeinschaft von *Les Soeurs de l'Immaculée Conception* (SIC), die freilich lange Autonomie, Gleichberechtigung und Ausbildung erkämpfen musste. Dies gelang in der Konzilszeit mit Rückwirkungen auf die Afrikanisierung der ursprünglichen Kongregation und die ersten Schritte zur Transnationalisierung. Sie hält bis heute an durch Netzwerke, internationale Engagements und Entwicklungsexpertise. Der Prozess zeigt, wie afrikanische Ordensfrauen als missionarische Bewegung agieren und durch Eigenständigkeit, Bildung und Bindung an Rom (durch päpstliches Recht) auch die Kirche ihrer Heimat bewegen.¹¹

In der katholischen Kirche Afrikas gibt es zahlreiche Ordensinstitute ähnlicher Art, ob von Frauen oder Männern. Solche Bewegungen sind zum Beispiel: Die *Sisters of our Lady of Kilimanjaro*, Moshi Tanzania, die 1931 gegründet wurden, seit 1973 eine einheimische Leitung haben und inzwischen transnational aufgestellt sind. Die *Apostles of Jesus Missionaries*, Nairobi Kenya, die 1968 von zwei Combonimissionaren begründet wurden und international in afrikanischen Ländern und in den USA in Landwirtschaft, Schulen,

¹¹ Vgl. Katrin LANGEWIESCHE, Aus Töchtern werden Schwestern. Afrikanische katholische Ordensfrauen in kolonialen und postkolonialen Zeiten, in: Rebekka HABERMAS/Richard HÖLZL (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar 2014, 297-326.

¹² Vgl. Klaus VELLGUTH, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der kleinen christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg/Br. 2005.

Sorge um behinderte Kinder und HIV-Waisen tätig sind. *Missionary Congregation of the Evangelizing Sisters of Mary*, gegründet 1975 von Comboni-Missionaren in Uganda, heute mit 52 Kommunitäten eine transnationale Bewegung.

Natürlich gibt es über Afrika hinaus weitere missionarische Bewegungen kirchlich-institutioneller Gründungen jenseits der genannten Orden. Ein typisches Beispiel dafür sind die Maryknoll-Missionare, die 1911 von Diözesanpriestern in New York als *Catholic Foreign Mission Society of America* gegründet wurden, ursprünglich für die Chinamission, heute aber entfaltet in eine Organisation für Priester und Brüder, für Schwestern und für Laienmissionare.

Als Paten bei der Gründung von solchen und ähnlichen Bewegungen halfen inspirativ und initiativ meist andere (europäische) Kongregationen mit Rat und Tat, die ihrem Ordensideal, doch auch den eigenen neuen Inspirationen und der Inkulturation folgten. Als erster Haupttyp sind also Bewegungen im Umfeld von klassischen Missionsorden, Missionskongregationen oder Missionsgesellschaften zu identifizieren, die auf ihre Weise die große Vielzahl der Bewegungen repräsentieren und ihre eigenen Wege der Inkulturation gehen, ohne die Einheit und Katholizität der Weltkirche zu verlassen.

3.2 Sozial-kommunitärer Haupttypus

Der zweite Haupttyp der missionarischen Bewegungen in der katholischen Kirche zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht aus dem formierten Ordens- oder Klerikerspektrum erwachsen ist, sondern kirchliche Bewegungen und Gemeinschaften laikalen Typs umfasst. Er geht von einem ganzheitlichen, holistischen Ansatz aus, in dem je nach Ort und Kultur neue Formen zum Tragen kommen, die weniger kirchlich geprägten Traditionen entstammen, sondern laikale Antworten auf die Erfordernisse und Herausforderungen der jeweiligen sozialen und kulturellen Räume sind.

Hierzu zählen verschiedene Varianten wie die Kleinen Christlichen Gemeinschaften (*Small Christian Communities*), die Kirchlichen Basisgemeinschaften (*Comunidades Eclesiales de Base*) und die Neuen Geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften, die sich in sozialen Netzwerken mit unterschiedlich enger Mitgliedschaft organisieren. Auch kirchenrechtlich haben sie einen relativ lockeren Organisationsgrad, der viele Möglichkeiten bietet: »Den Gläubigen ist es unbenommen, Vereinigungen (consociationes) für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei zu gründen und zu leiten und Versammlungen abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen« (can. 215 CIC).

Zu den auffallenden Beispielen dieses zweiten Haupttyps gehören etwa die *Small Christian Communities* (SCC), die soziologisch unterhalb der Ebene der strukturierten Pfarreien rangieren, in denen aber, »auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, Christus gegenwärtig« ist (*Lumen gentium* Nr. 26). Diese Gemeinschaften, die sich in großer Zahl in Afrika und Asien entwickeln, bestehen in der Regel aus einer Handvoll nachbarschaftlich verbundener Familien, die sich wöchentlich in ihren Häusern treffen, miteinander beten, die Bibel teilen, solidarisch füreinander da sind und auf diese Weise in ihrer Umgebung missionarisches Zeugnis geben. Aufgrund der positiven Erfahrungen als Glaubensgemeinschaft und der Strukturierung der oft weitläufigen Großpfarreien wurde diese Bewegung von den (ostafrikanischen) Bischöfen und von dem 1962 in Südafrika gegründeten Lumko-Institut gefördert. Von dort sprang der Funke über nach Asien, wo diese Methode erfolgreich weiterentwickelt wurde zum *Asian Integral Pastoral Approach* (AsIPA).¹² Sie hat einen missionarischen Charakter und begünstigt wie im frühen Christentum eine kapillare Verbreitung des christlichen Glaubens.

Als weiteres bekanntes eigenständiges Beispiel können die kirchlichen Basisgemeinschaften dienen, die ursprünglich in Lateinamerika entstanden sind und sich von dort variantenreich und transnational ausgebreitet haben. Es handelt sich um überschaubare Gemeinschaften vor Ort, die sich durch kontextuellen Bezug, spirituelle Elemente wie Bibellektüre, partizipative Strukturen, soziale Verantwortlichkeit und nicht selten politische Aufmerksamkeit auszeichnen. Überdies sind sie durch befreiungstheologische Strömungen und ihre »vorrangige Option für die Armen« inspiriert. Kirchlich hat der Lateinamerikanische Bischofsrat diese Gruppierungen auf der Konferenz von Puebla (1979) als »Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung« bewertet (Dokument von Puebla Nr. 96). Diese laikalen Basisbewegungen sozial-prophetischen Zuschnitts, die auch im Protestantismus Wurzeln geschlagen haben, bleiben durch sozio-kulturelle Wandlungen auf einem missionarisch innovativen Weg, der die Basis der Kirche erneuert, auch wenn sie quantitativ von Bewegungen pentekostalen oder charismatischen Zuschnitts überholt werden.¹³

Eine dritte, inzwischen stark gewordene Variante des sozial-kommunitären Haupttypus sind die neuen geistlichen Bewegungen laikalen Typs, die finanziell unabhängig, flexibel und global agierend auf zahlreichen Feldern tätig sind. Ein Direktorium des ehemaligen Päpstlichen Rats für die Laien, der 2016 in das neue Dikasterium für Laien, Familie und Leben integriert wurde, verzeichnet eine Liste von über 120 dieser Bewegungen (*International Associations of the Faithful*).¹⁴ Zahlreiche dieser Bewegungen entstanden vor allem in der Romania, also im südeuropäischen Raum. Sie sind meist international organisiert und agieren transnational im weiten Raum der Weltkirche. Exemplarisch seien genannt: die italienische *Fokolar*-Bewegung von Chiara Lubich (gegr. 1943); der spanische *Neokatechumenale* Weg von Kiko Argüello (gegr. 1967); die französische *Communauté Chemin neuf* von Laurent Fabre; die *Fraternità di Comunione e Liberazione* von Luigi Giussani (gegr. 1954). Diese und viele andere neue geistliche Bewegungen (movimenti) kommen darin überein, dass sie in der Regel auf eine charismatische Gründergestalt zurückgehen, über eine Gemeinschaftsorientierung und eine organisatorischen Struktur verfügen, die Begabungen und Charismen der Einzelnen betonen, ökumenisch orientiert sind und eine ausgeprägte alltagstaugliche Laienspiritualität entwickeln, die immer auch das missionarische Moment betonen. Theologisch hat Papst Benedikt XVI. einen Klärungsversuch unternommen, indem er die Dialektik der Prinzipien von Institution und Charisma, Christologie und Pneumatologie durchführte.¹⁵

Exemplarisch sei die weltweit tätige *Comunità di Sant' Egidio* vorgestellt, die 1968 von dem römischen Hochschullehrer Andrea Riccardi gegründet wurde, eine Acht-und-sechzigerbewegung der anderen Art. Im konziliaren Aufbruch des Konzils und im studentischen Milieu entstand die heute weltweit verbreitete katholische Laienbewegung, die als »öffentlicher Verein von Gläubigen« (can. 313 CIC) kirchlich anerkannt ist und über einen Sendungsauftrag der Kirche verfügt. Transnational aktiv (70 Länder), zeichnet sie sich durch eine Vielfalt von Aktivitäten aus, deren missionarischer Charakter holistischer Natur ist. Sie ist spirituell im Gebet verbunden und fühlt sich der Weitergabe des Evangeliums an alle verpflichtet, die auf der Suche (nach Gott oder nach Sinn) sind. Neben der ökumenischen Einheit hat die Bewegung drei Schwerpunkte herausgebildet, die auch medial und

¹³ Vgl. Leonardo BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980; Vera KRAUSE u. a. (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Basis der Kirche*, Ostfildern 2014.

¹⁴ Vgl. *Die Geistlichen Gemeinschaften der Katholischen Kirche. Kompendium*, Città del Vaticano/Leipzig 2004; Christoph HEGGE, *Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, Münster 2005.

¹⁵ Vgl. Joseph RATZINGER, *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien* (1998), München 2007.

politisch wahrgenommen werden. Zum einen pflegt die Bewegung die »Freundschaft mit den Armen« in zahlreichen Formen (Kinder, ältere Menschen, Migranten, Menschen mit geistiger Behinderung, Gefangene), auch in der Form des berühmten »Weihnachtsessens« in der Basilika Santa Maria di Trastevere in Rom, dem Hauptsitz der Bewegung. Zum anderen setzt sie sich auf doppelte Weise für den Frieden ein: praktisch durch politische Friedensverhandlungen (Mosambik, Guatemala, Balkan, Burundi, man nennt sie schon die »UNO von Trastevere«); spirituell durch das Weltfriedenstag der Religionen, das 1986 auf Einladung von Johannes Paul II. in Assisi stattfand und dann jährlich an anderem Ort abgehalten wird. Im September 2017 fand das 31. Interreligiöse und Interkulturelle Treffen in Münster und Osnabrück statt, den beiden Städten, in denen 1648 der Westfälische Friede zur Beendigung des Dreißigjährigen Krieges geschlossen wurde. Dieser zweite Haupttyp richtet sich also mehr *ad extra*, an die moderne Welt von heute mit all ihren Herausforderungen, und pflegt das Missionarische in moderner christlicher Gestaltung.¹⁶

3.3 Spirituell charismatischer Haupttypus

Der Zuschnitt dieses dritten Haupttyps unterscheidet sich deutlich vom zweiten und richtet sich mehr *ad intra* auf die spirituelle Dynamik und die charismatische Erfahrung. Auch dieser Typ wurzelt in der Erneuerung des Konzils, für das Johannes XXIII. schon vorkonziliar als »neues Pfingsten« der Kirche betete.

Das Gründungsnarrativ der katholischen Charismatischen Erneuerung (CCR) erzählt von einem Ereignis der Geistesgegenwart. Danach kam es 1967, also vor mehr als 50 Jahren, an der US-amerikanischen Duquesne University in Pittsburgh (Pennsylvania) bei einer *retreat* von Studierenden zu einer charismatischen Erfahrung der Ausgießung des Heiligen Geistes mit Geisttaufe und Zungenrede. Die CCR verbreitete sich schnell unter der studentischen Jugend in losen Netzwerken, zum Beispiel auf dem Campus der University of Notre Dame in South Bend (Indiana), in Bogotá (Kolumbien) und weit darüber hinaus. Eine starke Unterstützung fand die rasche Bewegung durch den belgischen Kardinal Léon-Joseph Suenens (1904-1996),¹⁷ der auf dem Konzil eine führende Rolle gespielt hatte und der die Metapher des neuen Pfingsten aufgriff (*Une nouvelle Pentecôte?*) und die Bewegung pneumatologisch stark machte als Erneuerung aus dem Pfingstereignis. Eine frühe Wegbereiterin war die seliggesprochene italienische Nonne Elena Guerra (1835-1914), die ihrerseits Papst Leo XIII. zu einer Enzyklika über den Heiligen Geist anregte (*Divinum illud munus*, 1897).

Neben dieser katholischen Genese muss natürlich der erhebliche protestantische Anteil an der Entstehung der Pfingstbewegung zu Beginn des Jahrhunderts genannt werden. Die entscheidenden Namen und Orte waren am Beginn der pentekostalen Bewegung bekanntlich der weiße methodistische Laienprediger Charles Fox Parham (1873-1923) und der afroamerikanische Prediger William J. Seymour (1870-1922) und ihre Azusa-Street-Bewegung in Los Angeles (1906). Wenn man die mächtigsten der neuen religiösen Bewegungen, Pentekostale und Charismatiker, statistisch betrachtet, dann reichen die Schätzungen des amerikanischen *Pew Research Center* (2011) bis zu mehr als 500 Millionen Mitglieder.¹⁸ Damit entsteht im weltweiten Christentum gleichsam eine neue

¹⁶ Vgl. Hanspeter OSCHWALD, *Bibel, Mystik und Politik. Die Gemeinschaft Sant'Egidio*, Freiburg Br. 1998; Andrea RICCARDI, *Sant'Egidio. Rome et le monde. Entretiens avec Jean-Dominique Durand et Régis Ladou*, Paris 1996.

¹⁷ Vgl. Léon Joseph SUENENS, *Hoffen um Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche*, Salzburg 1974.

¹⁸ Vgl. Johannes MÜLLER/Karl GABRIEL (eds.), *Evangelicals, Pentecostal Churches, Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City (Philippines) 2015, 328.

Großkonfession, auch wenn sie kaum über gefestigte Strukturen verfügt. Doch hier kann es nicht um diese vielfach erörterte Geschichte und die aktuellen Entwicklungen gehen, sondern nur um den Hinweis, dass die charismatische Bewegung auch einen katholischen Flügel hat.

Blieben wir also bei der Bewegung der Charismatischen Erneuerung (CE) katholischen Typs, die zugleich eine missionarische Bewegung ist. Sie ist keine einheitliche Bewegung mit Mitgliederlisten, sondern eine Vielzahl von Bewegungen wie Gemeinschaften, Gebetsgruppen, charismatisch angehauchten Gemeinden, apostolisch ausgerichteten Gruppierungen. In Rom haben sich die *International Catholic Charismatic Renewal Services* (ICCRS) gebildet, welche weltweit etwa 120 Millionen Katholiken als Mitglieder angeben, aber zugleich Mitglieder der katholischen Kirche bleiben. Sie pflegen nach innen die Geisttaufe, die Heilung sowie die besonders leuchtenden und die schlichten Charismen (vgl. *Lumen gentium* Nr. 12). Nach außen wirken sie missionarisch durch Evangelisierung von Nichtchristen oder von bloß nominellen Christen, aber auch durch Evangelisierung der Kulturen und sozialen Strukturen sowie durch das Glaubenszeugnis und das Eintreten für Gerechtigkeit. Diese Elemente werden mit typisch katholischen Elementen wie den Sakramenten, besonders der Eucharistie, und der marianische Frömmigkeit amalgamiert.

Weit über die Hälfte der katholischen charismatischen Bewegungen werden in Lateinamerika gezählt, auch wenn die Wachstumsdynamik in Asien und Afrika stärker ist. Daher geht der Blick exemplarisch nach Lateinamerika und besonders nach Brasilien. Welche Theorie auch immer man für den zahlenmäßigen Erfolg der katholischen Charismatiker heranzieht, ob als Folge der Modernisierung, Säkularisierung und Globalisierung oder aufgrund des emotionalen Mangels oder der Methode der »rational choice«-Theorie, die zwischen Vorteilen und Nachteilen der religiösen Güter abwägt – die Attraktion der charismatischen Bewegung bleibt ungebrochen, jedenfalls in den Ländern des Südens.

In Lateinamerika sind charismatisch gestimmte Katholiken in fast allen Ländern des Kontinents unterwegs, doch als »charismatischer Gigant« gilt Brasilien,¹⁹ dessen Wurzeln auf die frühen 1970er Jahre zurückgehen. Die charismatische Bewegung in Brasilien, im größten Land des Kontinents, hat typische Phänomene hervorgebracht. Sie prägen nicht nur den dortigen Katholizismus auf neue Weise, sondern stehen auch in Konkurrenz zum dort mächtigen Neo-Pentekontalismus etwa einer *Igreja universal do Reino de Deus*, die eine Theologie der »prosperidade« vertritt. Die katholischen Charismatiker bewegen sich im Rahmen der katholischen Kirche und entsenden auch Missionare *ad extra*, damit dem kontinentalen missionarischen Aufbruch der Kirche Lateinamerikas folgend, die im Dokument von Aparecida (2007) die »Berufung der missionarischen Jünger« neu definiert hatte. Die neue Art der Evangelisierung im charismatischen Stil zeigt sich einerseits in der Bildung von an die tausend neuen Gemeinschaften (wie *Mar Adentro*, *Shalom*, *Canção Nova* ...) und andererseits durch den Einsatz von Medien: Die religiöse Botschaft wird mit Hilfe einer neuen populären geistlichen Musik verbreitet, wie bei Megaevents von Padre Marcelo Rossi (*1967) und anderen singenden Priestern. Die Verbreitung ist nicht örtlich begrenzt, sondern geschieht durch Verbreitung von Alben und CDs für den Hausgebrauch (bei Amazon derzeit über 300 Titel). Des Weiteren spielen Netzwerke von Radio- und Fernsehsendern sowie die sozialen Medien eine neue, kaum absehbare Rolle.²⁰

Die neue religiöse Landschaft Brasiliens wird also durch die neuen Bewegungen des sozial-kommunitären und mehr noch des charismatischen Typs geprägt, in der beide Typen, zum Beispiel Basisgemeinschaft (CEB) charismatische Erneuerung (CR) miteinander rivalisierten, nun aber auch neue Verbindungen eingehen, deren Diversität spiritueller Optionen kaum noch zu überschauen ist.

Wird es im weiten Schoß der katholischen Weltkirche allmählich eng oder bleibt genügend Platz für die Pneuma-Diversität? Typisch für die katholische Kirche ist ja bei aller Diversifizierung der Gruppierungen und Bewegungen die Wahrung der Einheit unter dem Petrusnachfolger. Wie aber wird es weitergehen, wenn Charles Taylors These von der Super-Nova gilt: »Der Zusammenhang zwischen dem Beschreiten eines moralischen oder spirituellen Weges und der Zusammengehörigkeit zu größeren Gesamtheiten wie Staat, Kirche oder auch Konfession ist weiter gelockert worden, und infolgedessen hat sich der Nova-Effekt verstärkt. Heute leben wir im Bereich einer spirituellen Supernova, in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf spiritueller Ebene.«²¹

Wie immer diese Entwicklungen weitergehen mögen, jedenfalls hält Papst Franziskus in seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) fest, dass die Bewegungen, kleine Gemeinschaften, Basisgemeinden und andere Formen von Vereinigungen, »ein Reichtum der Kirche [sind], den der Geist erweckt, um alle Umfelder und Bereiche zu evangelisieren« (*Evangelii gaudium* Nr. 29). Aber der Glaube stehe auch vor der »Herausforderung neuer religiöser Bewegungen, von denen einige zum Fundamentalismus tendieren und andere eine Spiritualität ohne Gott anzubieten scheinen« (*Evangelii gaudium* Nr. 63). Diese Gemengelage erfordert eine Unterscheidung aller missionarischen Bewegungen, welche Vielfalt zulässt, aber auch die nötigen Grenzen zieht. Die Vielfalt internationaler römisch-katholischer Missionsbewegungen hat also aufs Ganze gesehen nicht nur quantitativ erheblich zugenommen, sondern zeigt auch in großer Diversität vielfältige kulturelle und religiöse Ausdrucksformen, gewiss ein Zeichen missionarischer Vitalität. ◆

19 Vgl. Edward L. CLEARY, *The rise of Charismatic Catholicism in Latin America*, Gainesville FL 2011, 96-151.

20 Vgl. Brenda CARRANZA, *Der katholische Pentekostalismus Brasiliens im Wandel*, in: Tobias KESSLER/Albert Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 34-56.

21 Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009, 508.

Komparative Religionstheologie im Praxistest

Klaus von Stoschs christlich-theologische Würdigung des Islam

von Christoph Gellner

Zusammenfassung

Die im angloamerikanischen Raum entstandene Forschungsrichtung Komparativer Theologie bemüht sich, die Aporien der religionstheologischen Modellbildung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus durch konkrete Vergleiche nicht auf der System-, sondern der Elementenebene zu überwinden. Im deutschsprachigen Raum wird dieser Neuansatz von Klaus von Stosch profiliert vertreten. Im Zentrum der Evaluation seines Konzepts stehen materiale Praxisbeispiele zu zentralen Themen des christlich-muslimischen Dialogs, die Stosch in einer eigenen christlich-theologischen Würdigung des Islam bündelt. Von daher wird der religionstheologische Status der Komparativen Theologie kritisch befragt.

Schlüsselbegriffe

- Religionstheologie
- Mikrologischer Vergleich
- Neuvermessung der Differenzen zwischen Christentum und Islam
- Alternative bzw. neues Paradigma?

Abstract

The research field of comparative theology, which arose in the Anglo-American sphere, attempts to overcome the aporiae of the theology-of-religion model of exclusivism, inclusivism and pluralism through concrete comparisons on the level of elements, not systems. In the German-speaking world Klaus von Stosch has distinguished himself as a representative of this new approach. Practical, material examples concerning central themes of the Christian-Muslim dialogue, which Stosch bundles in his own Christian-theological appreciation of Islam, are the focus for evaluating his concept. The religious-theological status of comparative theology is thus critically examined here.

Keywords

- theology of religion
- micrological comparison
- re-measurement of the differences between Christianity and Islam
- alternative or a new paradigm?

Sumario

La tendencia de investigación con origen en el mundo anglo-americano llamada teología comparativa intenta superar las aporías de los modelos de teoría de la teología de las religiones (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) con comparaciones concretas, no en el nivel sistémico, sino en el elemental. En el mundo germanófono, dicha tendencia es representada de forma especial por Klaus von Stosch. En el centro de la evaluación de su concepto se encuentran ejemplos prácticos y materiales de los principales temas del diálogo cristiano-musulmán, que han llevado a Stosch a su propia valoración cristiano-teológica del islam. Desde aquí se cuestiona de forma crítica el estatuto de teología de la religión que tiene la teología comparativa.

Palabras clave

- teología de la religión
- comparación micrológica
- nueva mensuración de las diferencias entre cristianismo e islam
- ¿alternativa o nuevo paradigma?

Die im angloamerikanischen Raum aufgekommene Forschungsrichtung Komparativer Theologie – die bekanntesten Exponenten sind Francis X. Clooney, James L. Fredericks, Robert Cummings Neville und Keith Ward – hat seit den 1990er Jahren immer mehr Einfluss im Feld der Theologie der Religionen gewonnen, weil sie die Aporien einer apriorisch-abstrakten Modellierung unterschiedlicher religiöser Wahrheits- und Heilsansprüche zu überwinden verspricht¹. Der Überdruß am religionstheologischen Grundsatzstreit zwischen den generalisierenden Verhältnisbestimmungen und pauschalen Geltungsbehauptungen des Monopolismus (Alleingeltung), Superiorismus (Höchstgeltung) und Egalitarismus (Gleichgeltung)² führte zum Plädoyer, diese Metaebene des Diskurses zu verlassen und Theologie im Kontext spezifischer religionsvergleichender Studien zu betreiben. Unter Verzicht auf apriorisch-globale religionstheologische Relationierungen wie »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« bestimmt Komparative Theologie die Beziehung zu anderen Religionen perspektivisch – also im Unterschied zur Vergleichenden Religionswissenschaft nicht in einer neutralen Beobachter-, sondern konfessorisch-theologischen Teilnehmerperspektive – und zugleich dialogisch – aus dem praktizierten Dialog mit Angehörigen anderer Religionen und ihren heiligen Schriften.

1 Bekenntnisbindung und interreligiöse Lernoffenheit

Im Unterschied zur comparative religion erfolgt Komparative Theologie aus der Innenperspektive von Repräsentanten einer Glaubensgemeinschaft, die im interreligiösen Dialog als Beteiligte ihre Glaubensüberzeugungen vertreten, darüber mit Gläubigen einer anderen Tradition in einen Austausch über ihre jeweiligen theologischen Einsichten, Überzeugungen und Praktiken eintreten. Dabei geht es vorrangig um eine dialogisch-komparative Integration der Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Religionen in der Absicht, zu einem besseren Verständnis des Eigenen und des Fremden zu gelangen. Bekenntnisbindung und universaler Horizont, die Verwurzelung in der eigenen Glaubensgewissheit und der offene Blick in die Weite anderer Religionskulturen schließen sich für diesen Ansatz also nicht aus, im Gegenteil. Entscheidend ist, dass nicht vorgängig-apriorisch eine bestimmte Wahrheit über den Anderen vorausgesetzt wird. Vielmehr muss man erst offen und unvoreingenommen miteinander reden, um in der lernenden Begegnung die eigene Wahrheit zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen in Beziehung zu setzen und so den Glauben der Anderen in das je eigene Glaubensverständnis einzubeziehen.

Als methodische Gemeinsamkeit unterschiedlicher Konzepte und verschiedener Spielarten Komparativer Theologie lässt sich ein bewusst mikrologisches Vorgehen

¹ Zur Rezeption im deutschsprachigen Raum vgl. Reinhold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009; Ulrich WINKLER, *Wege der Religionstheologie. Von der Erwähnung zur komparativen Theologie*, Innsbruck 2013; Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013. Zur internationalen Vernetzung *Komparativer Theologie: European Perspectives on the New Comparative Theology*, ed. by Francis X.

CLOONEY/John BERTHRONG, Basel 2014; *Interreligious comparisons in religious studies and theology: comparison revisited*, ed. by Perry SCHMIDT-LEUKEL/Andreas NEHRING, London 2016.

² Ich folge hier der kritischen Präzisierung des bekannten religions-theologischen Dreierschemas durch Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 103–122. Schon begriffs-strategisch weist es eine Schlagseite zur pluralistischen Position auf und hat sich in der Diskussion in vielerlei

Hinsicht als unzureichend erwiesen. Alle weiterführenden Ansätze (Reinhold Bernhards hermeneutischer Inklusivismus auf Gegenseitigkeit, Hans-Joachim Höhns transversale Religionstheologie und Klaus von Stoschs Komparative Theologie) zielen auf eine Überwindung der Aporien dieses Dreierschemas. Zum Ganzen jetzt Ulrich DEHN/Ulrike CASPAR-SEEGER/Freya BERNSTORFF (Hg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2017.

herausschälen, bei dem einzelne Glaubensüberzeugungen, Lehren, Riten und Praktiken bestimmter religiöser Traditionen in »limited case studies«³ miteinander verglichen werden: »Zu beurteilen sind [...] nicht Religionen als ganze – ein solches Globalurteil ist [...] weder möglich noch sinnvoll [...]. Zu beurteilen sind vielmehr ihre konkreten Äußerungen – seien sie lehrhafter oder praktischer Art«⁴. Reinhold Bernhardt recurriert in diesem Zusammenhang auf die von Ulrich Berner und Andreas Grünschloß eingeführte religionswissenschaftliche Differenz zwischen System- und Elementenebene. Wenn auch beide Ebenen nicht getrennt werden können – weil einerseits den Elementen ihr spezifischer Sinn nur im Kontext des religiösen Gesamtsystems zukommt und dieses sich wie Christentum, Buddhismus und Islam nicht in abstrakter Allgemeinheit, sondern nur in Gestalt einzelner elementarer Phänomene, in vielfältig differenzierten religiösen Subsystem und -kulturen realisiert –, ist die Unterscheidung zwischen der Mikroebene der Elemente und der Makroebene der Religionssysteme doch hilfreich und unvermeidlich. »Unter den begegnenden Phänomenen wird es solche geben, die zu den christlich geprägten Wertvorstellungen in einer solchen Spannung stehen, dass sie nur kompromisslos als unheilvoll verworfen werden können [...], andere lassen sich als partiell wertvoll respektieren und wieder andere als beeindruckende Manifestationen des Heiligen voll anerkennen.«⁵ Was dabei wirklich vergleichbar ist, kann nicht von vornherein, sondern nur im Dialog geklärt werden. Erst im Gespräch erschließt sich ja die Bedeutung der Details, sodass das, was vergleichbar ist, nur aus dem Dialog selbst heraus identifiziert werden kann⁶.

2 Glaube, der sein Verstehen im Horizont religiöser Vielfalt sucht

Im deutschsprachigen Raum wird diese neue Forschungsrichtung von dem Paderborner Systematiker Klaus von Stosch profiliert vertreten. Angesichts der Aporien der bisherigen Modellbildungsdiskussion⁷ präsentierte Stosch in seiner 2012 erschienenen Programmschrift *Komparative Theologie* als »neues Paradigma«, ja, als »zeitgemässe Gestalt einer Theologie der Religionen«⁸. Stärker als Clooney und Fredericks nimmt Stosch das Interesse von Neville und Ward an einer systematisch-theologischen Einordnung der vielfältigen religiösen Phänomene auf, ohne deshalb *Komparative Theologie* als überkonfessionell-globale Theologie entwickeln zu wollen. Zudem ist Stoschs Programm *Komparativer Theologie* eingehend philosophisch fundiert. Mit der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins geht Stosch davon aus, dass die Bedeutung religiöser Überzeugungen und Phänomene nur in konkreten Sprachspielzusammenhängen ermittelt werden kann. Aufgrund der vielfältigen Binnendifferenzierungen der Religionen sind die Bedeutungen zentraler religiöser Überzeugungen innerhalb der jeweiligen Traditionen heterogen und können nicht anders als situations- und sprachspielbezogen miteinander ins Gespräch gebracht werden.

3 James L. FREDERICKS, zit. n. Edmund ARENS, *Religionstheologien im Überblick. Ansätze und Zugänge*, in: Michael KLÖCKER/Udo TWO-RUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 2012, II.4.3, 1-17, hier 9.

4 Reinhold BERNHARDT, »Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte«. Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren, in: DERS./Georg PFLEIDERER (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich 2004, 209-232, hier 228.

5 BERNHARDT, *Ende des Dialogs* (Anm. 2), 119. Vgl. DERS., *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer »interreligiösen Theologie«*, in: DERS./Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43-66.

6 Christiane TIETZ, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, in: Rein-

Komparative Theologie stellt die Wahrheitsfrage »nicht für Religionen als Ganze, sondern im Blick auf bestimmte religiöse Überzeugungen in konkreten Sprachspielkontexten«⁹. Sie ist daher erkennbar an ihrer Konzentration auf den »Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen«¹⁰. Dennoch ist eine systematisierende Gesamtschau unerlässlich, will man nicht zu einem interreligiösen Skurrilitätensammler werden: »Man sollte eben die zu vergleichenden religiösen Traditionen so gut kennen, dass man entscheiden kann, welche Detailfragen von übergeordnetem Interesse sind«¹¹. Auch bei dem von Stosch favorisierten mikroskopischen Vorgehen ist es unvermeidlich, auf das gesamte Weltbild zu reflektieren, das durch einen konkreten Text oder eine konkrete Dialogerfahrung fassbar wird. Man müsse sich nur im Klaren sein, dass das dabei greifbar werdende Weltbild nicht das Weltbild *des* Hinduismus oder *des* Islam ist, sondern das Weltbild eines konkreten Hindu, einer Muslimin oder eben einer bestimmten theologischen Schule innerhalb einer bestimmten Religion.

»Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus«, sie ist bleibend auf die Instanz des Anderen und damit »auf den Dialog verwiesen«¹². Ja, Stosch ist überzeugt: Wenn sich Theologie komparativ-dialogisch aus den angestammten Bahnen der je eigenen Tradition hinauswagt, kann sie durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen. Die durch die Konfrontation mit anderen Glaubens- und Wirklichkeitszugängen gewonnenen neuen Einsichten in die Bedeutung des eigenen wie des fremden Glaubens können zur Erkenntnis führen, dass die Grenzlinien zum Anderen möglicherweise anders verlaufen, als ich das vor dem interreligiösen Dialog gedacht habe. Was auf oberflächengrammatischer Ebene unversöhnbar erscheint, kann allenfalls auf tiefengrammatischer Ebene zusammen gedacht werden; manchmal deckt der Austausch jedoch neue Differenzen auf, die unter einer oberflächlichen Gemeinsamkeit verborgen waren. Schon die Wahrheitsansprüche der eigenen Religion sind nur dann angemessen explizierbar, wenn ihre Verwurzelung auf der Ebene der Tiefengrammatik bedacht wird, die oft erst zugänglich wird, wenn man sich einem Gegenüber aussetzt, das in seinem Denken ganz anderen Plausibilitäten folgt. Erst wenn ich anderen Menschen begegne, die in selbstverständlicher Weise anderen Regeln folgen als ich, wird mir diese blind befolgte, nie vollständig bekannte Tiefengrammatik bewusst. Entsprechend kann der Religionsdialog eine wichtige Hilfestellung sein, nicht nur um Andere in ihrer Andersheit zu verstehen, sondern auch um die Bedeutung des Eigenen umfassender zu erkennen.

Stosch redet keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort. »Vielmehr muss sich in der Zuwendung zum konkreten Anderen und im Mitspielen der fremden Sprachspiele zeigen, wieweit Wertschätzung und Anerkennung seiner Andersheit möglich sind.«¹³ Dazu braucht es sowohl das Einschlüpfen in die fremde

hold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 315–338, hier 326f.

7 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311.

8 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 133.

9 Ebd., 224.

10 Ebd., 194.

11 Ebd., 199.

12 Ebd., 212 u. 250.

13 Ebd., 193. Das entspricht der Forderung Max SECKLERS, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *ThQ* 166 (1986) 164–184, hier 180:

»Wir müssen weg von den generellen, abstrakten Bewertungen und weg von der pauschalen Bejahung oder Verneinung der soteriologischen Funktion der Religionen, hin zu einer nur je und je gegenüber konkreten Gegebenheiten und Sachverhalten der Religionssysteme möglichen Erörterung ihrer Wahrheitsbewandtnis.«

Innenperspektive als auch die Bereitschaft, sich der Andersheit des Anderen auszusetzen, sie zu verstehen und zu respektieren, ja, ihr ein Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen. Dabei ist sich Stosch bewusst: Das Hineingehen in die Perspektive der Anderen, das Gehen in ihren Schuhen wird »nie ganz gelingen. Es kann nicht darum gehen, das fremde Weltbild zu übernehmen, sondern nur darum, bei fremden Sprachspielen mitzuspielen«¹⁴ – ohne den Anspruch, die Zeichen des fremden Sprachspiels so zu empfinden wie Teilnehmer einer anderen Lebensform.

3 Neuvermessung der Differenzen zwischen Christentum und Islam

Die praktische Leistungsfähigkeit dieses alles andere als unumstrittenen konzeptionellen Neuansatzes lässt sich anhand der 31 (durchaus unterschiedlich zu bewertenden) Bände der Reihe »Beiträge zur Komparativen Theologie« überprüfen, wobei ich auf zentrale Vergleichsthemen des Dialogs zwischen Christentum und Islam fokussieren will. Durch den Beizug islamtheologischer Stimmen lösen sie sowohl die methodisch geforderte Einbeziehung der Vergleichenen in den Vergleich als auch das systematische Bemühen ein, Theologien anderer Religionen in die christlich-theologische Selbstreflexion hereinzuholen, sich ihrer Andersheit auszusetzen und von ihnen bereichern zu lassen. Neben internationalen Wissenschaftlern wäre dieses dialogisch-komparative Unternehmen undenkbar ohne den Aufbau Islamischer Theologie bzw. Islamisch-religiöser Studien an deutschsprachigen Universitäten, der, wie vom Wissenschaftsrat gewünscht, der Akademisierung muslimischer Selbstauslegung dient.

Streitfall Erlösung, die 2015 veröffentlichte Dokumentation einer Fachtagung im März 2013, ist ein Musterbeispiel dialogisch-komparativer Theologie¹⁵. Da sich der Islam nicht als Erlösungs-, sondern als Rechtleitungsreligion versteht, scheint hier ein »fundamentaler Widerstreit zwischen Christentum und Islam zu liegen«¹⁶ – Grund genug, das Feld neu zu sondieren¹⁷. »Man kann den grundsätzlichen Unterschied christlicher und muslimischer Überlegungen zum Heil dahingehend festmachen, dass die christliche Perspektive eher die Heilsbedürftigkeit (*soteriologisches Apriori*) und die muslimische Perspektive eher die Heilsbestimmtheit (*bundestheologisches Apriori*) [des Menschen] betont«¹⁸, resümieren Zishan Ahmad Ghaffar und Hamideh Mohagheghi die islamische Position. »Die Vorstellung von einer angeborenen Schuld und Sünde und damit im Zusammenhang stehend dem stellvertretenden Opfertod Jesu ist dem Islam fremd. Die islamische Tradition kennt den Begriff nigat, der in ›Rettung‹ und ›Befreiung‹ übersetzt werden kann.«¹⁹ Doch nicht nur zwischen den Religionen bestehen unterschiedlich akzentuierte Heilswege, vielmehr auch innerhalb ein und derselben religiösen Überlieferung. So ist das westlich-abendländische

14 Klaus von STOSCH, Gottrede als Komparative Theologie, in: Klaus VIERTBAUER/Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 377–405, Zitat 401.

15 Zu bedauern ist, dass die Dokumentation komparativtheologischer Fachtagungen weithin darauf verzichtet, resümierend die jeweiligen Dialog(zwischen)ergebnisse zu bündeln, wie das vorbildlich im Theologischen Forum Christentum – Islam

geschieht, vgl. zuletzt Christian STRÖBELE/Mohammad GHARAIBEH/Tobias SPECKER/Muna TATARI (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017.

16 Klaus von STOSCH/Aaron LANGENFELD (Hg.), Streitfall Erlösung, Paderborn 2015, 10.

17 Vgl. Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2004.

18 Zishan Ahmad GHAAFFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung. Soteriologie als Diskurshorizont des christlich-muslimischen Gesprächs, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 115–122, Zitat 118.

19 Hamideh MOHAGHEGHI, Erlösung aus Leid, Unheil und Sünde? Reflexionen aus muslimischer Perspektive, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 197–206, Zitat 204f.

Christentum stark von Augustins Vorstellung einer ›Erbsünde‹ als Folge des ›Sündenfalls‹ der ersten Menschen durchdrungen. Die haben sich nicht nur Juden und Muslime, sondern auch die christlichen Ostkirchen nie zu Eigen gemacht. Für den islamischen Theologen Mahmoud Mustafa Ayoub spielt der Einfluss der Spiritualität dieses östlichen Christentums auf die muslimische Frömmigkeit, etwa hinsichtlich der Vorstellung des Menschen als ›Statthalter Gottes‹, eine große Rolle²⁰. Viel weniger als die westlich-lateinische Kirche auf den Sündenfall fixiert, kann für östliche Christen die Ebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde zwar befleckt und verzerrt, aber niemals völlig beseitigt werden.

Zur angezielten Verflüssigung interreligiöser Fronten kommt es, indem christliche Theologen selbstkritische Revisionen vornehmen und sich um neue Plausibilisierung bemühen angesichts muslimischer Rückfragen wie auch der modernen-säkularen Religionskritik. Augustins Dramatisierung der ›(Erb-) Sünde‹ wird in der Gegenwartstheologie ebenso kritisch reformuliert wie die Engführung des christlichen Erlösungsglaubens auf das Kreuz im Gefolge von Anselms Satisfaktionstheorie. Sünde und Erlösung sind heute schon im Blick auf Christinnen und Christen erklärungsbedürftig, umso mehr bedürfen sie im Dialog mit Musliminnen und Muslimen einer adäquaten Übersetzung, die sowohl biblisch wie auch religiös-anthropologisch nachvollziehbar ist, bilanziert Anja Middelbeck-Varwick. Gerade darin sieht sie den Wert interreligiöser Bezugnahmen. Von beiden Seiten sei »sehr sorgfältig nach den Kategorien der je anderen Glaubensweise zurückzufragen: Nach dem Grund ihrer Hoffnung auf Auferstehung, nach ihrem Umgang mit der Fehlbarkeit und Begrenztheit des Menschen, nach der starken Gerichtsmetaphorik des Koran, nach möglichen gemeinsamen Aufgaben angesichts heillosen Wirklichkeiten in dieser Zeit usw. Die eigenen Überzeugungen ins Gespräch zu bringen, modifiziert [...] stets sowohl die Selbstwahrnehmung als auch die Überzeugungen derjenigen, die ihnen Aufmerksamkeit widmen wollen.«²¹

Da sowohl Bibel als auch Koran – Stichwort: adamitische Existenz – um die Ambiguität des Geschöpflichen²² wissen, zeichnen sich überraschende Konvergenzen zwischen christlichen und muslimischen Positionen ab. Eine wichtige Annäherung stellt das von Milad Karimi und Aaron Langenfeld stark gemachte Verständnis von Erlösung als Erinnerung der ursprünglichen Gottzugewandtheit des Menschen dar²³, dadurch wird die Schöpfung als gut und die Existenz des Menschen als gottgewollt erkannt. Auch Tuba Isik und Serdar Kurnaz verstehen Erlösung als Aufdeckung der ursprünglichen Heilsbestimmtheit des Menschen als Geschöpf Gottes²⁴. Ähnlich betont Zishan Ghaffar das primordiale Bundesverhältnis Gottes zu allen Menschen²⁵. Jürgen Werbeck streicht heraus: Wenn für Christen Gottes allgemeiner Heilswille allen Menschen gilt, »werden sie sich damit nicht in einem unüberbrückbaren religiösen Gegensatz sehen müssen zu Muslimen, die davon ausgehen, dass Gott seine heilsame Menschen-Zugewandtheit von der Schöpfung her gewährt und barmherzig durchhält«²⁶. Es bestehe keine Notwendigkeit, Erlösung exklusivistisch am

20 Mahmoud Mustafa AYOUB, Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam, in: Jürgen WERBECK (Hg.), Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Paderborn 2013, 13–22.

21 Anja MIDDELBECK-VARWICK, Vom Wert interreligiöser Bezugnahmen. Zu einigen Fragen der Theodizee und der Erlösungslehre, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 207–218, Zitat 217.

22 Vgl. Rüdiger BRAUN, Die Ambiguität des Geschöpflichen – Annäherungen an den muslimischen Diskurs zur Verfehlung und Neuausrichtung des Menschen, in: WERBECK, Sühne, Martyrium und Erlösung (Anm. 20), 23–49.

23 Aaron LANGENFELD, Erlösung im Absurden? Anmerkungen zu Milad Karimis Entwurf einer islamischen Soteriologie und Versuch einer Diskursöffnung, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 39–59, hier 54f.

24 Tuba ISIK/Serdar KURNAZ, Soteriologie »islamisch«? Replik auf Jürgen Werbeck, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 233–242, hier 239.

25 GHAFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung (Anm. 18), 116f. 121.

26 Jürgen WERBECK, Soteriologie als Problemfeld des christlich-muslimischen Gesprächs, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 221–232, hier 226.

Kreuzestod Jesu Christi festzumachen – hier ist für Werbick vielmehr Sachkritik geboten an der von Augustinus folgenreich missverstandenen Adam-Christus-(Gegen-)Parallele des Paulus in Röm 5,17-19. Gewiss erfährt Gottes Heilswille für Christen in Jesus Christus eine unüberbietbar-höchste Verdichtung, doch muss gerade ein inklusivistisch verstandenes Solus Christus »nicht von vornherein als das Nein zu religiösen Überlieferungen ausgelegt werden, die Gottes Ja an anderen Orten und in anderen Geschehnissen hören und glauben«²⁷.

Mit der jüdischen Rabbinerin Elisa Klapheck ist ausdrücklich eine »Instanz des Dritten«²⁸ präsent, die auch ein Atheist oder Agnostiker vertreten könnte. Im Schlussbeitrag nimmt Stosch ihre Anfragen ebenso konstruktiv auf wie die muslimischen Einsprüche und summiert sie als Lernfelder und Denkanstöße für christliche Soteriologie. Die dringlichste Herausforderung aller drei abrahamischen Religionen bildet die Theodizeefrage, insofern sie das Vermissen umfassender Erlösung noch verschärft²⁹.

4 Gretchenfragen des muslimisch-christlichen Dialogs

Mehrere Bände der Reihe »Beiträge zur Komparativen Theologie« kreisen um die religions-theologischen ›Gretchenfragen‹ des christlich-muslimischen Dialogs: Ist der Koran allenfalls ein Wort Gottes und Muhammad ein Prophet auch für Christen, ja, glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Die weiterführenden Diskussionsbeiträge können hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. Ich konzentriere mich auf die darauf aufbauende vorläufige religionstheologische Synthese, wie sie Klaus von Stosch 2016 vorgelegt hat: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, bei der es sich ausdrücklich um eine christliche Wahrnehmung des Islams handelt³⁰. Dem Thema *Prophetie in Islam und Christentum* war eine Fachtagung gewidmet, zu der Stosch 2011 ein Plädoyer für mehr Offenheit hinsichtlich einer christlich-theologischen Anerkennung der prophetischen Beauftragung Muhammads durch Gott beisteuerte. Christlich ist für ihn der Endgültigkeits- und Überbietungsanspruch Muhammads genauso zurückzuweisen »wie Muslime sich nicht damit einverstanden erklären können, dass in Christus Gott in definitiver und einmaliger Weise sein Wesen offenbar gemacht hat. Aber genauso wie Muslime Jesus dennoch als Propheten und Wort Gottes anerkennen, sollten sich Christen zumindest für die Möglichkeit öffnen, die Besonderheit Muhammads und seiner prophetischen Sendung zu würdigen«³¹.

Dabei ist für Stosch offen, ob der Koran »dem richtig verstandenen christlichen Glauben in Trinitätslehre und Christologie direkt widerspricht. Sollte von muslimischer Seite der Qur'an so neu gelesen werden, dass er sich nicht in ein kontradiktorisches Verhältnis zum christlichen Glauben setzt, eröffnet sich für die christliche Theologie ein Weg, wie man den Qur'an als eine vom Christentum unterschiedene Form von Offenbarung anerkennen kann«³². Gerade

27 Ebd., 231f. Weiterführend jetzt Darius ASGHAR-ZADEH, *Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie*, Paderborn 2017.

28 Als bleibendes Moment der Kritik stellt sie aus einer Außensicht die dialogischen Verständigungsprozesse in Frage, vgl. STOSCH, Wegweiser (Anm. 8), 208-211.

29 Dazu eingehend Klaus von STOSCH, *Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem*, in: Mouhanad KHORCHIDE/Klaus von STOSCH (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa*, Freiburg i. Br. 2012, 77-100.

30 Klaus von STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016. »Dabei ist an keiner Stelle mein Anspruch, den Islam mit dem Christentum zu vergleichen [...] Vielmehr wähle ich bestimmte Lesarten und Interpretationen des Islams aus, die mir besonders einleuchtend zu sein scheinen.« (9)

hier seien zeitgenössische Ansätze einer kontextuellen Koraninterpretation zukunftsweisend, die der Differenziertheit des damaligen wie des heutigen Christentums Rechnung tragen. In Frage steht, ob und wie weit das, was im Koran über Jesus wie über Christen (und Juden) geschrieben steht, situativ bedingt oder prinzipiell gültig ist. Auch wenn die innermuslimische Diskussionslage noch zu heterogen sei, um hier zu einer klaren Einschätzung zu kommen, müsse man selbst eine christliche Anerkennung Muhammads als Gesandten Gottes (kuranisch gesprochen nicht nur als nabi, sondern auch als rasul) nicht kategorisch ausschliessen, könne vielmehr offen und lernbereit in den Dialog mit Muslimen hineingehen.

Die durch die jüngste Koranforschung eröffneten neuen historisch-diachronen Verstehenszugänge, insbesondere das von Angelika Neuwirth (*Der Koran als Text der Spätantike*, 2010) freigelegte ursprünglich polyphon-dramatische Religionsgespräch mit Anderen und über andere Religionen zur Zeit des Propheten, das sich im heiligen Buch der Muslime widerspiegelt³³, eröffnen höchst aufschlussreiche neue Dialogmöglichkeiten im *Streit um Jesus*. »Keine andere Religion neben dem Christentum«, betonen Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide als Herausgeber des gleichnamigen Bandes von 2016, der erste Ergebnisse eines interreligiös besetzten Forschungsprojekts zugänglich macht, finde »in den normativen Grundlagen ihres eigenen Glaubens eine so tiefe Wertschätzung von Person und Werk Jesu von Nazaret vor wie der Islam. Jesus erscheint hier als Prophet und Heiler, aber auch als Wort, Geist und Zeichen Gottes.«³⁴ In seiner Replik auf Stoschs Versuch einer ersten diachronen (statt wie sonst üblichen synchronen) Lektüre der Jesusverse im Koran³⁵ streicht Khorchide denn auch heraus: »Seine Geisterfülltheit hilft ihm, der göttlichen Inspiration durch den göttlichen Geist im Menschen auf vollkommene Weise zu folgen, deshalb wird er im Koran als Wort und zugleich als Geist Gottes beschrieben (vgl. Q 4:171).«³⁶ Zugleich übe der Koran jedoch »scharfe Kritik an jeglicher Form der Vergöttlichung Jesu (vgl. Q 5:116) [...] Der Koran lehnt eine göttliche Natur Jesu strikt ab und betont trotz aller Besonderheiten, die ihn auszeichnen und gegenüber anderen Propheten aufwerten, dass er nur ein Mensch ist.«³⁷

Das Fazit? Islam und Christentum unterscheiden sich bleibend in ihren Perspektiven auf Jesus und können gerade darüber in einen produktiven Austausch gelangen. Gewiss: Im Dienst des angestrebten unterscheidenden In-Beziehung-Setzens beider Religionen könnten *muslimische und christliche Annäherungen* (so der Untertitel des Bandes) noch deutlicher ihre je andere Tiefengrammatik wechselseitig transparent machen. Doch gibt es neben präzise(r) herauszuarbeitenden Differenzen nicht zu übersehende Parallelitäten in der Glaubensreflexion beider Religionen, wie die muslimische Debatte um die Uner-schafftheit und Präexistenz des Koran zeigt, der von seinem Wesen her göttlich, in seiner Sprache aber menschlich, »gänzlich das Wort Gottes und [...] auch gänzlich das Wort Muhammads« (Fazlur Rahman)³⁸ ist.

31 Klaus von STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, in: DERS./Tuba ISIK (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum, Paderborn 2013, 145-162, hier 162. Ausdrücklich verweist STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 53, auf das Zeugnis des zwei Jahrhunderte nach Muhammad wirkenden ost-syrischen Patriarchen Timotheus (780-823), der Muhammad als einen Menschen versteht, der in den Spuren der biblischen Propheten wandelte.

32 STOSCH, Muhammad als Prophet (Anm. 31), 156f.

33 Dazu eingehend Karl-Josef KUSCHEL, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern 2017, und meine Rezension in: Schweizerische Kirchenzeitung 185 (2017) 309f.

34 Klaus von STOSCH/Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 7.

35 Klaus von STOSCH, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, in: DERS./KHORCHIDE, Streit um Jesus (Anm. 34), 15-44.

36 Mouhanad KHORCHIDE, Jesus als Verkörperung des Wirkens Gottes in vollkommener Weise?, in: STOSCH/KHORCHIDE, Streit um Jesus (Anm. 34), 45-57, Zitat 54.

37 Ebd., 55f.

38 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 22.

Auch wenn dies den entscheidenden Unterschied zwischen der theozentrischen Perspektive des Koran und der christozentrischen des Neuen Testaments nicht zu verwischen vermag: Stoschs historisch-kritische Auswertung der koranischen Auseinandersetzung mit christlichen Gruppierungen zur Zeit des Propheten zeigt, dass man die Absage an die Gottessohnschaft Jesu Christi vor allem als Absage an monophysitische und damit häretische Spielarten der Christologie verstehen muss. Von häretischen Fehlformen marianisch-tritheistischer Frömmigkeit im spätantiken Christentum auf der arabischen Halbinsel (Maria als Teil der Trinität bzw. identisch mit dem Heiligen Geist) werden sich auch Christen heute distanzieren. Die trinitätskritische Formulierung des Koran »Ungläubig sind, die sagen: Siehe, Gott ist der Dritte von dreien« (5,73) muss »vielleicht nicht als Kritik am orthodoxen christlichen Glauben verstanden werden, sondern nur als Warnung vor einer phänomenologischen Aufladung des Personenbegriffs in der Trinitätslehre. Immerhin gibt es ja bis heute Formen christlicher Trinitätstheologie, die man hier zu Recht kritisieren kann. Überhaupt birgt der Personenbegriff bis heute diese Gefahr, weil wir neuzeitlich unter Personen Subjekte verstehen, die jeweils ein eigenes Selbstbewusstsein haben. Geht man aber davon aus, dass es mehrere Ichs in Gott gibt, wird es schwer noch von einem Gott zu sprechen, auch wenn diese Ichs sich noch so sehr in Liebe zugetan sind.«³⁹ Man dürfe daher auch aus christlicher Sicht den koranischen Einsprüchen eine bleibende Wahrheit zubilligen, auch davon können wir lernen: »Der Islam kann uns hier in seiner Betonung der Transzendenz und des Größerseins Gottes Warnung vor einer allzu anthropomorphen Gottesvorstellung sein. Er kann uns so zu einem mahnenden Einspruch gegen überaffirmative Bemächtigungen des Gottesbegriffs werden, die uns Christen vor der – mit Wittgenstein gesprochen – »schweinischen Gesinnung« bewahren kann, »die mit der Religion & mit Gott auf Du & Du ist & sie zu sich herabzieht«⁴⁰.

Entscheidend ist nun: Christen können nur dann den Koran als Wort Gottes und Muhammad als in den Spuren der Propheten wandelnd verstehen, »wenn der im Koran präsentierte Gott sich in Anknüpfung an den Gott Israels und den Gott Jesu Christi verstehen lässt«⁴¹. Werde Gott, wie in neueren Ansätzen islamischer Theologie, von seiner Barmherzigkeit her gedacht, »wäre es christlicherseits problemlos möglich, in ihm den Gott zu erkennen, der sich auch in Jesus von Nazaret ein für alle Mal als vorbehaltlose Zusage an den Menschen offenbart hat – zumindest dann, wenn es gelingt, die Barmherzigkeit dabei mit Gottes Gerechtigkeit zusammenzuhalten«⁴². Bezüglich der Frage, ob eine christliche Anerkennung des Korans als Wort Gottes denkbar ist, macht sich Stosch für die von Navid Kermani herausgearbeitete ästhetische Koranhermeneutik stark. Sie versteht das heilige Buch der Muslime primär als Vortragstext und liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes, das Hören des Koran könne daher als sakramentales Ereignis der Gegenwart Gottes verstanden werden. Dabei räumt Stosch ein, dass in der muslimischen Welt immer noch instruktionstheoretisch konfigurierte Modelle dominieren, die die Offenbarung als wörtliche Kundgabe des Willens Gottes verstehen und jede Form moderner Hermeneutik im Umgang mit dem Koran ablehnen. »Wird der Koran in dieser Tradition als

39 Ebd., 82. Weiterführend Muna TATARI/Klaus von STOSCH (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013; Bernhard NITSCHKE/Klaus von STOSCH/Muna TATARI (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, Paderborn 2017.

40 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 171. Vgl. DERS., *Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie*, in: Joachim NEGEL/Margareta GRUBER (Hg.), *Figuren der Offenbarung*, Münster 2012, 173–203.

41 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 62.

42 Ebd., 79. Zur Diskussion: Mouhanad KHORCHIDE/Milad KARIMI/Klaus von STOSCH (Hg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalam*, Münster/New York 2014; Muna TATARI, *Gott und Mensch im*

wortwörtliche unerschaffene Wahrheit verstanden, die inhaltlich an allen Stellen unfehlbar zutreffende und bedeutsame Sachverhalte darstellt und Handlungsanleitungen gibt, die genauso, wie sie im Koran stehen, auch heute zu befolgen sind, wird man ihm als Christ und als moderner Mensch entschieden widersprechen müssen.«⁴³ Dagegen ist die in der Rezitation je neu erfahrbare unnachahmliche Schönheit Gottes im Koran anschlussfähig für ein dialogisch-kommunikatives Offenbarungsverständnis.

Von diesem je neuen Ereignis der Selbstmanifestation des Gotteswortes her schlussfolgert Stosch: »auch wenn man daran festhält, dass Gott sich in Jesus von Nazaret in unüberbietbarer, irreversibler, definitiver und normativer Weise den Menschen zugesagt hat, schließt das nicht aus, dass sich derselbe Gott an anderer Stelle in seiner Schönheit zeigt und durch seine Schönheit um die Liebe und Hingabe des Menschen wirbt«⁴⁴.

Trotz aller Vorsicht gegenüber der neuerdings verbreiteten Analogie von Mensch- (Inkarnation) und Buchwerdung (Inlibration) des Gotteswortes nimmt Stosch die von Angelika Neuwirth religionsphänomenologisch herausgestellte »Analogie der Logos-Verkörperung: im inkarnierten Wort Gottes im Christentum und im akustisch präsenten Wort Gottes im Islam«⁴⁵ auf und macht sie religionstheologisch fruchtbar: »Auch wenn Jesus Christus die einzige Mensch gewordene Gestalt des Logos Gottes ist, schließt das nicht aus, dass im Koran die Schönheit dieses Logos hörbare Wirklichkeit wird«⁴⁶. Zugleich könnte dies den Weg öffnen, Muhammad »in die Reihe derjenigen einreihen, die vom Geist Gottes ergriffen werden, für das von ihm kommende menschenfreundliche Zusagewort Zeugnis ablegen und die so auf die menschliche Zusagegestalt des Logos hindeuten«⁴⁷.

5 Zum religionstheologischen Status Komparativer Theologie

Wir sind hier im Zentrum von Stoschs christlich-theologischer Deutung des Islam: ihr christologischer Unterbau bildet quasi die religionstheologische Grundlagenreflexion seines Ansatzes Komparativer Theologie. So stellt er schon in seiner Programmschrift im Blick auf das besondere Verhältnis zum Judentum und seiner Gottesoffenbarung in der Tora heraus, die personale Ansprache Gottes an den Menschen erschöpfe sich nicht in der in einem Menschen inkarnierten Gestalt des Logos, vielmehr sei »auch mit anderen Gestalten des Logos in der Geschichte zu rechnen«⁴⁸. Entsprechend deutet Stosch das Solus Christus von Joh 14,6 dahingehend: »Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazaret einen Weg zum Vater eröffnet. Und auch wenn ich ernst nehme, dass Christus für mich als Christen kriteriale Grundlage meiner Rede von der letzten Wirklichkeit bleibt, muss ich nicht behaupten, dass die Kirche in ihm schon alles erkannt hat, was von Gott zu sagen ist. Die Verschiedenheit der religiös [A]nderen kann durchaus auf eine Gegebenheitsweise der Offenbarung Gottes verweisen, die *mir* durch das

Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung, Münster 2016.

⁴³ STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 33.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 80 (Zit. Angelika NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 166).

⁴⁶ Ebd., 34.

⁴⁷ Ebd., 59.

⁴⁸ STOSCH, Wegweiser (Anm. 8), 287. Das führt schon hier zur Annahme, dass auch der Koran als »Wort Gottes verstanden [werden kann], das in ästhetischer Weise die Schönheit Gottes erfahrbar macht und uns zur Liebe entzünden will« (268).

Christusgeschehen bisher nicht erschlossen wird. Und dennoch ist im Christusgeschehen nicht nur für mich, sondern für alle Menschen auf definitive, unüberbietbare, normative und irreversible Weise der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit geworden.⁴⁹ Solche regionstheologische Grundlagenreflexionen sind im Kontext des religiösen Pluralismus heute für die christliche Selbstverständigung unerlässlich. Wie Reinhold Bernhardt in seinen Überlegungen zu einer »Christologie im Kontext der Religionstheologie« im Tagungsband *Streit um Jesus* zu Recht darlegt, geht es dabei um die Denk-Möglichkeit, »das christliche Bekenntnis zur einzigartigen Manifestation der heilshaften Gegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, zusammenzudenken nicht nur mit der Universalität der heilshaften Gegenwart in der ganzen Schöpfung, sondern auch mit weiteren spezifischen Offenbarungen (oder [...] Offenbarungserfahrungen) dieser Gegenwart außerhalb des Christusgeschehens und -glaubens«⁵⁰.

Stoschs schillernde Einlassungen zur Religionstheologie – meist setzt er diese mit den apriorisch-generellen Modellbildungen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus gleich, die er zu Recht als Irrweg ablehnt, zugleich gibt es offenere Aussagen, wonach nichts dagegen spreche, seinen Ansatz Komparativer Theologie als »eine Form von Religionstheologie«, ja programmatisch als »zeitgemässe Gestalt einer Theologie der Religionen«⁵¹ zu verstehen – sind kritisch angefragt worden. Ausdrücklich geht es Stosch um eine »Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen«⁵², ja, »um einen Mittelweg zwischen der Skylla eines revisionistischen Pluralismus, der die Einzigkeit Jesu Christi nicht angemessen zu würdigen versteht, und der Charybdis eines [als Superiorismus verstandenen] Inklusivismus, der jede Abweichung von der eigenen Position nur negativ registrieren kann. Es gilt ganz im Geiste des Konzils eine Hermeneutik zu entwickeln, die Andersheit wertschätzen lernt, ohne dabei das entscheidend Christliche aufzugeben.«⁵³ Dabei setzt Stosch durchaus religionstheologische Reflexionen und transparent gemachte (Vor-) Entscheidungen voraus⁵⁴ – Bernhardt spricht von einer »systematisch-religionstheologischen Rahmentheorie«⁵⁵ bzw. einem »theologischen Orientierungsrahmen«⁵⁶ für den Vergleich religiöser Phänomene –, weswegen sich das Unternehmen m. E. zutreffend als Komparative Religionstheologie beschreiben ließe.

Gegenüber dem hohen programmatischen Anspruch, die bisherige religionstheologische Debatte überbieten zu wollen, ist jedoch festzuhalten: Stoschs Komparative Theologie ist *keine* Alternative zur Theologie der Religionen im Sinne eines allgemeinen Begriffs von Religionstheologie⁵⁷, sie kann diese nicht ersetzen, wohl aber methodisch bereichern und durch induktive Detailforschung vertiefen⁵⁸. Gegenüber Perry Schmidt-Leukel, der

49 Ebd., 291.

50 Reinhold BERNHARDT, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: STOSCH/KHORCHIDE, *Streit um Jesus* (Anm. 34), 177–193, Zitat 178.

51 STOSCH, *Wegweiser* (Anm. 8), bes. 216–230, Zitate 216 u. 133.

52 Ebd., 154. »Dabei wird die Versöhnung der beiden Anliegen nicht auf der Modellebene erreicht, sondern jeweils am Einzelfall den Grundmotiven beider Konzeptionen Rechnung getragen: dem Bedürfnis nach Anerkennung von Andersheit und dem nach Treue zum Eigenen.«

53 Klaus von STOSCH, Streitfall Komparative Theologie, in: *Communio* 44 (2015) 658–666, hier 660. Vgl. hierzu Christoph GELLNER, *Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen*, Düsseldorf 2008.

54 Wie das Beharren auf den vielfach angefragten apriorisch-globalen Relationierungsmodellen scheinen mir die kritischen Rückfragen an die Adresse Komparativer Theologie von Georg LANGENHORST, *Triologisches Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam*, Freiburg i. Br. 2016, 187–191, religionstheologisch unterkomplex. Vgl. die aufschlussreiche Replik von STOSCH in: Rita BUR-

RICHTER / Georg LANGENHORST / Klaus von STOSCH (Hg.): *Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens*, Paderborn 2015, 279–301.

55 BERNHARDT, *Ende des Dialogs* (Anm. 2), 279.

56 BERNHARDT, *Christologie im Kontext der Religionstheologie* (Anm. 50), 177.

57 Klaus von STOSCH, *Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions*, in: Norbert HINTERSTEINER (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam 2007, 507–512.

Komparative Theologie lediglich als ›Zuarbeiterin‹ der Religionstheologie⁵⁹ gelten lassen will, ist dagegen Stosch recht zu geben, dass diese nicht auf die Frage verkürzt werden darf, welches der drei angeblich alternativlosen Globalmodelle das plausibelste ist.

In dem von Stosch zugespitzten Grunddilemma – »dass dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modelle entsprochen werden kann«⁶⁰ – sieht Bernhardt eine dogmatische mit einer ethischen Frage vermischte: »Wie kann der Inhalt des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Anerkennung des nichtchristlichen Gesprächspartners (und seines Glaubens) zur Geltung gebracht werden.« Dies seien indes zwei Pole, die sich nicht konträr zueinander verhalten müssen, ja, die Vermittlung dieser beiden Pole liege vielen religionstheologischen Entwürfen zugrunde, vor allem solchen, die man zusammenfassend als neuen, lernoffenen Inklusivismus bezeichne. Mit dem vom ihm vertretenen, strikt hermeneutisch verstandenen mutualen Inklusivismus lasse sich die Komparative Theologie komplementär verbinden; das räumt Stosch durchaus ein⁶¹. Doch was heiße »unbedingte Anerkennung des anderen als des anderen«⁶², fragt Bernhardt weiter, wenn zugleich gelten soll, dass in Bezug auf außerchristliche Religionsformen »keinerlei Wahrheitsunterstellungen«⁶³ zu machen seien, sondern nur die »Wahrheitsfähigkeit«⁶⁴ des Anderen anzuerkennen sei? Kritisch stellt der Basler Systematiker heraus: »Wäre nicht deutlicher zu unterscheiden zwischen der (unbedingten) Anerkennung der *Person* des Anderen und der (bedingten) Anerkennung seiner jeweiligen *Religionsform*? Im ersten Fall handelt es sich um eine ethische, im zweiten Fall um eine theologische Anerkennung.«⁶⁵ Stoschs diesbezügliche Aussagen sind in der Tat überaus spannungsreich: »Der Forderung nach Anerkennung nicht nur der Person, sondern auch der Religion des Anderen (Andersheit soll als gleichwertig gewürdigt werden, 131), steht die Aussage gegenüber, dass es keine bedingungslose Anerkennung jeder Andersheit geben könne (312 u.ö.). Wenn der Wahrheitsanspruch, den der/die Andersglaubende mit seinen/ihren religiösen Überzeugungen, Symbolen und Praxisformen verbindet, der Urteilsbildung unterworfen werden soll, dann kann bestenfalls von einer bedingten Anerkennung die Rede sein«⁶⁶ – bedingt durch die je eigene Glaubensperspektive.

Ziehen wir ein Resümee. Andere in ihrer Andersheit zu verstehen, sich ihnen in ihrer Andersheit auszusetzen und dem Anderen Wohnrecht im eigenen Denken und Glauben einzuräumen: die innovative Methodik komparativer Dialogtheologie eröffnet einen Weg zur interaktiven »Reflexion und Neuaneignung von Kernüberzeugungen der eigenen Tradition im Licht anderer Traditionen und Weltbilder«⁶⁷. Eindrücklich belegt dies die jüngst von

58 ARENS, Religionstheologien im Überblick (Anm. 3), 10.

59 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Limits and Prospects of Comparative Theologie, in: HINTERSTEINER, Naming and Thinking God (Anm. 57), 493–505. Vgl. Sigrid RETTENBACHER, Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung, in: ZMR 89 (2015) 181–194, hier 193.

60 STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, 295. Der von ihm als Superiorismus verstandene Inklusivismus könne das Andere nur als defizitäre Form des Eigenen und daher Andersglaubende und andere Religionen nicht in ihrer

Andersheit positiv wertschätzen. Der Pluralismus dagegen bemühe sich um eine genuine Wertschätzung, könne aber das genuin christliche Selbstverständnis nicht adäquat einholen. Zur Diskussion vgl. Thomas FORNET-PONSE, Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung, in: ZMR 96 (2012) 226–240, hier 230f. Vgl. RETTENBACHER, Alternative oder Ergänzung (Anm. 59), 186–193.

61 STOSCH, Wegweiser

(Anm. 8), 225; FORNET-PONSE, Komparative Theologie (Anm. 62), 233f.

62 STOSCH, Wegweiser (Anm. 8), 169.

63 Ebd., 166

64 Ebd., 168. Kritisch zu vorgängigen pluralistischen Wahrheitsunterstellungen auf einer Metaebene ohne die konkrete Begegnung mit anderen Religionen auch TIETZ, Dialogkonzepte (Anm. 6), 321.

65 Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: Theologische Rundschau 78 (2013) 187–200, Zitat 193. Vgl. GELLNER, Christsein (Anm. 53), 17–19.

66 Ebd. (die Seitenzahlen beziehen sich auf STOSCH, Wegweiser [Anm. 8]).

67 FORNET-PONSE, Komparative Theologie (Anm. 60), 228.

Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch gemeinsam verantwortete Erschließung des koranischen Jesus aus islamischer und christlicher Perspektive. Das Herzstück von *Der andere Prophet. Jesus im Koran* (2018) bildet die exegetische Auseinandersetzung mit den Jesusversen im Koran, kontextualisiert sowohl mit der koranischen Prophetologie als auch der Christologie im siebten Jahrhundert wie Neuaufbrüchen der Gegenwartstheologie. Unterstützt von einem Team von Forscherinnen und Forschern aus Islam und Christentum (unter Berücksichtigung nicht nur sunnitischer und katholischer, sondern auch schiitischer, evangelischer und syrisch-orthodoxer Perspektiven) sind fast alle Kapitel des Buches in einem insgesamt sechsjährigen gemeinsamen Schaffensprozess entstanden. Wie fruchtbar das vergleichende Wahrnehmen und Deuten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im wechselseitigen Einfühlen in die je andere Glaubensperspektive dafür werden kann, sich gegenseitig darin zu stützen, im Angesicht des Anderen »den eigenen Glauben möglichst überzeugend zu formulieren«⁶⁸ – darin liegt die Stärke dieses Neuansatzes interreligiöser Theologie. Dies verdichten die je eigenständig verfassten systematischen Schlussreflexionen beider Autoren auf ihren je eigenen theologischen Standpunkt. Überzeugend vermag das Buch denn auch aufzuzeigen, »wie Christen ihren Glauben an Jesus als den Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können«⁶⁹. ♦

68 Mouhanad KHORCHIDE/Klaus von STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. 2018, 14.

69 Ebd., 11.

FORUM

50 Jahre Medellín

Vor 50 Jahren fand die 2. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (Consejo Episcopal Latinoamericano: CELAM) im kolumbianischen Medellín statt. Die Beiträge von Margit Eckholt, Johannes Meier, José Casanova und Diana Viñoles sind für den Kongress des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland (ICALA –Intercambio cultural latinoamericano-alemán) in Bogotá (19.-23. August 2018, in Kooperation mit der Pontificia Universidad Javeriana) erstellt worden und werden in die Tagungspublikation aufgenommen: Margit ECKHOLT (Hg.), *Religion als Ressource befreiender Entwicklung*, Ostfildern 2019 (in Vorbereitung). Der Kongress wurde anlässlich der 50-Jahr-Feier der Konferenz von Medellín und des 50-jährigen Jubiläums von ICALA ausgerichtet. Das Stipendienwerk wurde 1968 von Bernhard Welte und Peter Hünermann, zusammen mit Kollegen in Argentinien, gegründet als Verein zur Förderung des Austausches zwischen Lateinamerika und Deutschland – auf den Feldern von Theologie und Philosophie, aber auch benachbarter Disziplinen wie der Pädagogik oder der Sozialwissenschaften (vgl. www.icala.org). Die ZMR dankt Prof. Margit Eckholt und ICALA für die Erlaubnis zum Vorabdruck dieser Beiträge. Der Beitrag des Schriftleiters versucht, anhand der Semantik der Schlussbotschaft von Medellín, dieses synodale Ereignis in einen größeren historischen Zusammenhang zu stellen.

»In der Morgenröte einer neuen Ära«

Zur Semantik
der Texte von Medellín

von Mariano Delgado

Die 2. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates in Medellín (Kolumbien) wurde am 24.8.1968 von Papst Paul VI. eröffnet, was ein Novum in der Kirchengeschichte Lateinamerikas darstellt. Zwar besuchte von 1823 bis 1825 der junge Domherr Giovanni M. Mastai, der spätere Pius IX., die neuen Republiken als Sekretär des Nuntius Giovanni Muzi, aber noch nie war ein amtierender Papst in der Neuen Welt gewesen. Dies ist nicht die einzige Innovation, die mit Medellín zusammenhängt. Vergleicht man inhaltlich und sprachlich die Texte Medellín mit denen des Lateinamerikanischen Plenarkonzils von 1899 in Rom oder mit der Gründungsversammlung des CELAM 1955 in Rio de Janeiro, so merkt man, dass dazwischen das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen Anstößen und Transformationen liegt. Die Texte der Kirchenversammlungen vor dem 2. Vatikanum sind in einer ekklesialbürokratischen Sprache und in einem nichtökumenischen Geist gehalten – dazu noch in der Mentalität des ultramontanen Katholizismus mit seinem Verständnis der Kirche als *societas perfecta*, als Mutter und Lehrmeisterin. Medellín steht in Lateinamerika für den Wandel zu einer »dienenden« und »prophetischen« (*liberadora* in der Sprache der Zeit) Kirche, die die Ungerechtigkeit und Leidensgeschichte der Menschheit wahr nimmt (vgl. *Gaudium et spes* 1), »in den Armen und Leidenden« das Bild Jesu erkennt (*Lumen gentium* 8), und auf der Ebene des Politischen sich für das Allgemeinwohl und Gerechtigkeit als Weg des Friedens einsetzt.

Die inhaltliche und sprachliche Matrix

Die inhaltliche und sprachliche »Matrix« der Texte von Medellín ist in *Gaudium et spes* zu suchen bzw. in der Ansprache von Paul VI. am 7.12.1965 während der letzten Sitzung des Konzils. Darin skizzierte »der vergessene Papst« (Jörg Ernesti), den Papst Franziskus aus der Versenkung holen möchte und den man besser »den unterschätzten Papst« nennen sollte, den Weg der Kirche in der Welt von heute ganz im Sinne der Pastoralkonstitution. Es ist die Rede von einer »samaritanischen Kirche«, von einem neuen Humanismus, vom Vertrauen in den Menschen, vom Dialog, vom Dienst, denn die Kirche habe sich beim Konzil gleichsam als »die Dienerin der Menschheit« (l'ancella dell'umanità) verstanden, von der Liebe zum Menschen als Form der Gottesliebe nach Mt 25.¹ Dazu kommt am 26.3.1967 mit *Populorum progressio* eine Jahrhundertzyklika, die die zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit in der Welt anklagt und Entwicklung – verstanden als die Schaffung von menschenwürdigen, gerechten Lebensbedingungen für alle – als »den neuen Namen für Friede« bezeichnet, weil dieser ja das Werk der Gerechtigkeit ist (vgl. Jes 32,17). Es geht Paul VI. um eine »Zivilisation der Liebe«, die auch Demokratie und politische Teilhabe einschließt. Das ist der Papst, der 1968 nach Kolumbien flog, um in Medellín die 2. Vollversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates zu eröffnen.

Die Schlussbotschaft der Bischöfe »an die Völker Lateinamerikas« markiert am besten die neue Weichenstellung der katholischen Kirche in diesem Erdteil. Haben die Versammlungen von 1899 und 1955 vor der Zusammenarbeit mit den Christen anderer Konfessionen gewarnt, weil sie als »Häretiker« galten,² so wird jetzt zu einer solchen Zusammenarbeit ausdrücklich ermutigt. Die Semantik dieser Botschaft ist von Begriffen wie *espíritu de colaboración*

(Geist der Zusammenarbeit), *transformación* (tiefgreifender Wandel), *liberación* (Befreiung), *compromiso* und *solidaridad* (Engagement und Solidarität), *bien común* (Allgemeinwohl), *orden nuevo de justicia* (neue, gerechte Ordnung), *denunciar* (prophetisch anklagen), *participación* (politische Teilhabe), *pobreza bíblica* (biblische Armut), *promoción integral* (ganzheitliche Förderung), *conversión y servicio* (Bekehrung / Neuausrichtung und Dienst), *nueva evangelización* (Neuevangelisierung: bevor der Begriff durch Johannes Paul II. benutzt wurde) geprägt. Wir haben es hier implizit mit einer Neuausrichtung der Kirche in Lateinamerika nach dem Geist der Prophetie, die ihr mit der Adventspredigt des Dominikaners Antonio Montesino 1511 in die Wiege gelegt wurde.

Oscar Romero: ein Bischof im Geiste Medellín

Genauso wie diese Predigt zunächst von vielen nicht wahrgenommen wurde, aber dann eine prophetische Spur in der Missionsgeschichte entfachte, so geschah es auch mit den Texten Medellín. Damals war z. B. Oscar Romero ein angepasster Kleriker, ein typischer Vertreter der lateinamerikanischen Priestereliten, die zu höheren Studien nach Rom geschickt werden und dann stromlinienförmig bleiben – in der Hoffnung auf ein Bischofsamt oder andere kirchlichen Würden. Seine Seelsorge war konventionell, angesichts der Armut eher an Wohltätigkeit als an Gerechtigkeit appellierend. Er tat sich mit den Neuorientierungen von Medellín schwer. Denn mit der »Option für die Armen« verband er »Konfrontationen und Konflikte«.³ 1970 wurde er in diesem Geist zum Weihbischof in San Salvador ernannt; und er scheint sich den guten Hirten zum Vorbild für sein Bischofsamt vorgenommen zu haben. Er war aber gegen die Politisierung der Kirche und nahm daher an den Klerusversammlungen nicht teil, da er der Meinung

war, »dass dort nur Kirche und Papst kritisiert würden.«⁴ Er kritisierte auch »die neuen Christologien« im Geiste der Theologie der Befreiung, die Jesuiten wie Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino an der UCA, der Universität Zentralamerikas, entwarfen.

Von 1974 bis 1977 war er Bischof der Diözese Santiago de María, und in dieser Zeit scheint bei ihm ein innerer Wandlungsprozess aufgrund konkreter Erfahrungen anzusetzen: durch die Wahrnehmung des Elends der Campesinos, der politischen und strukturellen Dimension der zugrunde liegenden Probleme sowie der Repression durch die Nationalgarde. So wurden am 21. Juni 1975 sechs Campesino-Katechisten, von der Kirche engagiert, in einer nächtlichen Razzia gefoltert und ermordet. Und dennoch blieben diese inneren Veränderungen weitgehend unmerklich, denn sonst wäre er – wegen Problemen mit der Regierung – nicht 1977 zum Erzbischof von San Salvador ernannt worden. Der Jesuit Jon Sobrino hatte damals ein negatives Bild von ihm: »Das Einzige, was ich demnach von Bischof Romero wusste, waren seine konservative Haltung und seine Beeinflussung durch das Opus Dei. Ferner war er allgemein bekannt als ein Gegner von Priestern und Bischöfen, welche die Linie von Medellín verfolgen.«⁵

Nach der Ermordung des Jesuiten Rutilio Grande am 12.3.1977, weil dieser kurz davor eine prophetische Predigt gegen die Ungerechtigkeit gehalten hatte, war Romero ein anderer Mensch, ein veränderter Bischof. »Wer einen meiner Priester anrührt, der rührt mich an« – sagte er in seiner Predigt vom 20.3.1977 bei einer Gedenkmesse in der Kathedrale von San Salvador, zu der über 100.000 Menschen kamen (die meisten davon standen auf dem Platz vor der Kirche). Von da an dachten der Nuntius und die Regierung, »dass ihre Rechnung mit der Ernennung Romeros zum Erzbischof nicht aufgegangen war.«⁶ Romero war »ein anderer, ein veränderter Bischof«, und viele sprachen vom »Wunder Romero«.⁷ Er wohnte nicht mehr im Bischofspalast, sondern in einem

Krankenhaus für Krebskranke, und die Dokumente der Bischofsversammlung von Medellín wurden »zu einer der wichtigsten Quellen seiner Predigten und seiner Hirtenbriefe.«⁸ Romeros Ansehen als Verteidiger der Menschenrechte und Mann des Dialogs wuchs von Tag zu Tag, auch im Ausland. So kam 1978 die Verleihung des ersten Ehrendoktorats durch die Georgetown-Universität, und auch für den Friedensnobelpreis 1979 wurde er vorgeschlagen.

Romeros Bekehrung war auch eine von der traditionellen Wohltätigkeit zur Anklage der Strukturen bzw. der Ursachen von Armut und Ungerechtigkeit, so etwa in einer Predigt vom 16. Dezember 1979: »Eine echte christliche Bekehrung heute muss die sozialen Mechanismen aufdecken, die den Arbeiter und den Bauern marginalisieren. Warum gibt es für den armen Campesino nur Einkünfte während der Kaffee-Ernte, der Baumwoll- und der Zuckerrohr-Ernte? Warum benötigt diese Gesellschaft Bauern ohne Arbeit, schlecht bezahlte Arbeiter, Leute ohne gerechten Lohn?«⁹ Mit Medellín prangerte Romero die »institutionalisierte Gewalt« sowie die »willkürliche Gewalt« seitens der Regierung und der extremen Rechten an, und hinsichtlich der »revolutionären Gewalt« blieb er immer wieder im Rahmen von *Populorum progressio* (Nr. 31): »Jede Revolution – aus-

1 Vgl. den italienischen Originalwortlaut in: file:///D:/Aufgaben-2018/Feinnet/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.pdf.

2 Vgl. Auszüge dieser Texte in: Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn 2012, 283f. und 298f.

3 Martin MAIER, Oscar Romero. Meister der Spiritualität, Freiburg 2001, 27. Zu Romero siehe auch: María LÓPEZ VIGIL, Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern, Luzern 1999.

4 MAIER, Oscar Romero (wie Anm. 3), 30.

5 Ebd., 37.

6 Ebd., 43.

7 Ebd., 46.

8 Ebd.

9 Ebd., 51f.

genommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor«. ¹⁰ Gleichzeitig stellte er seine persönliche Haltung zur Gewalt mit diesen Worten fest: »Die einzige Form von Gewalt, die das Evangelium zulässt, ist diejenige, die man gegen sich selber anwendet. Wenn Christus zulässt, dass er getötet wird, dann ist das Gewalt; sich töten zu lassen. Die Gewalt gegen sich selbst ist wirksamer, als die Gewalt gegen andere. Es ist leicht zu töten, vor allem wenn man Waffen hat; aber wie schwer ist es, sich töten zu lassen aus Liebe zum Volk«. ¹¹

Die Jahre als Erzbischof von San Salvador sind Jahre der innerkirchlichen Spaltung und zunehmend auch der schwierigen Beziehungen zu Rom unter Papst Johannes Paul II. Romero versuchte, Rom angemessen zu informieren. Im April 1979 bemühte er sich vergeblich um ein persönliches Gespräch mit dem Papst in Rom. Erst am 30. Januar 1980 kam dieses zustande – nicht zuletzt dank der Vermittlung des Jesuitengenerals Pedro Arrupe. Der Papst ermutigte ihn, auf der Linie der Soziallehre der Kirche und der Option für die Armen weiterzugehen, warnte aber zugleich vor »einer ideologischen Infiltration durch den Marxismus«, da dieser den Glauben im Volk aushohlen möchte. Romero hat nach eigenem Bekunden dem Papst gesagt: »Es gibt einen Antikommunismus, der nicht auf die Verteidigung der Religion, sondern des Kapitals aus ist: der Antikommunismus von rechts«. ¹²

Am 2.2.1980, wenige Wochen vor seiner Ermordung am 24.3.1980, hielt Romero anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats in Löwen eine aufsehenerregende Rede über »Die politische Dimension des Glaubens und die Option für die Armen«. Zusammenfassend heißt es darin am Ende: »Die ersten Christen sagten: *Gloria Dei,*

vivens homo. Wir könnten konkreter sagen: *Gloria Dei, vivens pauper* – die Ehre Gottes ist der Arme, der lebt. Wir glauben, dass wir – von der Transzendenz des Evangeliums her – sagen können, was wirkliches Leben für die Armen ist, und wir glauben auch, dass wir wissen werden, was die ewige Wahrheit des Evangeliums ist, wenn wir an der Seite der Armen stehen und versuchen, ihnen Leben zu ermöglichen. Die politische Dimension des Glaubens entdeckt man (nur) im praktischen und konkreten Dienst an den Armen.« ¹³

In seiner letzten Sonntagspredigt in der Kathedrale am 23. März 1980 verteidigte sich Romero gegen den Vorwurf, sich in die Politik einzumischen: »Das ist nicht Politik, wenn in einer Predigt die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Sünden aufgezeigt werden; sondern das ist das Wort Gottes, das in unserer Wirklichkeit Fleisch ist [...] Ich bemühe mich nur, dass die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla nicht nur toter Buchstabe und Theorie bleiben, sondern dass wir sie ins Leben und in diese konfliktreiche Wirklichkeit umsetzen, um so das Evangelium angemessen für unser Volk zu verkünden«. ¹⁴ Danach folgte ein Aufruf an die Soldaten, eher ihrem Gewissen als einem unmoralischen Gesetz zu gehorchen. Die Predigt, die Romero am Tag seines Todes in der Krankenhauskapelle hielt, handelte vom Weizenkorn, dem Tagesevangelium. Bei der Gabenbereitung fiel dann der tödliche Schuss.

Romeros Bekehrungs- und Entwicklungsprozess hatte seinen Kompass in der Kontemplation, in der betrachtenden Lektüre der Bibel, von *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*, *Evangelii nuntiandi* und der Texte von Medellín und Puebla – aber auch in der Spiritualität des Ignatius von Loyola, der Teresa von Ávila und des Johannes vom Kreuz. Sein »neues Sehen« 1977 hat ihm geholfen, Christus in den Armen und Unterdrückten seines Landes zu entdecken – wie einst Bischof Las Casas im 16. Jahrhundert, als er in den geschundenen Indios gezeißelte

Christusse sah, und einen Perspektivenwechsel bei seinen Zeitgenossen anmahnte, um die Ereignisse in der Neuen Welt so zu beurteilen, als wenn wir Indios wären.

Im Frühjahr 1973, im Alter von 18 Jahren, las ich eifrig das Buch *Yo creo en la esperanza!* (Ich glaube an die Hoffnung) des Jesuiten José María Díez-Alegria. Es wirkte auf mich wie eine Offenbarung. Der Autor unterscheidet darin zwei grundlegende Religionstypen: den ontologisch-kultischen und den ethisch-prophetischen. Letzterer ist vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit sowie vom Tun der Liebe geprägt. Diesen Religionstyp entdeckte Oscar Romero mit seinem »neuen Sehen« als Matrix des Christentums – genauso wie es in Medellín geschah und wie es bereits 1511 bei Antonio Montesino der Fall war. Manche Feuilletonisten sehen in seiner Heiligsprechung (am 14.10.2018 gemeinsam mit Paul VI.) als »Märtyrer« eine Verschiebung der Semantik des Märtyrerbegriffs ins Politische, da damit der Gerechtigkeitshass (*odium iustitiae*) dem Glaubenshass (*odium fidei*) gleichgesetzt werde. Ist aber der Hass auf das gerechtigkeitsliebende Christentum, dem bereits Bischof Antonio Valdivieso OP 1545 in Nicaragua zum Opfer fiel, nicht auch Glaubenshass? Romero starb nicht nur als Märtyrer für eine gerechtere Welt, sondern auch für eine Kirche, die dem ethisch-prophetischen Kern des Evangeliums treu bleibt.

Die Flamme der Sehnsucht

Zur neuen Semantik der oben erwähnten Schlussbotschaft Medellín gehört auch der utopische Überschuss, wenn darin etwa von der »Morgenröte einer neuen Ära« die Rede ist. Auch dies steht in einer langen Tradition in Lateinamerika. Von einer neuen Ära wurde schon bei der eifrigen Evangelisierung im Windschatten der Entdeckungsfahrten gesprochen, als die frommen Missionare im Sinne von Mt 24,14 (»aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen

Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende«) die Evangelisierung der Neuen Welt mit dem Ende der Welt verbanden. Von einer neuen Ära sprachen die Libertadores auch am Vorabend der Unabhängigkeit Lateinamerikas, für die dieser Erdteil mit der Befreiung vom spanischen Joch quasi ein neues Gelobtes Land für alle Unterdrückten und Freiheitsliebenden der Welt werden sollte. Diese Sicht findet sich nicht nur beim Freimaurer Simón Bolívar, der ein instrumentelles Verständnis des Christentums hatte, sofern es, wie in Mexiko mit der Guadalupe-Verehrung, der Revolution dienlich gemacht werden konnte. Auch der peruanische Kreole und Exiljesuit Juan Pablo Viscardo dachte ähnlich, als er 1792 von London aus an die »Amerikaner« diese Zeilen schrieb: »Wie viele werden, die Unterdrückung und das Elend fliehend, uns mit ihrem Fleiß, mit ihrem Wissen bereichern und unsere geschwächte Bevölkerung stärken! So wird Amerika die Menschen aus allen Enden der Erde sammeln, und seine Bewohner werden durch das gemeinsame Interesse einer einzigen großen Familie von Brüdern verbunden sein.«¹⁵

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschwor man erneut in Lateinamerika die Ankunft einer neuen Ära für die Menschheit. Das tat z.B. der Mexikaner José Vasconcelos (1881-1959) – Philosoph, Essayist und Politiker – in seiner Schrift *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925). Er sah in Lateinamerika den quasi messianischen Vermischungsraum aller Rassen. Im Verlauf eines Verschmelzungsprozesses werde dort eines Tages die neue, eben »fünfte, kosmische Rasse« entstehen,

¹⁰ Ebd., 54.

¹¹ Ebd., 55.

¹² Ebd., 67.

¹³ Vgl. die ganze Rede in: <http://www.lebenshaus-alb.de/magazin/002858.html> (8.10.2018).

¹⁴ MAIER, Oscar Romero (wie Anm. 3), 78.

¹⁵ KOSCHORKE/ LUDWIG/ DELGADO (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte* (Anm. 2), 65.

eine universale Synthese der Menschheit, die dann durch Aufhebung der Gegensätze der Rassen ein auf Liebe basierendes Friedenszeitalter in globalen Dimensionen begründen könne. Lateinamerika werde so, wie einst die frühen Missionare im Anschluss an Mt 24,14 hofften, »der Bekehrung aller Völker am Ende der Zeiten« den Weg bahnen und eine »Zivilisation der Liebe« im christlichen Geist begründen: »Diese Liebe wird eines der fundamentalsten Dogmen der fünften Rasse sein.«¹⁶ Dieses Projekt macht Vasconcelos zudem vom Besitz Amazoniens abhängig. Denn in dieser Gegend immenser Ressourcen werde sich das Schicksal der Menschheit entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner als Träger der fünften, kosmischen Rasse im Geiste christlicher Nächstenliebe alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der weißen Rasse nutzen würden. Dort sollte die fünfte Rasse eines Tages Universopolis, die Welt-hauptstadt, errichten, um von dort aus ein neues Pfingsten zu entfachen und die ganze Welt mit der christlichen Nächstenliebe zu befruchten.¹⁷

Der utopische Überschuss, auf den die Bischöfe in ihrer Schlussbotschaft implizit – das heißt, vermutlich ohne sich dessen bewusst zu werden, dass diese Sprache nicht nur in *Gaudium et spes*, sondern auch in verschiedenen Phasen der Geschichte Lateinamerikas einen Sitz-im-Leben hat – anspielen, kann auch als ein Versuch verstanden werden, in der Christentumsgeschichte »die Flamme der Sehnsucht« wachzuhalten, die ein Teilhard de Chardin darin so sehr vermisste,¹⁸ d. h. die Sehnsucht nach einer »Neuen Welt«, die, wie der 1989 in San Salvador ermordete Jesuit Ignacio Ellacuría kurz vor seinem Tod schrieb, »keine Wiederholung der ›Alten Welt‹ darstellt, sondern wirklich neu und eins ist«, und, derart erneuert und geeint, die Wiederkunft des Herrn erwartet.¹⁹

Aber für die Verwirklichung dieser Sehnsucht, für die Verwirklichung »messianischer« Werte wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Friede ist gerade eine nüchterne, ethische Erdung des utopischen Überschusses die Voraussetzung. Es ist nötig, dass die in der Schlussbotschaft von Medellín anvisierte Überwindung der Kluft zwischen Glauben und Leben sowie die neue, intensive Evangelisierung »der Eliten und der Massen« vorankommt. Es ist nötig, dass gerade in den vielen katholischen Hochschulen Lateinamerikas, in denen die Eliten ausgebildet werden, die katholische Soziallehre ernst genommen wird; dass man dort über die konkreten Schritte und Maßnahmen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik intensiver nachdenkt, die, wie Paul VI. in *Octogesima adveniens* (Nr. 4) sagte, »sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind«.

¹⁶ José VASCONCELOS, La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana, in: DERS., Obras completas, 4 Vols., México 1958, Bd. 2, 903–942, hier 936.

¹⁷ Vgl. ebd., 925f.

¹⁸ Vgl. Ernst STAEHLIN, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. 7 Bde., Basel 1952–1965, Bd. 7, 141.

¹⁹ Michael SIEVERNICH u. a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 12; vgl. auch Ignacio ELLACURÍA, Fünf Jahrhunderte Lateinamerika: Entdeckung oder Verschleierung?, in: Peter RÖTTLANDER (Hg.), Die Eroberung Amerikas und wir in Europa (Misereor, Berichte und Dokumente 5), Aachen 1992, 132–147, 141. Ellacuría nennt diese messianische Vision »eine reale Möglichkeit« (ebd.).

»Religion als Ressource einer befreienden Entwicklung«

Erinnerung an die 50 Jahr-Feiern der Konferenz von Medellín (1968-2018)

von Margit Eckholt

Das Jahr 1968 – Schlüsseljahr neuer gesellschaftlicher und kirchlicher Aufbrüche

Das Jahr 1968 ist im europäischen Kontext mit der Studentenrevolution in Paris und anderen europäischen Universitätsstädten verbunden und ist in internationaler Perspektive, so auch im lateinamerikanischen Kontext, von vielfältigen neuen sozialen Bewegungen und politischen Aufbrüchen geprägt. Die lateinamerikanischen Länder stehen am Übergang von einer Agrargesellschaft zu einer Industrie- und Kommunikationsgesellschaft; Studenten, Arbeiter und Campesinos fordern Partizipation ein, die politischen Spannungen wachsen, die demokratischen Transformationsprozesse sind fragil, von sozialer und politischer Gewalt geprägt; in Brasilien haben die Militärs bereits 1964 die Macht übernommen, in anderen Ländern wird dies – etwas zeitversetzt – in den 1970er Jahren geschehen. Erst in den 1980er Jahren kommt es – nach langen Jahren immenser politischer Gewalt, sozialer Spannungen und wirtschaftlicher Ausgrenzungen – zu Transformationen, die auf den Weg – fragil bleibender – Demokratien führen. In

Kolumbien hatten erst 2016 – nach über 50 Jahren eines blutigen Bürgerkriegs – die sich über Jahre hinziehenden Friedensverhandlungen Erfolg. In diesem Prozess, aber auch bei Anstrengungen um soziale, wirtschaftliche und politische Partizipation der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in den lateinamerikanischen Ländern – wie heute in Venezuela und Nicaragua –, waren und sind religiöse Akteure – in Lateinamerika ist es vor allem die katholische Kirche, der auch heute trotz zunehmender religiöser Pluralisierungsprozesse (Zunahme der Pfingstkirchen, öffentliche Präsenz indigener Religionen) noch ca. 75 % der lateinamerikanischen Bevölkerung zugehören – entscheidend beteiligt. Ihr Beitrag zu einer an den Menschenrechten und einem Zusammenleben in Frieden und Gerechtigkeit orientierten Entwicklungsarbeit ist für den lateinamerikanischen Kontext von großer Bedeutung und wird auch von einer weltweiten Öffentlichkeit wahrgenommen.

Diese Rolle der katholischen Kirche im Dienst von Frieden und einer nachhaltigen Entwicklung ist mit Blick in die Geschichte des lateinamerikanischen Kontinents und die Verquickung der Kirche in Eroberungsprozesse und koloniale Bestrebungen der spanischen und portugiesischen Krone und dann – nach den Unabhängigkeitsbewegungen – mit Blick auf die Allianzen mit den politischen und wirtschaftlichen Machteliten der neuen Republiken nicht selbstverständlich. Erst durch den Erneuerungsprozess, den das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) für die katholische Kirche bedeutet hat (verbunden mit Religionsfreiheit, Menschenrechten, ökumenischem und interreligiösem Dialog, neuen Partizipationsstrukturen in der Kirche, der Bedeutung von Laien und sozialen Bewegungen usw.), und durch die »Umsetzung« dieser Erneuerung im lateinamerikanischen Kontext auf der vom 26. August bis 6. September 1968 in Medellín / Kolumbien durchgeführten 2. Generalversammlung des lateinameri-

kanischen Episkopats hat sich die katholische Kirche in den 1970er Jahren in Zeiten von Militärdiktaturen – so in Brasilien, Chile und Argentinien – zu einer neuen sozialen Akteurin und einer auch weit über kirchliche Kreise hinaus anerkannten Institution im Dienst sozialen Wandels, der Menschenrechte, einer gerechten und armenorientierten Entwicklung und der Friedensarbeit entwickelt. Die Konferenz von Medellín war für die lateinamerikanische Kirche der Ausgangspunkt für ein neues ortskirchliches Bewusstsein und den spannenden und schmerzhaften Prozess des Aufbrechens einer in koloniale Strukturen der »cristiandad« (»Christenheit«) und mit den Mächtigen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verwobenen Kirche, hin zu einer Kirche an der Seite der Armen, der Ausgeschlossenen, der um ihre Rechte gebrachten Campesinos oder Arbeiter. »Als Hirten mit einer gemeinsamen Verantwortung möchten wir uns mit dem Leben aller unserer Völker verpflichtend verbinden in der angstvollen Suche nach geeigneten Lösungen für ihre vielfachen Probleme«, so die lateinamerikanischen Bischöfe in der Botschaft an die Völker Lateinamerikas, die den Entschlüssen der Konferenz von Medellín vorangestellt ist. »Unsere Sendung ist es, zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen.« Die Bischöfe benennen die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen, »Hunger und Elend, Massenerkrankungen und Kindersterblichkeit, Analphabetismus und Marginalität, enorme Lohnunterschiede und Spannungen zwischen den sozialen Klassen, Anfänge der Gewalt und geringe Teilnahme des Volkes in Fragen des Gemeinwohls«, Herausforderungen, die sich in den 1970er Jahren angesichts der autoritären Regime in Ländern wie Argentinien, Bolivien, Brasilien, Chile und Uruguay zuspitzen und die in Medellín getroffenen Optionen auf einen harten Prüfstand stellen werden.

Die 50-Jahr-Feiern der Konferenz von Medellín in Lateinamerika

So ist das Jahr 1968 ein Schlüsseljahr für die öffentliche Rolle der katholischen Kirche in Lateinamerika, und es tut gut, 50 Jahre später, in Zeiten einer neuen öffentlichen Präsenz von Religionen und gleichzeitig einer zunehmend auf interne Strukturfragen bezogenen katholischen Kirche an die mit »Medellín« verbundenen Aufbrüche zu erinnern.

In Lateinamerika fanden – und finden – 2018 verschiedenste Tagungen und Begegnungen statt: auf universitärer Ebene an der Universidad Iberoamericana in Mexiko-Stadt (August 2018), der Pontificia Universidad Javeriana in Bogotá (April 2018 und August 2018) und der Pontificia Universidad Católica in Santiago de Chile (November 2018), und in Verbindung mit dem befreiungstheologisch und basisorientiert ausgerichteten Netzwerk »Amerindia« an der Jesuitenuniversität UCA in San Salvador (August 2018); der CELAM, der Lateinamerikanische Bischofsrat, hat vom 23. August bis 26. August in Medellín eine große Konferenz durchgeführt und dieses Treffen mit verschiedenen weiteren Tagungen (so zur Weiterentwicklung der kirchlichen Soziallehre) verbunden. Bei allen 50-Jahr-Feiern der Konferenz von Medellín wird der Zusammenfall dieser Erinnerung mit dem ersten Pontifikat eines Papstes aus Lateinamerika als ein »Ereignis des Geistes« herausgestellt, das an die Ekklesiogenese des II. Vatikanischen Konzils anknüpft und den Paradigmenwechsel hin zu einer sich in globalen und pluralen Gesellschaften neu positionierenden Welt-Kirche bedeutet, deren erster Dienst die Verkündigung des Evangeliums und der Dienst an den Armen und Ausgegrenzten ist. Der von Papst Franziskus im letzten Konsistorium neu gekürte peruanische Kardinal Pedro Ricardo Barreto Jimeno hat in seinem Beitrag auf der vom CELAM ausgerichteten Tagung gesagt,

dass »die Wahl von Franziskus, dem ersten lateinamerikanischen Papst, die Frucht der ganzen Geschichte der lateinamerikanischen Kirche ist, in Treue nicht nur zu den Orientierungen des II. Vatikanischen Konzils, sondern auch und in grundlegender Weise in Treue zu einem leidenden Christus, einem gestorbenen und auferstandenen Christus«. Das Konzil, die Konferenz von Medellín und das Pontifikat von Franziskus werden von Kardinal Barreto miteinander verknüpft als »Zeichen der Erneuerung und der Reform, die wir in der Kirche erleben und die wir stärken müssen«. Ähnlich haben dies auf der Tagung von »Amerindia« in San Salvador sowohl die Vertreter der Gründergeneration der Theologie der Befreiung Leonardo Boff und Pablo Bonavia als auch Francisco Aquino Junior und Geraldina Céspedes als Vertreter der jüngeren Generation der Befreiungstheologie formuliert. Mit dem Pontifikat von Franziskus wird der Weg der lateinamerikanischen Kirche bestätigt, der durch die Kritik an den Basisbewegungen und der Theologie der Befreiung seit den 1970er Jahren von Seiten des Lehramts massiv unter Druck gesetzt und auch unterbunden worden ist – einen Höhepunkt stellen die Instruktionen gegen die Befreiungstheologie Mitte der 1980er Jahre dar, aber auch die Bischofsernennungen in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben die prophetische Kritik von »Medellín« und den sozialen Auftrag der Kirche in den Hintergrund treten lassen. Wenn die »Option für die Armen« in den Beiträgen der verschiedenen Konferenzen in das Zentrum gestellt wurde, so ist das von öffentlicher Bedeutung in Zeiten, in denen Arme immer mehr zum »waste«, zum »Ausschuss« der Gesellschaft gehören, im öffentlichen Raum eine »Option für die Armen« auf wenig Zustimmung trifft und Christen und Christinnen für das »Wohlstandsevangeliem« der Pfingstkirchen optieren. Überlegungen zu einer auch innerkirchlichen Strukturreform und einer größeren Partizipation von Frauen in

der Kirche ist auf den Tagungen in Lateinamerika wenig Raum gegeben worden; die »Option für die Armen« bleibt dann aber auf halber Strecke stecken, ist mit ihr doch eine »Subjektwerdung« verbunden, die in gesellschaftlicher und kirchlicher Hinsicht umzusetzen ist.

Die Erinnerung an Medellín und das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland

In der deutschen Kirche ist die neue Ortsbestimmung der lateinamerikanischen Kirche an der Seite der Armen von Anfang an mit großem Interesse verfolgt worden, in den kirchlichen Hilfswerken, in der damaligen »Dritte-Welt-Arbeit«, auf Ebene der theologischen Ausbildungsstätten. Darum wundert, dass die 50-Jahr-Feier der Konferenz von Medellín wenig Öffentlichkeit erfährt. Einen zentralen Beitrag dazu leistet das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (spanisch: Intercambio cultural alemán-latinoamericano, ICALA), im Jahr der Konferenz von Medellín vom Religionsphilosophen Bernhard Welte und dem Theologen Peter Hünemann und argentinischen Kollegen gegründet und seit 50 Jahren von der Bischöflichen Aktion Adveniat unterstützt. In Zusammenarbeit mit der Pontificia Universidad Javeriana in Bogotá hat das Stipendienwerk vom 19. bis 23. August 2018 ein vom DAAD mit BMZ-Mitteln gefördertes Alumni-Seminar zum Thema »Religion als Ressource befreiender Entwicklung« durchgeführt, das über 80 ehemalige Stipendiaten und Stipendiatinnen aus 11 lateinamerikanischen Ländern zusammengeführt hat, die an das Jahr 1968 und die Konferenz von Medellín erinnert haben und die neuen Wege lateinamerikanischen Befreiungsdenkens, die sich auf dem Hintergrund neuer Praxisformen und Gemeindebildungen und durch die Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien ausgebildet und zu einer grund-

legend neuen Gestalt theologischer, philosophischer und pädagogischer Arbeit geführt haben, für eine werteorientierte Entwicklungsarbeit fruchtbar gemacht haben. Diese Denktraditionen bilden heute noch zentrale Referenzpunkte, auch weit über den lateinamerikanischen Kontext hinaus in einer interkulturellen Perspektive, um in Kontexten zunehmender Ungleichheit, Ausgrenzung und Gewalt die Rolle von Religion im Kontext der Entwicklungsarbeit zu klären und Religion als »Ressource befreiender Entwicklung« zu erschließen. Auch wenn Lateinamerika in den letzten Jahren große Veränderungen durchlaufen hat, Säkularisierungsprozesse auf der einen und religiöse Pluralisierung – vor allem durch das Wachsen der Pfingstbewegung – auf der anderen Seite zunehmen, so ist der Blick auf Lateinamerika insofern von Relevanz, als mittlerweile über 40% der Katholiken weltweit in Lateinamerika leben. Das hat Auswirkungen auf die katholische Kirche und ihre Entwicklungsstrategie in den westlichen Ländern, auch in Deutschland, und muss gerade darum auch von staatlicher und gesellschaftlicher Seite wahrgenommen werden. Die vor 50 Jahren angestoßenen Erneuerungsprozesse im Sinne »befreiender Entwicklung« und der Stärkung der verschiedenen sozialen Akteure und Akteurinnen sind heute wieder neu zu erschließen, worauf auf der Tagung in Bogotá der an der Georgetown-University in Washington lehrende Religionssoziologe José Casanova hingewiesen hat.

Auf der Tagung an der Universidad Javeriana wurde auch der Beitrag des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland zur Ausbildung der neuen Gestalt des »Glaubensbewusstseins des Gottesvolkes« in Lateinamerika beleuchtet, so das zentrale Motiv der Dissertation eines der ersten von ICALA geförderten Doktoranden aus Chile, des Herz-Jesu-Priesters Ronaldo Muñoz, dessen Studie 1973 auf Spanisch erschienen ist und dessen Leistung Joseph Ratzinger in einem befürwortenden und

doch eine gewisse Skepsis im Blick auf den weiteren Weg der lateinamerikanischen Theologie äußernden Vorwort gewürdigt hat.¹ Das Stipendienwerk hat den Prozess der Ausgestaltung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer in die lateinamerikanischen Realitäten inkulturierten Philosophie begleitet. Die Doktorarbeit von Fernando Castillo aus Santiago de Chile zum Problem der Praxis in der Befreiungstheologie, bei Johann Baptist Metz an der Universität Münster erstellt, und die von Peter Hünermann betreute Arbeit des uruguayischen Jesuiten Eduardo Rodríguez zur christologischen Frage in der lateinamerikanischen Theologie² »El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana« wurden z. B. gefördert, ebenso befreiungspädagogisch ausgerichtete Studien wie die von Ursula Bernauer zur Gesundheitsversorgung in Armenvierteln in Santiago de Chile.

Peter Hünermann, von 1975 bis 2002 Vorsitzender des Kuratoriums des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland, hat in der ersten in Deutschland erschienenen und von ihm und Gerd-Dieter Fischer herausgegebenen Textsammlung zur Befreiungstheologie mit dem Titel »Evangelium der Freiheit« auf den »anfanghaften« und »unausgewachsenen« Status der Befreiungstheologie hingewiesen, gleichzeitig aber auf ihre zentrale Bedeutung für den Erneuerungsprozess theologischen Denkens im weiten Horizont von Geschichte und Kultur. Die befreiungstheologischen Ansätze, so Hünermann, »gehören m. E. wirklich in den Kreis jener theologischen Ansätze und Entwürfe, in denen seit Beginn des 19. Jahrhunderts von der Theologie her eine authentische Auseinandersetzung mit den bewegenden Fragen unserer Zeit angegangen wurde.«³ Damit sind »Gefährdungen« verbunden, die es auszuhalten gilt – was aber dann mit Blick auf die Kritik, der sich die Befreiungstheologie in den 1980er Jahren im Pontifikat von Johannes Paul II. stellen musste, nicht geschehen

ist und dessen Folgen im lateinamerikanischen Kontext bis heute zu spüren sind. »Es sind im Verlauf der jüngeren Theologiegeschichte mit der Reaktion gegen radikale Positionen oft genug jene differenzierteren Entwürfe abgelehnt worden, in denen sich die eigentlichen Fortschritte der Theologie vollzogen. Eine Fülle von Fragen wurde damit jeweils abgeschnitten, die später nur mühselig wiederum aufgearbeitet werden konnten.«⁴ Der lebendige Austausch im Stipendienwerk zwischen lateinamerikanischen und deutschen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen und die Vergabe von durch die Bischöfliche Aktion Adveniat finanzierten Stipendien und damit die wissenschaftlich fundierte und praxissensible Begleitung des Entstehungsprozesses einer neuen Grundgestalt theologischer Arbeit in Lateinamerika haben zu einer differenzierten Beurteilung der Theologie der Befreiung und ihrer Entstehungskontexte beigetragen: wie sie aus praktisch-pastoralen und politischen Vollzügen erwachsen ist, kirchlichen Basisgemeinden und sozialen Basisbewegungen verbunden, in politisch-soziale und kulturelle Prozesse der verschiedenen Regionen Lateinamerikas eingebettet, und wie sie von dort ausgehend nach neuen Instrumentarien der Analyse der Realität gesucht hat.

Auf dem Hintergrund dieses intensiven Prozesses der Begleitung des Entstehungsprozesses der Theologie der Befreiung konnte das Kuratorium des Stipendienwerks angesichts des am 21. November 1977 veröffentlichten und breite Wellen schlagenden »Memorandums westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung« differenziert Stellung beziehen und den zentralen Beitrag der Bischöflichen Aktion Adveniat im Blick auf die Förderung von befreiungstheologischen und -pädagogischen Projekten herausstellen.⁵ Die Auseinandersetzung um die Konferenz von Medellín, die auf Ebene des lateinamerikanischen Episkopats bereits 1972 mit der Wahl des

Weihbischofs von Bogotá, Alfonso López Trujillo, zum Generalsekretär des CELAM einsetzte (seit 1979 Erzbischof von Medellín, 1979-1983 Präsident des CELAM), war auch in der deutschen Ortskirche angekommen und führte zu einem über kirchliche und theologische Kreise weit hinausgehenden Interesse an den Entwicklungen in Kirche und Theologie in Lateinamerika.

Theologie im Dienst des »internationalen Kulturaustausches« und »befreiender Entwicklung«

Die wissenschaftliche Arbeit des seit 50 Jahren von der Bischöflichen Aktion Adveniat geförderten Stipendienwerks, auf den Feldern von Theologie, Philosophie, Sozial- und Humanwissenschaften, sieht im Sinne der Impulse der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Kon-

1 Interview mit P. Ronaldo Muñoz SS.CC., Santiago de Chile, 25. April 2008, in: Margit ECKHOLT (Hg.), gemeinsam mit Bernhard CASPER und Thomas HERKERT, »Clash of civilizations« – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Münster 2009, 173-175, 174.

2 Vgl. Eduardo RODRÍGUEZ ANTUÑANO, El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana. Tesis doctoral en Teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en Westfalen (Alemania) 1976, Córdoba 2008.

3 Peter HÜNERMANN, Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie, in: Gerd-Dieter FISCHER / Peter HÜNERMANN (Hg.), Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie, Freiburg i. Br. 1974, 11-24, 13.

4 Ebd.

5 Vgl. das »Protestschreiben des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland gegen das Theologen-Memorandum über ADVENIAT« vom 29. November 1977, veröffentlicht in: Angriff und Abwehr. Berichte, Kommentare, Dokumente zum Streit um ADVENIAT und die »Theologie der Befreiung«, hg. von Wilhelm WEBER, Aschaffenburg 1978, 83-86. Die Verf. hat diesen Vorgang ausführlich in ihrem Vortrag auf der Tagung in Bogotá beleuchtet. Der Vortrag wird in der Kongresspublikation (Hg. von Margit ECKHOLT und Vicente DURÁN) 2019 veröffentlicht.

zils den christlichen Glauben als zentrale Ressource einer befreienden Entwicklung. Wissenschaft, Entwicklungsarbeit und Pastoral der Kirche stehen in engster Verbindung. Bereits Anfang der 1970er Jahre hat Bernhard Welte auf einem interdisziplinären Seminar des Stipendienwerks in Embalse de Rio Tercero von der »Idee des internationalen Kulturaustausches« gesprochen, der »Idee des interdisziplinären Austausches der Ideen [...] im Dienste der Kirche«, die sich im Stipendienwerk realisiert, der »Idee eines nach beiden Seiten offenen Gesprächs zwischen Europa und Lateinamerika und zwischen den Teilnehmern in Europa und den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern. Ein freies Gespräch zwischen Kirche und Theologie einerseits und der Welt von heute andererseits, repräsentiert durch Philosophie und Humanwissenschaften«⁶. Dabei gilt es, die »Herausforderungen der Zeit« – hier hat Welte vor allem die technische Zivilisation im Blick – anzunehmen und »... gegen die ihnen offenbar inhärenten desintegrierenden Tendenzen ein integrales Menschentum zu entwickeln«.⁷ Dazu gehört in einer immer enger zusammenwachsenden Welt der »intercambio« – der Austausch, der Dialog – zwischen theologischen und philosophischen Ausbildungsstätten, was auf Ebene des Stipendienwerks durch den Abschluss von Verträgen zwischen deutschen und lateinamerikanischen Universitäten bereits Anfang der 1970er Jahre konkret wurde.

Genau darauf weist Papst Franziskus in der Einführung in die am 27. Dezember 2017 veröffentlichte Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten hin, dem Nachfolgedokument der 1979 veröffentlichten Verordnung *Sapientia christiana*. Die Einführung bildet den beeindruckenden Horizont für theologisches Arbeiten in globalen Zeiten. Dazu gehört, wie Franziskus im dritten und vierten Leitkriterium aufzeigt, die Inter- und Transdisziplinarität für theo-

logisches Arbeiten, denn es muss eine »Pluralität an Wissensgebieten« angeboten werden, »die dem vielfältigen Reichtum der Wirklichkeit entsprechen« (VG 4 c, S. 21), und er spricht von der Notwendigkeit einer Netzbildung »zwischen all den verschiedenen Einrichtungen«, »die auf der ganzen Welt die kirchlichen Studien pflegen und fördern« (VS 4 d, S. 23). Entscheidend ist der lebendige Vollzug des Dialogs der verschiedenen kulturellen Traditionen, in denen Glaube gelebt und Gemeinschaft der Gläubigen gebildet wird, und dem theologisches Arbeiten zu entsprechen hat. Dies ist mit der Arbeit von ICALE bereits vor 50 Jahren begonnen worden, und dazu hat die Konferenz von Medellín aus einer lateinamerikanischen Perspektive entscheidende Impulse gegeben. Darum tut heute, in Zeiten zunehmender internationaler Austauschprozesse und überregionaler Vernetzungen die Erinnerung an diese Konferenz not. Medellín hat eine weltkirchliche Relevanz, das stellt Papst Franziskus in seinen Texten und Ansprachen immer wieder heraus; Medellín steht für eine Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, die den kirchlichen Erneuerungsprozess aus der Tiefe des Evangeliums mit der sozialen Mission der Kirche im Dienst der Menschwerdung – von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung – verbindet, und um diese Gestalt der Rezeption muss heute noch in gleicher Weise gerungen werden wie vor 50 oder 40 Jahren. ♦

6 Bernhard WELTE, Neuer Humanismus in Lateinamerika. Zu einem interdisziplinären Seminar in Argentinien, in: HerKor 28 (1974) 52–54, 54. – Vgl. auch die Buchpublikation: *Hacia un nuevo humanismo*, hg. von Bernhard WELTE / Estanislao KARLIC, Buenos Aires 1974.

7 Ebd.

Paul VI. und Lateinamerika

Populorum progressio
und die Option für die Armen

von Johannes Meier

Vor 50 Jahren, vom 22. bis 24. August 1968, besuchte erstmals in der Kirchengeschichte ein Papst den lateinamerikanischen Erdteil, Paul VI., Giovanni Battista Montini. Seit fünf Jahren hat die katholische Kirche einen Papst aus Lateinamerika, Franziskus, Jorge Mario Bergoglio, gewählt am 13. März 2013. Haben diese Ereignisse miteinander zu tun?

Im Jahre 2012, dem letzten des Pontifikats des deutschen Papstes Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, erschien in deutscher Sprache eine Biographie über den vor 40 Jahren, am 6. August 1978, verstorbenen Papst Paul VI. Der Verfasser Jörg Ernesti gab ihr den Untertitel »Der vergessene Papst« in Anlehnung an eine dreiteilige Dokumentation des italienischen Fernsehens (RAI) aus dem Jahre 2006: »Il papa dimenticato«.¹ Ja, Paul VI. war ein vergessener Papst, zumal im deutschsprachigen Raum, in der Erinnerung überlagert und verdrängt durch den medial omnipräsenten Johannes Paul II. (1978–2005). Von Paul VI. war oft nur die Enzyklika *Humanae vitae*, besser: deren verweigerte Rezeption im Gedächtnis, was sich in dem antiautoritären, ja gehässigen Wort vom »Pillenpaul« eingepreßt hat.

2015 hat Jörg Ernesti sein Buch in einer erweiterten Neuauflage herausgebracht. Diesmal hat er den Untertitel vom vergessenen Papst weggelassen. Das Buch heißt jetzt: »Paul VI. Die Biographie«.² Tatsächlich ist Paul VI. durch Papst Franziskus in Erinnerung gebracht worden. Er zitiert

ihn recht häufig. Er verwendet wieder den modernen, für Paul VI. von dem neapolitanischen Künstler Raffaele Scorzelli angefertigten Bischofsstab, nachdem Benedikt XVI. einem neugotischen Objekt aus der Ära Pius IX. den Vorzug gegeben hatte.³ Am 19. Oktober 2014 hat Papst Franziskus seinen vierten Vorgänger Paul VI. seliggesprochen, am 14. Oktober 2018 will er ihn – zusammen mit Erzbischof Oscar Arnulfo Romero und der deutschen Ordensschwester Katharina Kasper – heiligsprechen.

Zwischen Paul VI., der nach seiner Krönung am 30. Juni 1963 mit der »Tiara« auf diese verzichtete und anordnete, den Erlös den Armen zuzuwenden, und den von den lateinamerikanischen Bischöfen 1968 in Medellín getroffenen Optionen besteht eine innere Nähe. Während des Zweiten Weltkrieges hatte Giovanni Battista Montini im Auftrag Papst Pius XII. die humanitären Aktionen des Heiligen Stuhls koordiniert.⁴ Seit 1937 war er als »Substitut« im Staatssekretariat des Vatikans einer der beiden wichtigsten Mitarbeiter des Papstes.⁵ In dieser Eigenschaft hatte er 1950 Dom Hélder Câmara (1909–1999) kennengelernt, den damaligen Generalsekretär des Komitees der brasilianischen Bischöfe für die Feier des Heiligen Jahres 1950. Dieser hatte erfolgreich eine große Schiffspilgerreise aus Brasilien nach Rom organisiert, seine erste Auslandsreise überhaupt. Ende 1950 fuhr Dom Hélder nochmals nach Rom, um an der Abschlussfeier des Heiligen Jahres und an dessen Auswertung durch die Organisatoren teilzunehmen. Hier begegneten sich Montini und Câmara, die beide Söhne von Journalisten waren und einen »Draht« zueinander fanden. Dom Hélder trug dem

1 Jörg ERNESTI, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012.

2 Jörg ERNESTI, Paul VI. Die Biographie, Freiburg i. Br. 2015.

3 Vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 195 u. 337.

4 Vgl. Andrea RICCARDI, Der längste Winter. Die vergessene Geschichte der Juden im besetzten Rom 1943/44, Darmstadt 2017, 83–102, 129, 140–144 u.ö.

5 Rino FISICHELLA, Der erste moderne Papst. Paul VI. – Wie er wirklich war, Freiburg i. Br. 2018, 54–58.

Substituten des vatikanischen Staatssekretärs seinen Plan vor, die Kirche Brasiliens durch die Gründung einer nationalen Bischofskonferenz zu stärken.⁶ Montini erkannte das Organisationstalent seines Gegenübers und ermutigte ihn. Im Oktober 1952 konstituierte sich dann die »Nationale Konferenz der Bischöfe Brasiliens« (CNBB) unter dem Vorsitz des Erzbischofs von São Paulo, Kardinal Vasconcelos Motta; Hélder Câmara, der ein halbes Jahr zuvor zum Weihbischof in Rio de Janeiro ernannt worden war, wurde deren Generalsekretär.⁷ 1955 gelang ihm, vorbereitet ebenfalls mit Rückhalt durch Montini, im Anschluss an den 36. Internationalen Eucharistischen Kongress die Gründung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM), den Papst Pius XII. approbierte.⁸

Einige Monate zuvor war Montini nach drei Jahrzehnten im vatikanischen Staatssekretariat durch denselben Papst zum Erzbischof von Mailand ernannt worden, der mit damals vier Millionen Gläubigen größten Diözese Italiens. Zu Ende des Marianischen Jahres 1954, am 12. Dezember, dem Fest der Patronin Mexikos und ganz Lateinamerikas, Nuestra Señora de Guadalupe, wurde Montini im Petersdom von Kardinal Tisserant zum Bischof geweiht, am Fest Epiphanie, 6. Januar 1955, war seine Einführung in das neue Amt in Mailand. Schon drei Tage nach seinem Amtsantritt fand sich der neue Erzbischof in einer großen Industriezone ein, die als das am stärksten kommunistisch geprägte Arbeiterviertel Italiens galt. Fortan ging er immer wieder in Arbeitersiedlungen und sprach dort ohne Berührungsängste zu den Menschen, feierte Gottesdienste in Industrieanlagen. Das war nicht unumstritten. Am 6. Januar 1957, dem zweiten Jahrestag seiner Einführung in Mailand, wurde ein Bombenanschlag auf das Erzbischöfliche Haus verübt. Die Täter vermutete man in ultrarechten Kreisen.⁹

Um 1960 zählte die katholische Kirche weltweit 577 Millionen getaufte Mitglieder.

Sie verteilten sich wie folgt auf die Erdteile: Europa: 245 Millionen (42,5 % aller Katholiken weltweit); Nordamerika: 54 Millionen (9,4 %); Lateinamerika: 198 Millionen (34,3 %); Asien und Ozeanien: 48 Millionen (8,3 %); Afrika: 32 Millionen (5,5 %). Europa und Nordamerika stellten also mit 299 Millionen Katholiken über die Hälfte aller Kirchenmitglieder. Der Trend zur Südwärtsverlagerung der christlichen Welt war aber schon deutlich zu erkennen.¹⁰

1960 erhielt Erzbischof Giovanni Battista Montini zusammen mit dem amerikanischen Präsidenten Dwight D. Eisenhower (1890-1969) die Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Notre Dame. Die Reise in die USA verband er mit einem Besuch Brasiliens, wo ihm Hélder Câmara die Favelas von Rio de Janeiro zeigte, ihm aber auch den Weg in die von Oscar Niemeyer konzipierte neue Hauptstadt Brasília zu einem Gespräch mit Präsident Juscelino Kubitschek ebnete.¹¹

1955 hatte Hélder Câmara den schon erwähnten großen Eucharistischen Kongress in Rio de Janeiro organisiert. An ihm nahmen mehr als eine Million Gläubige aus aller Welt teil. Es war eine Veranstaltung der Superlative. Eine 840 kg schwere Kerze brannte Tag und Nacht, um an die verfolgten Christen hinter dem Eisernen Vorhang zu erinnern. Die Teilnehmer sahen eine riesige Monstranz von 2,50 m Höhe und aus 140 kg vergoldetem Silber, verziert mit 56 Diamanten und über 1000 Edelsteinen. Aus ganz Brasilien hatten sich Menschen mit Spenden und Schenkungen am Schmuck der Monstranz beteiligt. Wie alle anderen Gäste anerkannte Pierre-Marie Kardinal Gerlier von Lyon die große organisatorische Leistung Hélder Câmara. Doch dann fragte er ihn: »Wie kann es sein, dass wir den eucharistischen Christus in unserer Mitte verehren und den Christus übersehen, der am Rande lebt, in den Armen, in den Favelas? Warum setzen Sie Ihr Ihnen vom Herrn verliehenes Talent nicht im Dienst für die Armen ein? Rio de Janeiro ist zwar eine

der schönsten Städte der Welt, aber auch eine der grauenvollsten, denn die Favelas sind eine Beleidigung für den Schöpfer.« Diese Worte sollten das Leben von Hélder Câmara tief verändern. Er entwickelte in den Elendsvierteln Rios Sozialprogramme, die allseits Staunen auslösten. Dazu gehörten Radioschulen, um die Favelabevölkerung zu alphabetisieren, sie politisch, kulturell und religiös zu bilden und ihr so Selbstbewusstsein und Stimme zu geben. In Ansätzen war darin schon das Konzept der späteren Basisgemeinden zu erkennen.¹²

All dies zeigte er Montini bei dessen Besuch im Jahre 1960. Die Reise muss den Gast sehr beeindruckt haben, denn im Jahre 1967 schrieb er, inzwischen Papst Paul VI., in Absatz 4 seiner Enzyklika *Populorum progressio*, er sei dort zum ersten Mal »mit den beängstigenden Problemen« der unmenschlichen Armut direkt in Kontakt gekommen. »Die Erfahrungen, die Montini auf diesen Reisen (1962 hatte er auch Afrika kennengelernt) sammeln konnte, sollten später auch seinen Pontifikat prägen. Zum einen wurde sicher die Faszination für die so fortschrittliche ›Neue Welt‹ zu einer der Wurzeln seiner Bejahung der modernen Zivilisation; zum anderen wurde die Sorge für die Armen Südamerikas und Afrikas zu einem wichtigen Akzent seines päpstlichen Wirkens.«¹³

Beim II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) war Lateinamerika mit 601 Bischöfen vertreten; das entsprach etwa 22 % aller Teilnehmer. In den Studienkommissionen arbeiteten lediglich 50 Sachverständige aus Lateinamerika mit – gegenüber 219 aus Europa und weiteren 318 von der Römischen Kurie.¹⁴ Trotzdem waren die Lateinamerikaner nicht ohne Einfluss. Professor Charles Moeller, ein Vertrauter von Léon-Joseph Kardinal Suenens, einem der vier Moderatoren des Konzils, berichtet: »Es war ein Bischof aus Lateinamerika, von dem der Anstoß kam, der zu dem Beschluss führte, ein Schema über die Kirche in der Welt zu verfassen. Dom Hélder Câmara, zu dieser

Zeit Weihbischof von Rio de Janeiro, hörte nicht auf, mit seinen Besuchern über Probleme der Dritten Welt zu sprechen. [...] Er beschäftigte sich mit dem allzu internen Charakter der Session: [...] Was haben wir angesichts des Problems der Unterentwicklung zu sagen? Wird das Konzil seiner Sorge um die großen Probleme der Menschheit Ausdruck geben?«¹⁵

Zusammen mit Paul Gauthier, Professor am Priesterseminar von Dijon, der als Arbeiterpriester in Nazareth gelebt hatte und am Konzil als theologischer Berater des Erzbischofs der Melkiten, Georges Hakim, nahm, initiierte Hélder Câmara eine Arbeitsgruppe »Kirche der Armen«, wofür er Teilnehmer aus Asien, Afrika, Amerika und Europa gewann.¹⁶ Zentrale Gedanken

6 Vgl. José DE BROUCKER, Dom Helder Camara – Die Bekehrungen eines Bischofs, Wuppertal 1978, 154–160; Osmar E. GOGOLOK/Johannes MEIER, Brasilien, in: Johannes MEIER/Veit STRASZNER (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Band 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn 2009, 465–530, hier 476f. mit Anm. 26.

7 Vgl. GOGOLOK/MEIER, Brasilien (Anm. 6), 477f.

8 Vgl. DE BROUCKER, Dom Helder Camara (Anm. 6), 161f.; Johannes MEIER/Veit STRASZNER, Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, in: DIES., Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6 (Anm. 6), 1–28, hier 7f.

9 Vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 57–77; FISICHELLA, Der erste moderne Papst, 58–60 u. 101–105.

10 Vgl. Wilhelm WEBER, Statistik, in: Hubert JEDIN/Konrad REGEN (Hg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1979, 1–21, hier 5–9.

11 Vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 71.

12 Vgl. DE BROUCKER, Dom Helder Camara (Anm. 6), 180–189; GOGOLOK/MEIER, Brasilien (Anm. 6), 482f.

13 ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 71f.

14 Vgl. José Oscar BEOZZO, O Concilio Vaticano II. Etapa preparatoria, in: Vida Pastoral. Revista Bimestral para Sacerdotes e Agentes de Pastoral 46 (2005/243) 3–12.

15 Charles MOELLER, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare I–III. Ergänzungsbände zum Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1966–1968, hier III, 242–279, das Zitat: 247.

16 Vgl. Giuseppe ALBERIGO/Klaus WITTSTADT (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Löwen 2000, 237–241; Bd. III: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz/Löwen 2002, 194f.; Giuseppe ALBERIGO/Günther WASSILOWSKY (Hg.), Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft September 1964 – September 1965, Mainz/Löwen 2006, 336f., 433–437 u. 443–448.

dieses Kreises sind in den Text der am vorletzten Arbeitstag des Konzils, 7. Dezember 1965, verabschiedeten Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) eingegangen, vor allem in die Kapitel »Die Würde der menschlichen Person«, »Das menschliche Schaffen in der Welt«, »Das Wirtschaftsleben«, »Das Leben der politischen Gemeinschaft« und »Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft«.¹⁷

Im letzten Konzilsjahr 1965 gab das zehnjährige Bestehen des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) den Anlass zu einer Begegnung Papst Pauls VI. mit allen auf dem Konzil anwesenden Bischöfen dieses Erdteils. Etwa einen Monat vor Beginn der vierten Sitzungsperiode hatte der Präsident des CELAM, Bischof Manuel Larraín Errázuriz von Talca (Chile),¹⁸ an den Sekretär der Vatikanischen Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten geschrieben, Antonio Samoré, der auch Präsident der 1958 gegründeten päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) war: Eine zweite CELAM-Generalversammlung – nach der ersten, 1955 in Rio de Janeiro gehaltenen – solle sich mit der Anwendung der Beschlüsse des Konzils auf Lateinamerika befassen; sie solle nach Möglichkeit in zweieinhalb Jahren stattfinden. Im Vorfeld ließ Bischof Larraín dem Papst die Idee zukommen, man könne die Versammlung in Verbindung mit dem vorgesehenen 39. Eucharistischen Weltkongress in Bogotá planen.

Die Audienz Pauls VI. für den lateinamerikanischen Episkopat wurde auf den 23. November 1965, zwei Wochen vor Ende des Konzils, anberaumt. Auf ihr empfahl der Papst den Bischöfen, gemäß der auch in *Gaudium et spes* beachteten Vorgehensweise in den drei Schritten »Sehen – Urteilen – Handeln« die Realitäten ihres Erdteils zu analysieren und darauf aufbauend eine Pastoral zu planen, welche eine signifikante »acción social« für die jeweiligen Regionen beinhalten solle. Dem

Vorschlag Bischof Larraíns folgend, hat Papst Paul VI. bei dieser Begegnung kurz vor Ende des Konzils die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats nach Kolumbien einberufen.¹⁹

Einige Wochen vorher hatte Paul VI. die Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York besucht. Hier hielt er am 4. Oktober, dem Festtag des heiligen Franz von Assisi, in französischer Sprache eine eindringliche Rede. Zu allen Menschen wolle er sprechen, unabhängig von ihrer nationalen und religiösen Zugehörigkeit. »Wir sind Träger einer Botschaft für die ganze Menschheit, und wir sind es nicht nur in unserem eigenen Namen oder in dem der katholischen Kirche.« Die Kirche ist eine wichtige Verbündete aller fortschrittlichen Kräfte der Menschheit, sie ist »Expertin für alles Menschliche«. Wie die UNO ist sie dem Wohl und der Einheit der Menschheit verpflichtet. Die Rede gipfelt in dem Ausruf: »Jamais plus la guerre! Niemals wieder Krieg! Es ist der Friede, der das Geschick der Völker und der ganzen Menschheit leiten muss!« Die Rede ist beseelt von der Hoffnung auf eine bessere, gerechtere, friedlichere Weltordnung, auf eine »neue Ära der Menschheit«.²⁰

Gerechtigkeit und Frieden waren für Paul VI. Ecksteine des Auftrags der Kirche. Am 6. Januar 1967 errichtete er die Päpstliche Kommission »Justitia et Pax«. Sie gab den Impuls zur Bildung derartiger Kommissionen auch in den Ortskirchen vieler Länder der Welt. Und er führte, woran ihm angesichts des Vietnamkrieges besonders lag, den Welfriedenstag ein, der erstmals am 1. Januar 1968 begangen wurde.²¹

Paul VI. hatte eine ausgeprägtere sozialpolitische Ausrichtung als alle seine Vorgänger seit Leo XIII. Der Einsatz für eine gerechte Ordnung des Zusammenlebens der einzelnen Menschen wie der Völker ist für ihn aufs engste mit dem Auftrag der Kirche verknüpft, deren höchstes Gebot in der Liebe zu Gott und zum Nächsten

besteht. Gottes- und Nächstenliebe sind das Fundament jeder menschlichen Gemeinschaft. Dem Papst geht es dabei besonders um Entwicklungschancen für die unterentwickelten, benachteiligten Völker. In seiner Enzyklika *Populorum progressio* vom 26. März 1967 fordert er dazu auf, eine »Zivilisation der Liebe« zu errichten, in der Weltfrieden, Entwicklung und weltweite Gerechtigkeit verwirklicht sind. Die reichen Nationen werden reicher, die armen ärmer. Dazu kann die Kirche nicht schweigen. Es braucht mehr als Hilfsprogramme, es braucht strukturelle Veränderungen. Wo Hunger und Mangel herrschen, fehlt es an Demokratie und politischer Teilhabe, an äußerem und innerem Frieden. Wachstum allein kann keine Lösung sein. Ohne internationale Gerechtigkeit kann es keinen Frieden geben. Gerechtigkeit können die unterentwickelten Völker aber nur durch Teilhabe an Entwicklung und Fortschritt erlangen.²² »Wenn ganze Völker, die am Mangel des Notwendigsten leiden, unter fremder Herrschaft gehindert werden, irgendetwas aus eigener Initiative zu unternehmen, zu höherer Bildung aufzusteigen, am sozialen und politischen Leben teilzunehmen, dann ist die Versuchung groß, solches gegen die menschliche Würde verstoßende Unrecht mit Gewalt zu beseitigen. Trotzdem: Jede Revolution [...] zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.« (PP 29 u. 30).

Diese und viele weitere Aussagen von *Populorum progressio* wie die Absage an Nationalismus und Rassismus sind unverändert aktuell. Die Enzyklika zeigte bereits 1967 die Gefahren und Kehrseiten der Globalisierung auf. Sie argumentiert nicht naturrechtlich wie die traditionelle Soziallehre der Kirche, sondern biblisch und pastoral. 16mal wird die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zitiert. Unter anderem beruft sich der Papst auf ein Werk²³ des französischen Dominikaners Louis-Joseph

Lebret (1897-1966), Leiter eines Forschungszentrums »Économie et Humanisme«, das wegen seiner Konzepte für eine humane und demokratische Weltwirtschaft auch von der UNO konsultiert und geschätzt wurde (PP 14, Anm. 15). In die Enzyklika flossen vielerlei Erfahrungsberichte lateinamerikanischer Bischöfe ein, mit denen Paul VI. während des Konzils gesprochen hatte, wie er später selbst in einem privaten Gespräch mit dem Erzbischof von Panama, Marcos Gregorio McGrath, erklärt hat.²⁴ Und er setzte darin dem bei einem Verkehrsunfall am 22. Juni 1966 aus dem Leben gerissenen Bischof Manuel Larraín²⁵ ein Denkmal, wenn er auf dessen Hirtenbrief *De civili progressu et de pace* hinweist und sein Beispiel herausstellt, zugunsten größerer Gerechtigkeit aus dem eigenen Vermögen großzügig zu opfern (PP 32, Anm. 33).

Zum ersten Besuch eines Papstes in Lateinamerika und zur Eröffnung der zweiten Generalversammlung der Bischöfe dieses Erdteils weilte Paul VI. vom 22. bis 24. August 1968 in Kolumbien. Obwohl am Tag vor der Abreise aus Rom die militärische Invasion des Warschauer Paktes in der Tschechoslowakei den Prager Frühling niedergewalzt und so den Menschen-

17 Vgl. José Oscar BEOZZO, Dom Helder Camara und das II. Vatikanische Konzil, in: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 9 (2009) 199-216.

18 Larraín war schon seit 1939 Bischof von Talca. Seit langem arbeitete er an der sozialen Sensibilisierung und pastoralen Erneuerung der Kirche in Chile. Vgl. Maximiliano SALINAS, La Iglesia Chilena ante la crisis del orden neo-colonial, in: Enrique DUSSEL (Hg.), Historia general de la Iglesia en América Latina, Bd. 9: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay), Salamanca 1994, 495-516, 506f.

19 Peter HEBBLETHWAITE, Paul VI. The first modern Pope, London 1993, 448f.

20 Jean-Marie MAYEUR, Das Papsttum nach dem Konzil, in: Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd. 13: Krisen und Erneuerung (1958-2000), Freiburg i. Br. 2002, 108-130, 111; vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 138-41.

21 Vgl. HEBBLETHWAITE, Paul VI. (Anm. 19), 435-440 u. 478f.

22 Vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 212-222.

23 Louis-Joseph LEBRET, Dynamique concrète du développement, Paris 1961.

24 Marcos MCGRATH, Vaticano II. Iglesia de los pobres y teología de la liberación, in: Medellín 21 (1995) 371-407, 383.

25 Zu ihm vgl. oben, Anm. 18.

rechten einen bitteren Schlag versetzt hatte, prägten Optimismus und Freude die drei Tage in Bogotá und Umgebung. Bei der Ankunft kniete Paul VI. nieder und küsste den Boden, was er als Gruß an alle Nationen Lateinamerikas verstanden wissen wollte. Noch am selben Tag traf er den Präsidenten Kolumbiens, Carlos Lleras Restrepo, und spendete im Kongresszentrum die Priester- und Diakonenweihe an eine große Zahl von Kandidaten aus allen Ländern des Kontinents.²⁶

Am folgenden Tag feierte er mit rund 300.000 Landarbeitern und Tagelöhnern in San José de Mosquera, 25 Kilometer von Bogotá entfernt, einen Gottesdienst. Hier fand er sehr herzliche Worte der Begrüßung. Die Begegnung mit ihnen sei ein besonders ersehnter Moment seiner Reise, ja, seines gesamten apostolischen Dienstes.²⁷ Der Papst legte die Rede Jesu vom Weltgericht (Mt 25,31-46) aus; dabei nahm er den Gedanken von der »Kirche der Armen« auf, den Kardinal Giacomo Lercaro während der ersten Sitzungsperiode des Konzils im Anschluss an eine Radiobotschaft Papst Johannes XXIII. vom 11. September 1962 an die Katholiken in aller Welt²⁸ vorgetragen hatte, der auf dem Konzil dann aber doch eher wenig Gehör gefunden hatte: »Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.«²⁹ Nun rief Paul VI. den Campesinos zu: »Ihr seid ein Zeichen, ein Abbild, ein Mysterium der Präsenz Christi [...], ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt. Die Tradition der Kirche erkennt in den Armen das Sakrament Christi. Ihr seid Christus für uns, »voi siete Cristo per noi.« Er versicherte ihnen, die elenden Umstände ihres Lebens zu kennen, und verknüpfte damit einen Satz, den bald darauf die Bischöfe auf ihrer Konferenz in Medellín aufgreifen sollten: »Ihr hört uns jetzt schweigend zu, aber wir hören den

Schrei, der aus euren Leiden emporsteigt.« Weil in den Armen Christus von neuem leidet, deshalb ist die Kirche zum Schutz der Armen verpflichtet, deshalb muss das Unrecht überwunden und die Menschenwürde respektiert werden.³⁰

Am Tag darauf eröffnete der Papst in der Kathedrale von Bogotá die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, die dann vom 26. August bis 6. September 1968 im Priesterseminar der zweitgrößten Stadt des Landes, Medellín, durchgeführt wurde.³¹ Mit der Predigt in San José de Mosquera hat er der Konferenz von Medellín eindringlich den Weg zur Option für die Armen aufgezeigt.³² ♦

26 Vgl. ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 237f.

27 Vgl. Bernhard BLEYER, Das Sakrament Christi: die Armen. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (23. August 1968), in: Günter PRÜLLER-JAGENTUEFEL/Hans HORN/Christian TAUCHNER (Hg.), Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven, Aachen 2010, 205–217, 211f.; ERNESTI, Paul VI. Die Biographie (Anm. 2), 239–241.

28 Vgl. Nikolaus KLEIN, Aggiornamento und »Zeichen der Zeit«. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI., in: Gotthard FUCHS/Andreas LIENKAMP (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Münster 1997, 27–50, 34f.; Knut WENZEL, Kleine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 16.

29 Friedrich OBERKOFER, An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung, Würzburg 2003, 101–103 u. 117.

30 Bernhard BLEYER, Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg 2009, 396–423 (Kapitel 7: Die Armen, das Sakrament Christi).

31 Vgl. zu dem gastgebenden Bischof: Johannes MEIER, Julio Botero Salazar CM (1904–1981). Erzbischof von Medellín und Gastgeber der II. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika (1968), in: Rüdiger ALTHAUS (Hg.), In verbo autem tuo, Domine. Auf Dein Wort hin, Herr. Festschrift für Erzbischof Hans-Josef Becker zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Paderborn 2018, 121–134.

32 Vgl. José Oscar BEOZZO, Medellín – Inspiration und Wurzeln, in: Johannes MEIER (Hg.), Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, Mainz 1999, 11–25; José Oscar BEOZZO, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Kirche in Lateinamerika, in: Klaus KOSCHORKE (Hg.), Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums: Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 6, Wiesbaden 2002, 219–242; José Oscar BEOZZO, Medellín, das Ereignis und seine Rezeption in der Kirche Lateinamerikas, in: Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche, Ostfildern 2007, 30–61.

Bedeutung und Auswirkung Medellín in globaler Perspektive

von José Casanova

Da ich Soziologe bin, wird meine Untersuchung eher soziologisch-geschichtlich sein als theologisch, auch wenn in Anbetracht der von der latein-amerikanischen Theologie seit Medellín vollzogenen sozio-historischen Wende beide Untersuchungsperspektiven in vielen Punkten konvergieren. Die Sicht aus globaler Perspektive impliziert, dass es beim Unterscheiden der »Zeichen der Zeit« nötig ist, nicht nur auf die Geschichte des Volkes Israel sowie der christlichen Völker einzugehen, sondern auch auf die aller anderen Völker, Kulturen und Religionen der Menschheit. In all ihnen sind »Keime der Offenbarung« und Zeichen des Gottesreichs unterscheidbar. Aus Glaubensperspektive können Globalisierungsprozesse – das heißt, die zunehmende Verflechtung aller Völker und Kulturen der Erde sowie das steigende Bewusstsein, Teil einer einzigen globalen Menschengemeinde zu sein – nicht anders denn als Teil des Erlösungsplans Gottes für die gesamte Menschheit verstanden werden.

Dies war die Auffassung der im II. Vatikanischen Konzil versammelten Bischöfe. Obwohl der Begriff der »Globalisierung« noch gar nicht geprägt war, bestimmen die drei letzten Konzilsdokumente die Wirklichkeit der zeitgenössischen Globalisierung eindeutig als »Zeichen der Zeit«. *Nostra aetate* (Nr.1) Beginnt mit den Worten: »In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich

mehren ...« *Dignitatis humanae* (Nr.15) schließt mit demselben Gedanken in den Worten: »Denn es ist eine offene Tatsache, daß alle Völker immer mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist.« Der gesamte Text von *Gaudium et spes* lässt sich als kritische und prophetische Unterscheidung sowohl der positiven Dynamiken als auch der negativen Folgen der Globalisierung interpretieren, im Bewusstsein dass »heute die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte [steht], in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen.« (Nr. 4)

Ein solches Bewusstsein konnte entstehen, weil das II. Vatikanische Konzil das erste wirklich global ökumenische Konzil der Kirche war, mit Bischöfen aus allen Kontinenten und fast allen Ländern der Welt. Das wiederum war möglich, weil die Katholische Kirche schon zuvor zu einer wirklich globalen Kirche geworden war infolge von der Globalisierung geschichtlich vorangehenden Evangelisierungsarbeiten.

Ein vergleichbarer Meilenstein im Bewusstsein der lateinamerikanischen Kirche war die 2. Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) in Medellín, die ebenfalls eine neue Epoche ihrer Geschichte darstellt. In der Geschichte des lateinamerikanischen Katholizismus lassen sich drei verschiedene Perioden unterscheiden, die drei unterschiedlichen Globalisierungsphasen entsprechen: Der mit der ersten Globalisierung der Neuzeit verbundene Katholizismus der Kolonialzeit, die mit der kolonialen Expansion der iberischen Länder auf Ost- und Westindien begann und erstmals nicht nur die Umschiffung des gesamten Erdballs ermöglichte, sondern auch die Ausbildung transatlantischer und transpazifischer Beziehungen zwischen den Völkern der Neuen Welt Amerikas und denen der Alten Welt Afro-Eurasiens. Unter

der Schirmherrschaft des portugiesischen *Padroado* und des königlich spanischen Patronats wirkten katholische Orden, besonders die Jesuiten, bei ihren Evangelisierungstätigkeiten als Pioniere der Globalisierung und waren Vermittler der Begegnungen von katholisch europäischer Kultur mit Kulturen und Religionen der restlichen Welt. Vor allem in Asien hatten diese Begegnungen schon stattgefunden, bevor die europäischen Mächte ihre globale Hegemonie aufzwingen konnten.

Die Unabhängigkeit der iberoamerikanischen Kolonien, die sich im Kontext einer von der industriellen Revolution, der nordamerikanischen Unabhängigkeit und der Französischen Revolution eingeleiteten neuen Phase globaler kolonialer Expansion ereignete, bedeutet auch den Beginn einer neuen Phase lateinamerikanischer Kirchengeschichte. Gekennzeichnet ist diese durch die Ausbildung nationaler, von den jeweiligen Staaten geregelter Kirchen mit wenig Verbindung sowohl untereinander als auch mit dem Bischof von Rom und der römischen Kurie; das gilt zumindest bis zum I. Vatikanischen Konzil und allgemein bis Anfang des 20. Jahrhunderts.

In diesem Sinne stellt die 2. Generalkonferenz des CELAM in Medellín den Beginn eines neuen geschichtlichen Abschnitts dar; der Impuls rührte von dem neuen globalen Bewusstsein der katholischen Kirche her, das zur Bildung einer lateinamerikanischen Kontinentalkirche beitrug, die nun erstmals sowohl die brasilianische als auch die hispanoamerikanischen Kirchen in sich vereint.

Die aus den Dokumenten von Medellín hervorgehende theologische Reflexion über die Kirche in der modernen Welt wurde häufig als kontextuelle Anwendung von *Gaudium et spes* auf die geschichtlich-soziologische Wirklichkeit Lateinamerikas interpretiert. Sie entstand als originäre, einheimische Theologie, die bald als »Befreiungstheologie« in der ganzen Welt bekannt wurde und gekennzeichnet ist durch das Erkennen des »Hereinbrechens

der Armen« als grundlegende geschichtliche Tatsache und offenbarender *kairos*. Diese Erkenntnis wird begleitet vom Aufruf zur kirchlichen Bekehrung des Gottesvolks und zur Annahme der »bevorzugten Option für die Armen«.

Nicht nur aus christlicher Glaubensperspektive, sondern auch aus rein soziologischer Sicht muss bei diesem feierlichen Rückblick auf 50 Jahre Medellín anerkannt werden, dass diese neue, ihrerseits aus neuen Praktiken innerhalb neuer Christengemeinden entstandene theologische Reflexion eine enorme Auswirkung auf die Veränderung der lateinamerikanischen Kirche gehabt hat. Die Transformation der Kirche wiederum hat in den folgenden Dekaden bemerkenswerten Einfluss auf die Entwicklung der lateinamerikanischen Gesellschaften ausgeübt. Und außerhalb des Kontinents hat die Befreiungstheologie bedeutende Auswirkung auf die Verbreitung von Theologien gehabt, die weltweit ähnlich kontextbezogene Methoden übernahmen, während zugleich die Transformation des lateinamerikanischen Katholizismus diejenige des globalen Katholizismus beeinflusste. Gestatten Sie mir, im Folgenden kurz diese Reihe von Auswirkungen zu erläutern in der Hoffnung, dass dies als Indiz für die Rolle der Religion als Quelle einer befreienden Entwicklung, so das Thema unseres Seminars, dienen mag.

Auswirkung Medellín auf die Transformation der lateinamerikanischen Kirche

Die offensichtlichste Wirkung Medellín, die von den nachfolgenden Konferenzen in Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007) verstärkt wurde, bestand in der Herausbildung einer lateinamerikanischen Kirche mit kontinentalem Bewusstsein, Identität und Berufung innerhalb eines neuen globalen Kontextes. Die Anfänge der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz

(CELAM) als Organisation gehen zurück auf die von der brasilianischen Kirche geförderte 1. Versammlung der CELAM im Jahre 1955 in Rio de Janeiro. Sicherlich haben die persönlichen Begegnungen der 600 lateinamerikanischen Bischöfe während der Sitzungen des II. Vaticanums eine Stärkung der kontinentalen Identität bewirkt. Was aber zum kirchlichen Wandel besonders beitrug, waren die Bemühungen um die Interpretation der Dokumente dieses Vaticanums und um ihre Anwendung auf den spezifisch lateinamerikanischen, geschichtlichen Kontext.

Der Weg der Veränderung lässt sich unter verschiedenen, miteinander verknüpften und kumulativen Stichworten zusammenfassen:

- ♦ Von nationalen Kirchen zu einer kontinentalen Kirche
- ♦ Von Kirche der Oligarchie zu Kirche des Volkes
- ♦ Von etablierter, mit dem Staat verbündeter Kirche zu einer in der Zivilgesellschaft verankerten Kirche
- ♦ Von einer Organisation territorialer Pfarreien mit Priestermangel hin zu christlichen Basisgemeinden
- ♦ Von einer klerikal selbstbezogenen Kirche, die erwartet, dass die Gläubigen zum Tempel kommen, zu einer Kirche, die sich der Evangelisierung widmet und dem Dienst auf den Plätzen, Feldern und Vororten, wo sich das Volk befindet, besonders »die Armen«, die am stärksten Marginalisierten ohne Schutz und ohne Stimme

Natürlich war dieser Wandel kein gleichförmiger Prozess auf dem ganzen Kontinent, sondern ein unregelmäßiger, verschlungener und mühsamer Weg voller Konflikte, Widerstände und heftiger Opposition seitens gewisser traditioneller und hierarchischer Teile der Kirche sowie der herrschenden Mächte, Oligarchengruppen, Militärs und autoritären Staaten. Festzustellen bleibt auch, dass dieser Prozess evangelischer Kirchenbekehrung unvollkommen und unbeendet war und ist. Aber

eben diese Gewalttätigkeit, mit der von den etablierten Mächten der Versuch kirchlicher Transformation und seine prophetische Kritik an den herrschenden ungerechten Strukturen aufgenommen wurden, zeigt die diesem Wandel zu Grunde liegende Seriosität und darin enthaltene Herausforderung.

Rückblickend kann man bestätigen, dass Medellín der Anfang eines Prozesses tiefgreifender Erneuerung und Reform der lateinamerikanischen Kirche war, der es ihr ermöglicht hat, relativ zuversichtlich den zwei großen Herausforderungen der Säkularisierung und des religiösen Pluralismus zu begegnen trotz dem Verlust ihres konfessionellen Monopols auf dem Kontinent. Hier einige Fakten zur Veranschaulichung:

Während der latein-europäische Katholizismus seit dem II. Vaticanum einen drastischen Niedergangs- und Säkularisierungsprozess verzeichnet, begann in demselben Zeitraum für den lateinamerikanischen eine Dynamik des Wachstums. Derzeit macht der Anteil der lateinamerikanischen Katholiken 40% der katholischen Weltbevölkerung aus, während die katholische Bevölkerung ganz Europas nur noch einen Anteil von 24% daran hat.¹ Faktisch ist Lateinamerika zum dynamischen Zentrum des globalen Katholizismus geworden. Während vor Medellín die meisten lateinamerikanischen Länder von ausländischen religiösen und seelsorgerischen Missionskadern abhängig waren, ist seit den 1970er Jahren auf dem gesamten Kontinent eine bemerkenswerte Zunahme der priesterlichen Berufungen zu beobachten. Von 1972 bis 2004 ist die Zahl der Seminaristen an theologischen Schulen und Seminaren um fast 600 % gestiegen. Bedeutsamer noch als das Wachstum des Klerus ist das der seelsorgerischen Aktivität von

¹ <http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/>. 1910 war das Verhältnis umgekehrt: die europäischen Katholiken stellten die große Mehrheit (65 %) der weltweiten katholischen Bevölkerung, die lateinamerikanischen Katholiken 24 %.

Laien. Um die Jahrtausendwende betrug die Zahl der Laienkatecheten in Lateinamerika mehr als 1.200.000, und mehr als 100.000 arbeiteten als Laienmissionare im Ausland.² Volksreligiosität und der tiefe Glaube des lateinamerikanischen Gottesvolks haben die Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche und den relativen Erfolg der neuen Evangelisierung möglich gemacht.

Auswirkung der kirchlichen Erneuerung auf den Wandel der Gesellschaften

Die Transformation des lateinamerikanischen Katholizismus verlief gleichzeitig mit drei anderen Prozessen, die zusammengekommen zu einer radikalen Veränderung der lateinamerikanischen Gesellschaften beigetragen haben. Diese Prozesse waren: die massive Abwanderung vom Land in die neuen Mega-Städte, die Demokratisierung der Staaten nach einer Welle von repressiven Militärdiktaturen und autoritärer Staatsgewalt, sowie das explosive Wachstum protestantischer Pfingstkirchen. Diese vier Prozesse haben sich wechselseitig beeinflusst und bedingt. Die katholische Kirchenerneuerung wäre sicherlich nicht so tiefgreifend gewesen, wenn das Hereinbrechen der Armen in die großen Städte und die Mobilisierungen der Landbevölkerung nicht stattgefunden hätten. Die repressive Reaktion des Staates auf die Forderungen nach Dienstleistungen und sozialer Gerechtigkeit wiederum traf unmittelbar die religiösen Kader und Christengemeinden, die sich für die bevorzugte Option für die Armen entschieden hatten. Dies führte zu einem bedingten Bruch der traditionellen Union von Staat und Kirche sowie von Eliten der Oligarchie und des Klerus, was wiederum die Neupositionierung der Kirche in der Zivilgesellschaft als Volkskirche, Verteidigerin der Menschenrechte und Stimme derer, die keine Stimme haben, begünstigte. Diese Dynamik von Kon-

flikt und kirchlicher Unterstützung der Zivilgesellschaft ermöglichte ihrerseits die entscheidende Rolle, welche die Kirche und katholische Aktivisten bei der dritten Demokratisierungswelle in Lateinamerika und dem Rest der Welt gespielt haben.

Die das Wachstum der evangelischen Kirchen in ganz Lateinamerika begleitende Explosion von religiösem Voluntarismus auf individueller und Gemeinschaftsebene wiederum wäre nicht möglich gewesen ohne die freiwillige Trennung von Kirche und Staat und ohne die Demokratisierung von Staat und Gesellschaft. Den vom II. Vatikanum als »Zeichen der Zeit« proklamierten Prinzipien von Verteidigung der Menschenrechte, Religionsfreiheit und religiösem Pluralismus folgend hat die lateinamerikanische Kirche auch – manchmal zähneknirschend – den Verlust ihres religiösen Monopols akzeptiert. Aus globaler Perspektive betrachtet stellt Lateinamerika den beispielhaften Fall eines Kontinents dar, der sich ohne größere Konflikte binnen einer einzigen Generation von einer konfessionell einheitlich katholischen Region in einen Kontinent von pulsierendem religiösem Pluralismus verwandelt hat, mit geringer oder mäßiger Säkularisierung.³

So gesehen hat in Lateinamerika eine zweifache Reform stattgefunden: die Reform der katholischen Kirche sowie die Emergenz und das Wachstum der christlichen Pfingstkirchen. Wahrscheinlich hätte keine der beiden so erfolgreich sein können ohne die jeweils andere. Die protestantische Herausforderung hat die bereits existente Dynamik der katholischen Kirchenreform verstärkt, deren weltweiter Impuls sich in Lateinamerika mit besonderer Kraft verdichtet hat. Die charismatisch katholische Kirchenerneuerung hätte gewiss nicht derartigen Nachdruck gehabt ohne die Herausforderung und das Vorbild der Pfingstkirchen. Auf der anderen Seite hat die katholische Reform günstige Strukturen und Chancen eröffnet, ohne die die pfingstkirchliche Reform nicht mit solcher Kraft und ohne größere Konflikte hätte stattfinden können.⁴

Weltweite Auswirkung der Befreiungstheologie

Die weltweiten Wirkungen der latein-amerikanischen Befreiungstheologie sind wohldokumentiert und müssen hier nicht erörtert werden.⁵ Ich möchte lediglich einige Reflexionen aus globaler Perspektive beitragen. Das große, die Dynamik der »Glokalisierung«, also der Durchdringung von Globalem und Lokalem, bestätigende Paradox ist, dass die am meisten lokale aller Theologien, diejenige, die auf der Notwendigkeit einer Verwurzelung in konkreten sozio-historischen Kontexten beharrt und die diesen Kontext als Quelle der Reflexion und Ursprung ihrer Subjekte der Reflexion nutzt, zur globalsten aller Theologien wird. Das beruht nicht darauf, dass etwa der Inhalt der latein-amerikanischen Befreiungstheologie weltweit in anderen Kontexten imitiert würde, sondern darauf, dass das, was reproduziert wird, die Anwendung der kontextuellen Methode theologischer Reflexion ist sowie die Bestimmung der »Armen« als Subjekte dieser Reflexion und der in ihr impliziten Befreiungspraxis.

Bei diesem Zusammentreffen unterschiedlicherer Kontexte entstehen verschiedene Glokalisierungen von Befreiungstheologien: »schwarze« (black) in Nordamerika, »afrikanische« in Afrika, »feministische« im Kontext fortgeschrittener liberaler Gesellschaften, »mujeristas« (latein-amerikanische Frauen) oder »womanist« (black american) sowie »asiatische« Befreiungstheologien vielfältiger Ausprägung wie »Kampftheologie« (struggle) auf den Philippinen, *Minjung*-Theologie in Korea, *Dalit* in Indien; es gibt sogar jüdische und muslimische Befreiungstheologien wie die »Enterbten«-Theologie Ali Shariatis, die im Iran Einfluss auf die islamische Revolution von 1979 ausgeübt hat.

Diese Vermehrung lokalhistorischer Kontexte und die Pluralität von Subjekten der Befreiung bereichern einer-

seits mit ihrer gewaltigen Vielfalt von Bedeutungen und Identitäten die Kategorie der »Armen« und ermahnen uns, über unseren eigenen speziellen Kontext hinauszuschauen. Das Positivste an dieser Verbreitung von Befreiungstheologien war genau dieser bereichernde, interkulturelle und interreligiöse, kritische und reflektierende Dialog, der zwischen ihnen entstanden ist und der mit seiner dauerhaft selbstkritischen Reflexion auch die lateinamerikanische Theologie befruchtet hat.⁶ Wenn aber diese Vielzahl an kontextuellen Eigentümlichkeiten keinen universalen, übergreifenden Bezug findet, kann sie sich in eine postmoderne Diversität von verschiedenartigen, untergeordneten Identitäten auflösen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Dialektik von Universalem und Partikulärem, von Globalem und Lokalem aufrechtzuerhalten. Alles Universale ist zwangsläufig partikulär; es muss, um seine Allgemeingültigkeit zu aktualisieren, in konkreten sozio-historischen Kontexten verkörpert, inkulturiert, einheimisch gemacht werden. Das umgekehrte Paradoxon besteht darin, dass alles weltweit Universale, das abstrakt, formal und rational allgemeingültig sein will ohne Bezug zu einem Kontext, sich immer als partikulärer und unreflektierter Ethnozentrismus herausstellt, der nach allgemeiner Dominanz strebt.

2 Vgl. Edward I. CLEARY, *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*, New York 2009, 2-3.

3 Das 2014er Pew Research Project, *Religion in Latin America. Widespread Change in a historically Catholic Region*, bietet die ausführlichste, detaillierteste und verlässlichste Untersuchung des evangelisch-protestantischen Wachstums in ganz Lateinamerika. <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

4 Vgl. José CASANOVA, *Parallel Reformations in Latin America. A Critical Review of David Martin's Interpretation of the Pentecostal Revolution*, in: Hans JOAS (Hg.), *David Martin and the Sociology of Religion*, New York 2018, 85-106.

5 Vgl. Patrick CLAFFEY/ Joe EGAN (Hg.), *Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, Bern 2009; Maria Clara BINGEMER, *Latin American Theology: Roots and Branches*, Maryknoll, N. Y. 2016.

6 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, in: Luiz Carlos SUSIN (Hg.), *Sarça ardente*, São Paulo 2000, 55-57.

Der wohl fruchtbarste, aber auch schwierigste inter-theologische Dialog ist der mit den Theologien Asiens. Schon im 16. und 17. Jahrhundert stand Asien im Zentrum des großen jesuitischen Missionsexperiments, das Christentum im Dialog mit den Kulturen und Religionen Asiens anzupassen und zu inkulturieren. Die Gesprächspartner in diesem Dialog waren jedoch vorzugsweise die Eliten und nicht die Armen.⁷

Auch die Gründung der Föderation der Bischofskonferenzen Asiens (FABC) fand statt im Umfeld der Rezeption und Anwendung der Dokumente des II. Vaticanums auf den spezifischen Kontext des riesigen asiatischen Kontinents mit seiner unermesslichen Zahl von Völkern, Sprachen, Religionen und Kulturen. Während die lateinamerikanische Befreiungstheologie bei der wirtschaftlichen Armut angesetzt hat und die afrikanischen Theologien sich auf die Untersuchung der kulturellen und anthropologischen Armut konzentrierten – so der vietnamesische Theologe Peter Phan – haben die asiatischen Theologien und die FABC die religiöse Vielfalt als spezifischen Kontext theologischer Reflexion beigegeben.⁸ Die FABC hat von Anfang an den »dreifachen Dialog« als ihr Hauptanliegen bestimmt: den Dialog mit den Völkern Asiens, vorzugsweise den armen, den Dialog mit den Kulturen Asiens und den Dialog mit den asiatischen Religionen.

Asien stellt für die universalen Aussagen des Christentums, so wie sie aus der Enzyklika *Dominus Iesus* hervorgehen, eine besondere Herausforderung dar. In Asien leben 60 % aller Menschen. Mit Ausnahme der Philippinen und Osttimors, deren Bevölkerung überwiegend katholisch ist, bilden Christen in den asiatischen Ländern nur kleine Minderheiten. Zudem verfügt Asien über Jahrtausende alte Religionen und Zivilisationen, die sich der ethnozentrischen Arroganz der westlichen Kultur und ihren Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit widersetzen. Die enge Verbindung von christlicher Religion, westlicher Kultur und

europäischem Kolonialismus erschwert die Rezeption des Evangeliums, besonders dann, wenn dieses mit einer auf Christus zentrierten und andere Religionen ausschließenden Botschaft einhergeht.

In unserer Ära der Globalisierung, in der der Westen nicht mehr der Mittelpunkt der Welt ist und China und Indien mit ihren Jahrtausende alten Zivilisationen wieder als die Großmächte auferstehen, die sie vor der hegemonial westlichen Moderne waren, ist interkultureller und interreligiöser Dialog unumgänglich und von großer Wichtigkeit für die ganze Menschheit. Damit dieser Dialog aber fruchtbar sei, muss er auf neuen Prämissen beruhen, auf dem, was Papst Franziskus »Kultur der Begegnung« nennt. Ein möglicher Ausgangspunkt aus christlicher Sicht könnte eine trinitarische Theologie sein, die akzeptiert, dass der von Anfang der Schöpfung an präsente und Pfingsten offenbarte Geist Gottes auch in anderen Religionen und in der Geschichte aller Menschengruppen präsent war. Sowohl die Prämisse *extra Ecclesiam nulla salus* als auch die, nur in und durch Jesus Christus gebe es Errettung, werden, auch wenn sie für jeden Christen Glaubensinhalte sind, in eschatologischer Schwebe bleiben müssen, bis am Ende der Zeiten der Erlösungsplan für die ganze Menschheit offenbart wird.

Derweil schreitet die Globalisierung im Eilschritt voran, in viele und unverhoffte Richtungen und voller Widersprüchlichkeiten. Während einerseits Anzeichen einer freieren und solidarischeren Zukunft zu erkennen sind, lassen sich andererseits zunehmende Ungleichheit, gewaltsame Unterdrückung von Armen und Marginalisierten sowie Gleichgültigkeit gegen den Nächsten und die Umwelt ein-

7 Vgl. Thomas BANCHOFF/José CASANOVA (Hg.), *The Jesuits and Globalization. Historical Perspectives and Contemporary Challenges*, Washington, DC 2016.

8 Vgl. Peter PHAN, *Living for the Reign of God: Liberation, Cultures, Religions*.

A *Theology of Liberation for the Asian Churches*, in: CLAFFEY/EGAN, *Movement or Moment* (Anm. 5), 55–95.

9 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Las Casas*, Maryknoll, N. Y. 1993.

deutig beobachten. In diesem Sinne weist die heutige Globalisierung dieselben einander widersprechenden Dynamiken auf wie die erste, bei der die Evangelisierung der eingeborenen Völker Amerikas, Afrikas und Asiens einherging mit der Unterwerfung dieser Völker und ihrer Unterdrückung in Sklaverei und Hörigkeit der *encomiendas*. Aus diesem Kontext von Gewalt erhoben sich die prophetischen Stimmen von Missionaren wie Antonio de Montesinos und Bartolomé de las Casas, die sich der Verteidigung der Indios annahmen und die Ungerechtigkeit einer rechtsfreien Eroberung und Kolonisierung verkündeten. Aus dieser prophetischen, transkontinentale Mobilisierung mit Appellen an die Könige, die Kirchenautoritäten und die Brüder des Dominikanerordens ging das *Jus Gentium* der Schule von Salamanca hervor, der erste Versuch, auf Grundlage von Gerechtigkeit und den Rechten aller Völker und Menschen eine internationale Weltordnung und eine offene Zivilgesellschaft zu entwerfen. In dieser Verteidigung der Indios haben die lateinamerikanische Theologie und insbesondere Gustavo Gutiérrez, der Vater der Befreiungstheologie, die geschichtlichen Wurzeln ihres eigenen evangelisch befreienden Kontextes und ihres Engagements für die bevorzugte Option für die Armen gefunden.⁹

Die heutige globalisierte Welt ist keine Kugel mehr, deren Zentrum im Nordwesten des Atlantiks liegt und die Peripherien im Süden und Osten zu finden sind. In der sich seit den 1960er Jahren ausbildenden neuen globalen Ära nimmt die Weltgesellschaft, wie Papst Franziskus anregt, die Form eines Polyeders an, bestehend aus einer Vielzahl unterschiedlicher, multi-zentrischer Ebenen mit vielen Peripherien. Hinzu kommt eine unermessliche Zahl von dazwischen gespannten Netzwerken, die Tausende von Knotenpunkten auf der ganzen Erde miteinander verbinden. Als Gottesvolk hat die katholische Kirche mit ihrer globalen Präsenz, die auf allen Ebenen und Knotenpunkten, den Zentren wie den

Peripherien der Weltgesellschaft ihresgleichen sucht, eine besondere Verpflichtung und die einmalige Chance, im Geiste des Pontifikats Franziskus', des ersten vom Ende der Welt, dem lateinamerikanischen Kontinent, kommenden Bischofs von Rom, dazu beizutragen, dass die Globalisierung der Gleichgültigkeit sich in eine Globalisierung der Brüderlichkeit verwandelt, ausgerichtet auf die bevorzugte Option für die Armen, den Frieden, die Flüchtlinge und unser gemeinsames Haus, Mutter Erde. ♦

Medellín gelebt.

Die Frauen und die Popularkultur¹

von Diana Viñoles

»Jeder Christ – sei er Ordensangehöriger oder Laie – muss das Reich Gottes suchen, indem er sich durch die Liebe mit Christus identifiziert, im Geheimnis seiner Fleischwerdung, seines Todes und seiner Auferstehung, die in der Eschatologie gipfelt. Aber das Eigentliche und Charakteristischste des Ordensangehörigen ist, dass er sein ganzes Leben in den Dienst Gottes stellt, und so die Nächstenliebe [...] lebt« (Medellín, XII. I. 2).

Die leitende Frage dieses Beitrags lautet: Was für eine Theologie spiegelt Alice Domon, die Ordensfrau von der Gesellschaft des Pariser Missionsseminars wider, die zusammen mit einer Gruppe der »Madres

¹ Diese Arbeit ist eine Bearbeitung meines ersten Artikels über die französische Ordensfrau: Alice Domon (1937-1977). *Teología viviente de la vida religiosa según Medellín*, in: *Proyecto 41* (2002) 313-334. Weitere Literatur zum Thema: Marcello AZEVEDO, *Vidas consagradas. Rumbos y encrucijadas. Temas fundamentales sobre la vida*

de Plaza de Mayo«² am 8. Dezember 1977 aus der Kirche Santa Cruz verschwunden ist? Anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín wollen wir, ausgehend vom Zeugnis ihres Lebens und von ihren Schriften, über die Identität des Ordenslebens in populären Milieus zu reflektieren. Cathy (wie sie in ihrer Gemeinschaft genannt wurde) bietet uns eine lebendige Theologie. Ihr Martyrium ist eine Quelle theologischer Erkenntnis, sie wollen wir hier skizzieren. »Die Märtyrer (als Einzelne oder als Völker) *verweisen* nicht nur auf theologische Inhalte (Gott, Christus), sondern *verkörpern* vor allem diese Inhalte. Auf diese Weise werden die Märtyrer und die Märtyrinnen zu einer Quelle theologischer Erkenntnis«.³

Um die für diesen Beitrag vorgenommenen Schritte dazulegen, werde ich in der ersten Person sprechen. Vor einigen Jahren habe ich einen persönlichen und zugleich von anderen Personen meiner Generation geteilten Prozess begonnen, um die Erinnerung an die harten Zeiten meiner von einer allgemeinen Terrorsituation gekennzeichneten Jugend wiederzuerlangen. Mit mir Nahestehenden habe ich begonnen, Erinnerungen zu teilen, Beziehungen zu bilden und vor allem Gott in diesen Ereignissen zu suchen. Die Angst war real. Aber ich habe Personen kennengelernt, die sie überwinden konnten, wie z. B. die Ordensfrau, deren Geschichte ich langsam rekonstruieren konnte. Danach konnte ich diese lebendige Geschichte in Worte fassen. Die Datensammlung – um diese Geschichte zu schreiben und ihre sapientiale Botschaft zum Ausdruck zu bringen – hat schon vor 17 Jahren begonnen, zuerst aus sekundären Quellen und danach aus den persönlichen Briefen, die mir ihre Familie zugänglich gemacht hat. Diese Arbeit mündete (in gewissem Sinne, weil Erinnerungsarbeit ja stets unabgeschlossen ist) in meine eigene Veröffentlichung ihrer Biographie⁴ und des Corpus ihrer Briefe, zunächst auf Französisch⁵ und danach auf Spanisch⁶.

Aus dieser Perspektive versucht dieser Artikel einen akademischen Beitrag zu leisten, der im Gegensatz zu jenem Paradigma stehen steht, das von den Meinungsbildnern des globalen Marktes verbreitet wird. In der wissenschaftlichen Arbeit wird häufig auf die Abfassung von Lebensgeschichten verwiesen, die aber von diesem Markt ausgeschlossen oder totgeschwiegen werden. Die Untersuchung hat drei Teile: eine Vorstellung des Kontextes, besonders des ekklesiologischen (es waren die Zeiten der Versammlung in Medellín und der Erneuerung des Ordenslebens), den Entwurf eines Lebensweges von Alice Domon und schließlich einige Perspektiven der Theologie des Ordenslebens, die sich aus diesem Lebensweg ergeben.

1 Der historische Kontext: Medellín als Präsenz des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika

Das II. Vaticanum stellt eine Theologie des Volkes Gottes dar, und was das Ordensleben betrifft, beginnt sich dessen *aggiornamento* zu entwickeln. Die Dokumente *Lumen gentium* (LG) – Über die Kirche – und *Perfectae caritatis* (PC) – Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens – sind jene, die sich spezifisch auf die Ordensleute beziehen. Sie werden nicht als Angehörigen eines Standes der Vollkommenheit (LG 44) beschrieben, sondern als Gläubige, die eine gemeinsame Berufung zur Heiligkeit mit allen teilen (LG 41). In diesem Sinne erklärt Medellín seinerseits: »Manchmal wird die Trennung zwischen dem Ordensleben und der Welt nicht richtig interpretiert: Es gibt Gemeinschaften, die künstliche Schranken aufrechterhalten oder schaffen, weil sie vergessen, dass das Gemeinschaftsleben sich zum menschlichen Milieu hin öffnen muss, das es umgibt, um die Nächstenliebe auszustrahlen und alle menschlichen Werte zu umfassen.« (Medellín, XII, 8)

Die Aktualität dieser Generalversammlung⁷ wird in der Geltung ihrer Botschaft sichtbar, auch wenn ihre Texte auf Zeiten,

die nicht mehr unsere sind, antworten. »Medellín hat an die Türe des Ordenslebens, vor allem des weiblichen, geklopft. Es war eine echte Revolution. In der Praxis gingen viele Ordensleute an die Peripherien und lebten inmitten des armen Volkes. In der Theorie wurde eine von der befreienden Option für die Armen gekennzeichnete Theologie des Ordenslebens erarbeitet.«⁸

Das Kapitel über die Ordensleute ist das einzige von Medellín, das nicht der Methode »Sehen – Urteilen – Handeln« folgt. Seine drei Teile, *Sendung der Ordensleute*, *Aggiornamento* und *Pastoral de Conjunto* rühmen die Unterscheidung zwischen dem Wichtigen (der Liebe) und dem Akzidentellen (den Mitteln zur praktischen Umsetzung).

»Ergebnis der wahren Nächstenliebe ist die Flexibilität des Geistes, um sich an jede Art von Lebensumständen anzupassen. Der Ordensangehörige muss eine vollkommene Bereitschaft haben, um dem Rhythmus der Kirche und der heutigen Welt in dem Rahmen zu folgen, den der Ordensgehorsam aufzeigt. Er muss sich an die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen anpassen, auch wenn das die Reform von Gebräuchen und Regeln oder die Abschaffung von Werken, die heute ihre Wirksamkeit verloren haben, voraussetzen würde. Die Gebräuche, die Tagesordnungen und die Regeln, sollen die apostolischen Aufgaben erleichtern« (Medellín, XII, 8).

Alice Domon erfuhr und reflektierte die Veränderungen, zu denen diese Konferenz das Ordensleben angeregt. Ihre Identifikation mit Jesus Christus wird in ihrem ganzen existenziellen Weg sichtbar. Und mehr noch: am Höhepunkt ihrer Hingabe fehlte es weder an einem Judas, der sie verriet, noch an einer Mutter, die am Fuß des Kreuzes von Frankreich aus um sie weinte und einige Tage später, nach Weihnachten, sterben sollte. Uns mit den Optionen im Alice Domons Leben zu beschäftigen, soll dazu beitragen, nicht dass wir es ihr nachmachen, sondern dass wir jenem nachfolgen, mit dem sie ihre

religiosa consagrada y apostólica, Buenos Aires 1994; Jean-Pierre BOUSQUET, *Las locas de la Plaza de Mayo*, Buenos Aires 1994; COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS, *Nunca más*, Buenos Aires 1985; Concilio Vaticano II, *Documentos. Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid 1970; II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, Buenos Aires 1970; Víctor CODINA, *Medellín en su contexto eclesial*, in: *Vida Pastoral* Año LIX. Nr. 372 (2018) 4-13; Carlos GABETTA, *Todos somos subversivos*, Buenos Aires 1984; Gustavo GUTIERREZ, *Actualidad de Medellín*, in: *Revista Latinoamericana de Teología*, XV, 45 (1998) 219-229; Annegret LANGENHORST et al. (Hg.), *Mit Leidenschaft leben und glauben*, Wuppertal 2010; Ana QUIÑONES, *Del »estado de perfección« a »seguir a Jesús con el pueblo pobre«*. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976), Buenos Aires 1999; Jon SOBRINO, *Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la iglesia*, in: *Revista latinoamericana de teología*, XVI, 48 (1999) 307-330; Diana VIÑALES, *El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas*, in: V. R. AZCUY/M. ECKHOLT/M. M. MAZZINI (eds.), *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*, Buenos Aires 2018, 75-86; DIES., *Der Gedenkraum für die Desaparecidos in Argentinien. Erkenntnistheoretische Perspektiven*, in: V. R. AZCUY/M. ECKHOLT (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedens-Theologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Stuttgart 2018, 287-298; DIES., *Las biografías de los desaparecidos de la última dictadura cívico-militar como particular ejercicio de memoria*, in: Alcira B. BONILLA (coord.), *Racismo, genocidios, memorias y justicia*, Buenos Aires 2015, 143-164; DIES., *Las flores sembradas por Alice*, in: *Rev. Vida pastoral*, Año LVI – N° 334 (2014) 40-42; DIES., *El movimiento de inserción de la vida religiosa en medios populares*, in: *Rev. Vida pastoral*, Año LIV – N° 322 (2013), 9-12 (<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=774>); DIES., *Itinerario existencial de Alice Domon*, in: *Criterio LXXXII*, N° 2355 (2009) 617-618 (http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2009/12/01/itinerario-existencial-de-alice-domon/); Arlette WELTY DOMON, *Sor Alicia, un sol de justicia*, Buenos Aires 1987.

2 Die später als »Mütter« und »Großmütter« des Platzes des Mais bekannten Menschenrechtsorganisationen spielten, immer durch friedliche Methoden, eine grundlegende Rolle im Prozess der Suche nach Gerechtigkeit, Gedächtnis und Wahrheit in Argentinien.

3 Jon SOBRINO, *Los mártires jesuánicos en el Tercer mundo*, in: *Revista Latinoamericana de Teología*, XVI, 48 (1999) 237-245, 248.

4 Diana VIÑALES, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires 2014.

5 Diana VIÑALES, *Lettres d'Alice Domon. Une disparue d'Argentine* (Col. *Signes des Temps*), Paris 2016.

6 Diana VIÑALES, *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina. Prólogo de Adolfo Pérez Esquivel. Epílogo de Pierre-Antoine Fabre, Ushuaia 2017*.

7 »Die Forderung nach Medellín ist eine kirchliche und historische Bewusstseinspflicht und sie zum Schweigen zu bringen, wäre eine schwere Unterlassung ... Viele Tote, die wegen der Verteidigung der Gerechtigkeit, der Würde und des Lebens dieser Völker ermordet wurden, schreien gegen die Vergessenheit und die Straflosigkeit«. Teófilo CABESTRERO, *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* XVI, 46 (1999) 59-73, 59.

8 Joao B. LIBANIO, *Recordando a Medellín*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* XVI, 46 (1999) 81-85, 84-85.

Existenz gestaltete⁹. Dank Cathy und Léonie Duquet (ihrer Mitschwester, die mit ihr die Tortur und das Verschwinden teilte) war das weibliche Ordensleben in dieser dunklen Nacht unseres Volkes (1976-1983) gegenwärtig. Durch sie beide war Jesus selbst bei den Menschen, die nach schwerer Folter und halb bei Bewusstsein in den Flugzeugen verschleppt wurden – nicht als einer, der nur spricht oder zuschaut, ohne sich einzusetzen, sondern als der, der mit ihnen starb.

Dies geschah als Teil eines Befreiungsprozesses, der »Ordensleben in popularen Milieus« hieß und noch immer heißt, und in dem uns hier vorliegenden Fall wurde dieser Prozess bis zur Vollendung gelebt. Um ihn zu untersuchen, zählen wir auf eine wichtige Arbeit, die von Ana Quiñones als Beitrag zum Projekt der Wiedergewinnung der historischen Erinnerung an die Frau im Ordensleben unternommen wurde. Ihre Studie beschäftigt sich mit dem Zeitraum 1954 bis 1976, der den Anfang des Ordenslebens in popularen Milieus in unserem Land markiert und. Der Titel ist anregend: Vom »Stand der Vollkommenheit« zur »Nachfolge Jesu mit dem armen Volk.«

Nach dem IX. Seminar der CRIMPO (Gemeinschaften in popularen Milieus) unter dem Motto »Wir schauen die vergangene Strecke und gehen gemeinsam weiter« untersucht die Autorin sowohl die Erfahrung der ersten Gemeinschaften, die ihr Leben mit dem armen Volk zu teilen begannen, als auch die zugrunde liegende Theologie dieser Option. Sie stellt fest, dass die »Konferenz der höheren Oberinnen« (CoSMaRas) – später »Konferenz der Ordensfrauen« (CONFER) – sehr wichtig für die Erneuerung des Ordenslebens dieser Periode war. Der Lebensstil, der entsteht, bedeutet nicht, dass ein *neues* Ordensleben beginnt, sondern dass sich dieses aus der Selbstkritik und aus dem Wissen um die Unangemessenheit der eigenen Lebensart¹⁰ heraus *ändert*. Selbstverständlich traf nicht das weibliche Ordensleben in seiner Ganzheit die Entscheidung, inmitten des armen

Volkes zu leben, sondern nur eine Minderheit. Ihre Werte und Einstellungen aber beeinflussten und beeinflussen noch die Ganzheit. In den Versammlungen der CoSMaRas von 1971 und 1972 wurden sich die Ordensfrauen (gestützt auf die Kriterien des 1969 in San Miguel von der Argentinischen Bischofskonferenz verfassten Textes) der sozialen Realität des Landes bewusst. Dies brachte ein neues Verständnis der eigenen Sendung samt dem Bewusstsein, eine Körperschaft als Ordensfrauen in Argentinien zu sein und nach einer größeren Teilnahme am konkreten Leben der Kirche streben zu können.

2 Biographische Notizen

Diese theoretischen Ideen werden konkret, wenn man biographische Details näher kennt. Alicia Ana María Juana Domons Lebensweg begann mit ihrer Geburt am 23. September 1937 in der französischen Ortschaft Charquemont. Mit 19 Jahren trat sie in die Gesellschaft des Pariser Missionsseminars ein und nahm den Namen María Catalina an, aus dem bei ihren engen Freunden bald Cathy wurde. Auf Grund des Charismas ihrer Kongregation fühlte sie sich besonders vom Wort »Allen bin ich alles geworden« (1 Kor 9,22) angezogen. 1965 sandte Sr. Thérèse Logerot Alice nach Argentinien, ins Katechesehaus im Bistum Morón. Mit Monserrat Bertrand, einer Schwester aus ihrer Gemeinschaft, hatte sie das Bedürfnis, sich im Süden von Buenos Aires, im popularen Stadtviertel Villa Lugano, niederzulassen. Einige Jahre später zog sie in ein Tabakgebiet im Landesinneren Argentiniens um: Perugorria, in der Provinz Corrientes. Dort wohnte eine Mitschwester – Ivonne Pierron – seit 1970 bei den Bauern.

1975 kehrte Alice nach Frankreich zurück, um an einem Kapitel ihrer Kongregation teilzunehmen. Danach entschied sie sich mehr in Richtung einer Annäherung an die ärmsten Menschen: Sie traf die Entscheidung, sich rechtlich-kanonisch von der Kongregation zu lösen. Auf diese Weise vergrößerte sich

die Einsamkeit, in der sie jetzt ohne den institutionellen Schutz leben musste. Die politische Lage in Argentinien glitt allmählich in den Staatsterrorismus. Einige junge Leute, die mit Alice in den *Ligas Agrarias*¹¹ (Landwirtschaftliche Bünde) arbeiteten, wurden von der Regierung entführt. Da entschloss sich Domon, nach Buenos Aires zu reisen. Dort lernte sie die *Madres de Plaza de Mayo* (Mütter von der Plaza de Mayo) kennen und unterstützte sie. In der damaligen Situation schlossen sich ihnen nur wenige an, da jeder beliebige Umstand den Tod nach sich ziehen konnte, erst recht, wenn man eine der entführten bzw. »verschwundenen« Personen zurückforderte. Die Mütter taten es für ihre Kinder und Alice war besonders mitfühlend in ihrer entmutigenden Situation.

Schließlich wurde Alice am 8. Dezember 1977, am Ende eines Treffens mit Verwandten von Verschwundenen in der Kirche Santa Cruz, zusammen mit einer Gruppe von ihnen entführt. Ihr bemerkenswerter Einsatz in den schwierigen Zeiten, in denen sie lebte, ist eine Herausforderung für unsere Theologie. »Im alltäglichen Leben kommen die wahren, vitalen und religiösen Probleme nicht aus dem theoretischen Bereich, sondern aus der Praxis, wenn die Auslegungs- bzw. Verhaltensmodelle ausfallen oder, was dasselbe ist, wenn die bis jetzt bekannten Erfahrungen und Auslegungen uns nicht mehr hilfreich sind.«¹²

Die hier befolgte theologische Methode geht von jenem Wort aus, das aus der Perspektive des Glaubens im verborgenen und leidenden Leben so vieler Menschen, die eine wahre Passion durchmachen, gelesen werden kann. Während in *Lumen gentium* das Ordensleben noch als Trennung von der Welt aufgefasst wird, durchbricht *Perfectae caritatis* dieses Schema, indem dort vom Apostolat als wesentlichem Element die Rede ist. Es wird nicht der Verzicht auf die Welt hervorgehoben, sondern die Liebe zur Welt. Das Ordensleben ist für die Welt. So versteht Alice Domon es in ihren spontanen Schriften. Nach ihrem Austritt aus der Kongregation

spricht sie so ihr Verständnis des Ordenslebens aus: »Ich werde mein Engagement des geweihten Lebens mit den drei Gelübden erneuern: der Armut in einer ausgebeuteten und verlassenen Welt; der Keuschheit, um eine brüderlichere und solidarischere Welt zu schaffen; des Gehorsams zu Jesus Christus, der will, dass all seine Geschwister dieselben Rechte und Möglichkeiten zum Leben in Fülle auf dieser Welt haben. All dies mit Freude und Vertrauen. Möge der Herr uns seine Liebe und sein Licht schenken!!!«¹³

Das Dokument *Perfectae caritatis* tritt für die Nachfolge Christi als letzte Norm des Ordenslebens ein. Alice geht einen immer engeren Weg bis zur Identifizierung mit dem Pascha Jesus Christi. So drückt sie es gegenüber ihrer Tante Hermantine aus: »[Ich bin keine] ›Revolutionärin‹, wie du denkst. Und das sage ich mit Schamgefühl, weil es teuer ist, ein bequemes und etwas bürgerliches Leben einzutauschen angesichts eines Lebens, wie es der Herr in Palästina mit

9 »Das Mindeste, was man sagen kann ist, dass sich jener erste Enthusiasmus und jene Liebe zu den Armen in der Eingliederung heutzutage abgekühlt haben, auf Grund von äußerlichem Druck und von der Entstehung einer neuen Generation, der diese Mystik fremd ist. Wir erleben neue Zeiten, aber dreißig Jahre später kann Medellín uns noch viel über eine kritische Haltung zu vielen Aspekten der Postmoderne lehren. Weder ist all das Aktuelle besser, noch ist all das Vergangene schlimmer. Es ist aber wahr, dass die Vergangenheit nur für die Gegenwart wird sprechen können, wenn sie ihre noch gültigen Werte in einem neuen Verständnishorizont übersetzen kann. Es lohnt sich, diesen hermeneutischen Aufwand mit Medellín zu versuchen. Sonst würden wir viele Reichtümer verlieren, die für eine Generation, die nicht die herausfordernden und verheißenden Zeiten von Medellín erlebt hat, unverständlich geworden sind.« CABESTRERO, En Medellín (Anm. 7), 59.

10 »In der Situation der Armut und sogar des Elends, in der der größte Teil des lateinamerikanischen Volkes lebt, haben wir Bischöfe, Priester und Ordensleute das Nötige zum Leben und eine gewisse Sicherheit, während den Armen das Notwendigste fehlt und sie in Angst und Unsicherheit leben.« (Medellín XIV.3).

11 Die Bewegung »Ligas Agrarias« versammelte unabhängige Vereinigungen von armen und mittelschichtlichen Bauern des argentinischen Nordostens. Die »Ligas« versammelten fünfundvierzigtausend Familien im Norden der Provinz Santa Fe, im Nordosten der Provinzen Córdoba, Chaco, Formosa, Misiones, Corrientes und Entre Ríos. Heutzutage ist diese ganze Organisation fast zerstört.

12 Michael SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao 2000, 62–63.

13 Brief 70, in: VIÑALES, *Cartas de Alice Domon* (Anm. 6), 178.

den Menschen seiner Zeit gelebt hat. Ich fühle das Bedürfnis, mehr zu tun – aber ich kann nicht –, um dem ähnlicher zu werden, der unser Vorbild ist. Wie du sagst, nur ER kann uns lehren, in dem Maße, in dem wir Hörende bleiben«. ¹⁴

Im Dokument von Medellín heißt es, wenn die Rede von der *Armut der Kirche* ist: »Es gibt genügend Fälle, in denen die Armen fühlen, dass ihre Bischöfe oder ihre Pfarrer und Ordensleute sich nicht wirklich mit ihnen, mit ihren Problemen und Ängsten, identifizieren« (Medellín IV. 3). Die größte Unsicherheit und die größte Armut ist ohne Zweifel die Bedrohung des eigenen Lebens. Alice war das Schicksal, das ihr blühen konnte, bewusst. In der Tat waren schon damals viele ihrer bäuerlichen Gefährten/innen verschwunden und die Bewegung der Mütter von der Plaza de Mayo wuchs damals zahlenmäßig schon enorm. Auf diese Weise war es schwieriger geworden aufzudecken, dass jemand eingeschleust worden war, wie es tatsächlich vorkam.

Schluss

Ohne Zweifel können die inmitten des Volkes integrierten Ordensfrauen als ein hermeneutischer Ort für die Theologie in Lateinamerika bezeichnet werden. Ihre Überzeugungen, Taten und Gedanken überschreiten Grenzen, inner- und außerhalb der Kirche; sie verschieben sich zum Popularen, das als Kriterium der Wahrheit und des Handelns verstanden wird. Nun, welchen Gott zeigt uns dieser Typ von theologischen Existenzen, die viel zu oft weit weg von den institutionellen Entscheidungszentren sind? Hier wird das Genuinste der christlichen Botschaft offenbart:

Der Gott des Kampfes gegen den Götzen dienst: Er ist nicht mit jenen falschen Göttern vergleichbar, die heute noch ihre Opfer weiter töten, um ihre wirtschaftlichen, politischen oder militärischen Stellungen halten zu können. Jesus sagt: »Kein Sklave

kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben, oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon« (Lk 16,13).

Der Gott der Armen: Medellín empfiehlt den Ordensleuten, »sich der schweren sozialen Probleme breiter Schichten des Volkes, in dem wir leben, bewusst zu werden« (XII, 11). Sie sind jene, die unter der größten Verarmung leiden. Das Ordensleben in populären Milieus bedeutete mehr als nur den Wechsel des Wohnortes. Tatsächlich begannen viele Ordensleute in ihrem Alltag die Probleme des armen Volkes zu erfahren. Alice Domon nutzte nicht ein Flugticket oder einen Befehl von oben, um den Konflikt zu vermeiden, sondern sie begleitete die Leiden ihres Volkes, als sie sich in Unterdrückung, Tortur und Tod verwandelten.

Der Gott des Lebens: Alices Existenz sprach von jenem, der gekommen ist, um das Leben in Fülle zu bringen. Deswegen konnte sie nicht ertragen, dass dieses Leben nur für einige da wäre. Alice verkündet uns einen immer größeren Gott, der uns selbst das Ärgernis des Kreuzes zumutet. Er ist vor allem der *treue Gott*.

Der Gott der Liebe: Alice suchte, mit anderen Menschen, seine Wege und sein Gesicht. Deshalb sagte sie in einem ihrer letzten Briefe, dass Gott inmitten der trostlosen Situation in Argentinien mit der Militärdiktatur nicht weiter schweigen könne. Und Er schwieg nicht. Er ließ sie selbst zu einem »Wort« werden. Er ließ sie »Mutter« unter den zwölf mit ihr an einem 8. Dezember, am Marienfest, in der Kirche Santa Cruz verschwundenen Müttern werden.

»Ich erfahre von nahem die Situation der von der Unterdrückung zerstörten Familien. Momentan beginnen wir an eine gemeinsame Pastoral für diesen Sektor des Volkes zu denken. Dort habe ich, wie ich fühle, mehr Chancen, beteiligt zu sein, zu verstehen und den Leuten dabei zu helfen, dass sie entdecken, was der Herr ihnen in diesem Moment und in der Situation, in

der sie heute leben, sagt. Wie kann man ihnen helfen, das Leiden zu interpretieren, das mit dem erzwungenen Verschwinden eines geliebten Angehörigen neben so vielen anderen Familien erlebt wird? Es gibt Priester, Schwestern, gottgeweihte Laien und sogar einen Bischof, die mit uns eine Antwort des Herrn suchen und sich dafür einsetzen, sie zu übermitteln. Dies ist auch neu, weil die Situation neu ist. Es gibt kein im Voraus geschriebenes Buch. Dennoch setzt dies einige theologische Gründe voraus: die Betrübnis der nach ihren entführten Kindern suchenden Mütter; den Kreuz- und Leidensweg in den Regierungsbüros, auf den Polizeirevieren usw. Die Ablehnung durch einen Teil der Kirche. Dies ist die ›Passion‹, unter der so viele Menschen heute leiden, und dazu noch die Folter, denen sie in den Gefängnissen oder anderswo unterworfen werden. Gott kann nicht weiter schweigen; sicherlich will Er etwas antworten. Dies ist, was wir gemeinsam suchen. Wie Du siehst, es gibt viel zu tun. Lasst uns dem Herrn um seine Kraft und sein Licht bitten«. ¹⁵

Alice Domon brachte mit ihrer Haltung und mit ihren Optionen die Theologie des Ordenslebens nach Medellín zum Ausdruck. Sie machte besonders jenes Ordensleben sichtbar, das – seit den 1960er Jahren – an die Peripherien zu ziehen begann, um *mit dem armen Volk zu leben*. Anhand ihres Lebensweges wurde hier gezeigt, wie dieses *Mit-Leben* in ein *Mit-Sterben* und dieses wiederum durch das Pascha-Mysterium in *neues Leben für immer* verwandelt wurde. Aus diesen Überzeugungen entstand eine neue Art Geschwisterlichkeit, die nicht bloß darin besteht, dass man unter einem Dach wohnt oder an gemeinsamen Aktivitäten teilnimmt. Alice ergründete in ihren Schriften die möglichen Versuchungen dieses neuen Lebensstils: die Zerstreuung (weil man Strukturen verlassen hat), den Aktivismus (weil man manchmal keine Zeiträume für das Gebet festlegen kann) oder die Isolierung (wegen der Konflikte mit ihren Mitschwestern). Mit ihrer ehrlichen

Suche fand sie dennoch die Wege, die über die Stereotypen hinausgingen. Die Liebe verlieh ihrer Hingabe Einheit, sei es, wenn sie abends die Ereignisse des Tages ins Gebet einschloss, oder sei es, wenn sie mutige und persönliche Entscheidungen im Alltag traf.

Hier stellt sich eine Frage: Wenn sich heute das Schicksal des armen Volkes verdunkelt in der Nacht eines neuen, scheinbar demokratischen Neoliberalismus, der aber immer räuberisch und gierig bleibt – wird die Kirche die Männer und die Frauen ihrer Zeit *bis zur Vollendung* begleiten und wird sie sich so aus Liebe mit Jesus Christus, im Geheimnis seiner Menschwerdung, die sich im Pascha vollendet, identifizieren?

Welche sind nun die Zukunftsperspektiven, die in jeder Arbeit der historischen Erinnerung eröffnet werden? Der vorliegende Artikel hat versucht, den Beitrag der Frauenbiographien zu einer nicht vom Popularen getrennten Kirche zu verdeutlichen. Ausgehend von einer zur Zeit der Konferenz von Medellín lebenden Ordensfrau, skizzierte er den Wert der Lebensgeschichten derjenigen, die durch die Gewalt der ökonomischen Zünfte verschwunden sind. Diese Gewalt manifestierte sich an Alice und an vielen anderen als Staatsterrorismus während der letzten Militärdiktatur. Aber sie manifestiert sich auch heutzutage, besonders gegenüber der Mittelschicht und den popularen Klassen in Lateinamerika, die durch die propagandistischen Reden der Medien betrogen werden. Sie leiden unter den Wirkungen der Ungleichheit in der Erziehung, in der Wirtschaft und im sozialen Leben aufgrund juristischer Winkelzüge zur Entmachtung ihrer legitimen Autoritäten oder dank einer neoliberalen Regierung, die angeblich demokratisch, weil aus den Wahlen hervorgegangen ist. ♦

¹⁴ Brief 53, in: ebd., 140.

¹⁵ Brief 97, in: ebd., 228-229.

FORUM

Missionarische Spiritualität

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Die missionarische Spiritualität der Afrikamissionare – Weiße Väter

von Hans Vöcking Afr. M.

In der Kirchengeschichte in Europa ist das 19. Jahrhundert das Jahrhundert der Mission. Es entstehen funktionsgerechte Gemeinschaften oder Gesellschaften von Frauen und Männern für die »Heidenmission« in den neuen Kolonialgebieten der europäischen Imperien. Die Spiritualität der neuen Gemeinschaften ist im Allgemeinen geprägt von der Herz-Jesus Verehrung, der Marienfrömmigkeit sowie der eucharistischen Anbetung. Zahlreiche Neugründungen haben sich an der ignatianischen Spiritualität orientiert. Der erste Novizenmeister der Afrikamissionare war ein Jesuit.¹ So wurde die ignatianische Spiritualität prägend, das Gebet leben durch die Übung der Unterscheidung der Geister und eingeübt durch die jährlichen Exerzitien. Die Nächstenliebe wird im Armenhaus, im

Krankenhaus, in der Schule sowie in Waisenhäusern praktiziert.

Die Afrikamissionare wurden 1868 in Nordafrika von dem französischen Bischof von Algier, Charles Allemand Lavigerie, gegründet.² Sein Engagement für die Kirche kann sowohl auf kirchlichen als auch auf politischen Ebenen festgestellt werden. Die Gründung der Gesellschaft der Afrikamissionare war nur eine unter vielen seiner Initiativen.³

Lavigerie war Mitglied der *ältesten Tochter der Kirche* und die Kirche in Frankreich war im 19. Jahrhundert die Missionskirche schlechthin. Sie hat während dieses Jahrhunderts die Mehrzahl der Missionsgesellschaften hervorgebracht. Die Missionskarte des 19. Jahrhunderts zeigt, dass die katholische Mission im Orient, vom Balkan über Persien bis nach China, von Missionaren der Kirche in Frankreich geprägt wird. In Afrika wurden von den etwa 60 Vikariaten im 19. Jahrhundert 30 von französischen Missionsgesellschaften geleitet.

Lavigerie wurde 1867 Erzbischof von Algier, einer Diözese, die aus Einwanderern bestand. Algerien wurde 1830 nicht nur von Frankreich kolonisiert, sondern der nördliche Teil wurde in drei französische Departements aufgeteilt, während die Sahara Mandatsgebiet wurde. Im Jahre 1882 wird Lavigerie zum Kardinal, 1884 auch zum Erzbischof von Karthago und zum Primas von Afrika ernannt. Die französische Regierung betrieb eine intensive Bevölkerungspolitik. Die Einwanderer kamen aus Frankreich, Spanien, Italien und Malta. Sie bekamen alle die französische Nationalität, während die muslimischen Einheimischen einen Sonderstatus hatten. Als Lavigerie die zwei Missionsinstitute der Afrikamissionare und der Schwestern unserer Lieben Frau von Afrika-Weiße Schwestern gründete, musste er sich zuerst gegen den Vorwurf verteidigen, er wolle die französische Kultur in Afrika verbreiten.

Der evangelische Missionswissenschaftler Gustav Warneck (1834-1910), Begründer der deutschen Missions-

wissenschaft, vertrat diese Meinung. Warneck selbst war Gegner der deutschen »Kolonialmission« und machte es Lavigerie zum Vorwurf, dass er eine französische Kolonialmission vorantrieb. Er habe nur die Mehrung der Macht und den Einfluss Frankreichs im Sinn. Seine Missionare sollen sowohl für das Evangelium als auch für die Größe Frankreichs arbeiten. Der katholische Missionswissenschaftler Wolfgang Wolfinger hat dagegen nachgewiesen, dass der Kardinal sich nicht von französischen Nationalinteressen hat leiten lassen, sondern dass er vom Pariser »Seminar für äußere Mission« beeinflusst war. Dieses Institut hatte allerdings eine feste Anbindung an die vatikanische Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Die Auseinandersetzungen Lavigeries mit den politischen Instanzen in Algerien bezeugen, dass er sich immer als Gegner der Kolonialmission profiliert hat. Er wollte eine Mission frei von staatlicher Bevormundung. Seine Zustimmung für die Mission suchte er nicht in Paris, sondern bei Papst Leo XIII.⁴

Der Einfluss des Stifters erschöpft sich aber nicht in der Gründung eines neuen Instituts. Durch sein Charisma sowie Leitlinien wirkt er weiter in dem Institut. Ergänzt werden diese Vorgaben im Laufe der Geschichte durch den Beitrag der Einzelmitglieder wie der Gemeinschaft. »Der Geist und die eigentlichen Absichten des Gründers wie auch die gesunden Überlieferungen, die zusammen das Erbe jedes Instituts ausmachen, sind getreu zu erforschen und zu wahren.«⁵

Lavigerie wollte eine Missionsgemeinschaft als »Gesellschaft des gemeinsamen Lebens ohne Gelübde«. Ihre Spiritualität sollte auf drei Säulen ruhen: Sie sollte missionarisch sein, das Leben und Arbeiten in einer Gemeinschaft, die wenigstens aus drei Personen besteht, verrichten und diese Gemeinschaft sollte »katholisch« oder international sein. Die drei Vorgaben waren allerdings in der

150jährigen Geschichte einer nicht zu unterschätzenden kulturellen, politischen und sozialen Entwicklung unterworfen.

1 Missionarisch

Seit Beginn beschränkte sich das Arbeitsgebiet der Afrikamissionare auf Afrika und die Afrikaner, wobei Lavigerie sich der kulturellen und religiösen Unterschiedlichkeit bewusst war. Unter Mission verstand er, »zu den Heidenvölkern zu gehen und im priesterlichen Dienst das Evangelium Gottes zu verwalten [...] das Evangelium dort zu verkünden, wo man vom Namen Jesu, des Messias noch nichts gehört hatte, denn ich wollte nicht auf einem Fundament aufbauen, das andere gelegt hatten.«⁶ In seine eigenen Worte übersetzt: »Sie sollen darum stets daran denken, dass sie keine Forscher, keine Reisenden, keine Touristen, keine Gelehrten noch sonst etwas sind, sondern nur und ganz dem Heile der Seelen dienen, dass sie Missionare sind.«⁷

Kardinal Lavigerie war sich aber auch der Ungleichzeitigkeit der afrikanischen Gesellschaften bewusst. In seiner Diözese sowie in weiten Teilen Afrikas war die Religion der Afrikaner der Islam. In anderen Distrikten waren Naturreligionen

1 Th. MOORMAN, *Histoire des Origines de la Société. Destiné exclusivement aux membres de la Société*. Roxburghshire s. d., 25-28; Joseph MAZÉ, *Le Père Blanc. Missionnaire d'Afrique à l'Ecole du Cardinal Lavigerie*. Namur: Grands Lacs, s. d.

2 François RENAULT, *Le Cardinal Lavigerie 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, Paris 1992.

3 Fridolin RAUSCHER, *Hundert Jahre Weisse Väter*, in: ZMR 52 (1968) 257-276.

4 J. TOURNIER, *Le Cardinal Lavigerie et son action politique (1863-1892) d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris 1913.

5 II. Vatikanische Konzil: Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Nr. 2.

6 Röm 15,16.20-21.

7 »Unterweisungen« von 1878. Joseph MAZÉ, *Le cardinal Lavigerie et son action apostolique*, Algier 1928.

die Religion der Mehrheitsbevölkerung. Die Muslime glauben an den einen Gott und Jesus, Sohn der Maria, ist auch kein Unbekannter für sie. Zudem muss betont werden, dass die Gründung der Afrikamissionare zuerst mit Blick auf die Muslime im Maghreb geschah. Lavigerie war der erste und einzige in der 1400jährigen Geschichte der Begegnung mit Muslimen, der eine Missionsgesellschaft mit Blick auf die Muslime gegründet hat. Andere Orden und Gesellschaften wie die Dominikaner, Jesuiten, Franziskaner und Trinitarier waren auch in islamischen Gesellschaften präsent und in verschiedenen Diensten aktiv, doch bei ihnen war es eine Arbeit unter anderen.

Für die Afrikamissionare begann alles in der Großen Kabylei und in der Sahara. Die Gesellschaft dort ist seit über tausend Jahren vom Islam geprägt. Für sie ist der Islam die »wahre Religion vor Gott«⁸ und die Muslime »bilden die bestmögliche Gemeinschaft«.⁹ Lavigerie formulierte seine Haltung gegenüber den Muslimen bei seiner Ankunft in Algier folgendermaßen: »Das erste ist, dass wir euch lieben und euch das beweisen soweit wir können, indem wir euch Gutes tun. Das zweite ist, dass für euch zu Gott beten, Vater und Herr aller Geschöpfe, dass er uns seine Erleuchtung, seine Barmherzigkeit und seinen Frieden in Fülle gewähre.«¹⁰ Lavigerie sah den Auftrag, »unter und mit den Muslimen zu leben«, nicht im Sinne eines interreligiösen Dialogs. P. Joseph Cuoq hat nachgewiesen, dass die Handbücher, die Lavigerie während seines Studiums in Paris benutzte, das *Heil der Heiden* mit keinem Wort erwähnten.¹¹ Durch die Arbeit der Missionare und Missionarinnen änderte sich das Verhältnis der Kirche zum Glauben der Muslime, so dass 100 Jahre später das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution *Lumen gentium* sowie in der Erklärung *Nostra aetate* dazu klare Aussagen machte und eine Position bezog, die später von den Päpsten, angefangen mit Paul VI. bis zum jetzigen Papst Franziskus, aufgegriffen wurden.

Die Entscheidung, Afrikamissionare auch in die Gebiete südlich der Sahara zu schicken, erweiterte den Begriff »Mission« innerhalb der Gesellschaft der Afrikamissionare. Lag in Nordafrika der Akzent auf dem »gelebten Zeugnis« und dem interreligiösen Dialog, so schieben sich nun das Katechumenat und die Taufe in den Vordergrund. Die Frauen und Männer in Zentralafrika hören die Frohe Botschaft und bitten, getauft zu werden. Zeugnis und Katechumenat sind die beiden Seiten der Medaille Mission.

Nach hundert Jahren stellte sich aber die Frage: Was ist unsere missionarische Aufgabe in Afrika ganz neu? Aus den afrikanischen Kolonien und Protektoraten sind unabhängige Nationalstaaten geworden. Die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen führten oft zu Kriegen und wirtschaftlicher Not. Auf der anderen Seite bestehen die afrikanischen Ortskirchen aus aktiven Pfarreien, aus denen die Bischöfe und Priester kommen. In Europa dagegen setzte eine Entchristlichung ein, sowohl die Zahl der Priesteramtskandidaten als auch der missionarische Nachwuchs werden Mangelware. In der Weltkirche fand 1962-1965 das II. Vatikanische Konzil statt, das auf die modernen Herausforderungen eine Antwort suchte und gleichzeitig Impulse geben wollte. Seit dem Konzil definiert sich die Kirche missionarisch. Die alte Aufteilung zwischen dem »christlichen Europa« und der äußeren Mission hat ihre Gültigkeit verloren.

Das Generalkapitel von 1967 ging in die Geschichte der Afrikamissionare als das Reformkapitel ein. Ausgehend vom Konzil und von der religiösen und sozialen Situation sowohl in Afrika und als auch in Europa und Nordamerika wurde die Frage diskutiert: Was ist unsere Aufgabe hier und heute? Die Antwort lautet »tâches initiales« in Ortskirchen, die die pastoralen Aufgaben selbstständig übernehmen können. Die Afrikamissionare wollen sich aus der Pfarrarbeit zurückziehen und an der Peripherie der Kirche aktiv werden. Die »tâches initiales«¹² wurden in den Bereichen

»Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« definiert. Ein ergiebiges Arbeitsfeld, denn in vielen Ländern Afrikas herrscht weder Gerechtigkeit noch Frieden.¹³ Zugleich erlaubte der Ansatz auch, die geographischen Grenzen zu überschreiten, die Aktivitäten nach Europa und Nordamerika auszuweiten. Im Zentrum der Aktivitäten bleiben Afrika und die Afrikaner. Seit Jahrzehnten stellen wir aber fest, dass die Einwanderung von Afrikanern nach Europa und Nordamerika zunimmt und sich nun die Frage nach Gerechtigkeit mit neuen Vorzeichen stellt. Beim Thema Gerechtigkeit und Frieden können die Afrikamissionare auch auf ihren Gründer Bezug nehmen. Im Jahre 1888 beginnt Lavigerie seine Anti-Sklaverei-Kampagne mit einer Predigt in St. Sulpice in Paris.

Das Neue zeigte sich ebenfalls im interreligiösen Dialog. Seit Jahrzehnten wandern Frauen und Männer aus islamischen und afrikanischen Kulturen nach Europa. Die ersten kamen als Arbeitnehmer, heute kommen sie als Asylsuchende, die vor den Kriegen und Notsituationen in Afrika flüchten. Sie fliehen vor Armut und Diktatoren, hoffen, in Europa eine sichere Zukunft aufbauen zu können. In den europäischen Provinzen Spanien, Frankreich, Belgien und Deutschland arbeiten seit einigen Jahren die Afrikamissionare, um afrikanische Flüchtlinge bei der Integration zu begleiten und zu unterstützen.

Auch die Begegnung mit Muslimen und der christlich-islamische Dialog werden in Europa und Nordamerika zum Arbeitsgebiet. In der Europäischen Union schätzt man die Zahl der Muslime zwischen 12 und 15 Millionen. Mehrere Bischofskonferenzen traten Anfangs der siebziger Jahre an die Afrikamissionare heran; diese sollten ihnen bei der Einrichtung von Arbeitsgruppen (Schweiz) und Sekretariaten (Belgien, Frankreich, Deutschland, Niederlande) helfen oder Begegnungsorte (Spanien) schaffen. Den Bischofskonferenzen

wurde bewusst, dass sie auf die Herausforderungen der muslimischen Präsenz reagieren müssen. Sie können nicht auf pastorale Erfahrungen zurückgreifen und wollen sich deshalb auf Erfahrungen der Weißen Väter stützen.¹⁴ Inzwischen haben sich die Afrikamissionare aus dem Bereich der Begegnung mit Muslimen in Europa wegen Mangels an Nachwuchs fast ganz zurückgezogen.

2 Das Leben in Gemeinschaft

Eine Gemeinschaft besteht aus mindestens drei Afrikamissionaren. Für Lavigerie war das Leben in Gemeinschaft ein Beweis der Glaubwürdigkeit nach außen: »Ich beschwöre bei der Barmherzigkeit des göttlichen Heilandes alle meine Söhne [...], sie möchten doch ja untereinander nach innen und außen die brüderliche Liebe üben. Wenn man sie je in Uneinigkeit und Unfrieden sehen sollte, wären sie die Ursache eines gewaltigen Unglücks und behinderten sicher die Bekehrung der Ungläubigen ...«

Die Gemeinschaft soll sich inkulturieren. Dazu gehört, die jeweilige Sprache zu beherrschen sowie sich den einheimischen Sitten und Gebräuchen anzupassen. Auch hier gilt das Wort des Paulus »Allen alles werden.« Dies kann allerdings nur erreicht werden, wenn eine positive Einstellung

⁸ Koran 3,19; 5,3.

⁹ Koran 3,110.

¹⁰ *Œuvres choisies de Cardinal Lavigerie* (vol.1), Paris [1884], 21-22.

¹¹ Joseph CUOQ, Lavigerie und die Aufnahme von Muslimen in die Kirche. Prinzip und pastorale Hinweise, in: CIBEDO-Beiträge 6 (1992/4) 104-109.

¹² XXI. Chapitre 1974 Actes Capitulaires, Rome: Société des Missionnaires d'Afrique, 1975.

¹³ *Le désir d'un monde juste*, Rome: Société des Missionnaires d'Afrique, 1984.

¹⁴ Jan SLOMP/ Hans VÖCKING, *The Churches and Islam in Europe*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 21 (2011/2) 211-232.

zu der jeweiligen Kultur und Lebensweise eingenommen und mit einem persönlichen und bescheidenen Lebensstil verbunden wird.¹⁵

Auf dem Generalkapitel von 1967 wurde lange über das Leben in Gemeinschaft diskutiert. Man bemängelte, dass in der Vergangenheit sowohl die Konstitutionen als auch das Direktorium zu sehr einem Disziplingesetzbuch vergleichbar waren. In der Tat ist das Gemeinschaftsleben sehr stark geistesgeschichtlich bedingt. Die Gemeinschaften, gegründet im 19. Jahrhundert, sind geprägt vom Individualismus. Man wurde von der Gemeinschaft unterstützt, sie haben das gemeinsame Werk in Zusammenarbeit getragen und es gehörte zu ihrem Leben. Jeder musste aber lernen, mit sich selbst fertig zu werden. Gewissensentscheidungen traf man alleine, vielleicht noch mit einem geistlichen Berater, der meistens als eine amtliche Beratungsstelle wahrgenommen wurde. Die Ordnung, die respektiert wurde, war eine rationale Ordnung, in der das Recht vieler Einzelner bestehen und geschützt werden konnte. Wenn Entscheidungen getroffen worden waren, wurden sie ausgeführt.

Seit dem Reformkapitel 1967¹⁶ wurde mehr die brüderliche Gemeinschaft betont. Die kleinere Gemeinschaft, in der kollegiale und kollektive Beratungen stattfinden können, wird bekräftigt. Wird eine gemeinsame Arbeit geleistet, dann soll sie von den Fähigkeiten und Möglichkeiten des Einzelnen mitgestaltet und getragen werden. Das Team soll den Plan tragen und er wird dadurch legitimiert. Man will nicht mehr das Organ sein, um einen Plan auszuführen, an dem man nicht mitgewirkt hat.

Das religiöse Gespräch untereinander wird gesucht und ersetzt oft die individuelle Meditation. Echte katholische Gemeinschaft kann nur aus einer individuellen Entscheidung und Verantwortung wachsen und lebendig bleiben. Lebendig bleiben kann sie nur durch die

Zuwendung zum Anderen und zu Gott. Allerdings muss auch gesagt werden, dass eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft sich heute in einer komplexeren Umwelt verwirklichen muss, als es vor 100 Jahren der Fall war. Um diese Herausforderung zu meistern, benötigt das Mitglied eine größere persönliche Reife, Bildung und Individualität.

3 Die Katholizität

Die Anweisungen des Gründers waren klar, die Missionsgesellschaft sollte »katholisch« sein. Der christliche Glaube inkarniert sich in Kulturen, die sich dann durch die Evangelisierung angleichen. Kulturelle, politische und soziale Unterschiede dauern trotzdem durch die Inkulturation des christlichen Glaubens fort, sie werden zudem verfestigt. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche existiert die Katholizität unter der Leitung des Bischofs von Rom, ungeachtet der Unterschiedlichkeiten. Es ist einerseits ein Reichtum, den es zu wahren gilt, andererseits kann es zu Spannungen führen, wenn Christen unterschiedlicher christlicher Kulturen eine Lebensgemeinschaft bilden. Das katholische Christentum ist wahrhaftig eine Meta-Kommunität und innerhalb dieser Meta-Kommunität ist die Unterschiedlichkeit kein leeres Wort.

In den ersten Jahrzehnten war das in der Gesellschaft der Afrikamissionare kein Problem. Die Mitglieder waren in der Mehrzahl Franzosen, die anderen

¹⁵ Paul LESOURD, *Les Pères Blancs du Cardinal Lavignerie*, Paris 1935, 163-209.

¹⁶ PÈRES BLANCS, *Documents Capitulaires*, Rome: Société des Missionnaires d'Afrique, 1968.

¹⁷ Alfred BAUDRILLART, *La Guerre Allemande et le Catholicisme*, Paris 1915; Martin LÄTZEL, *Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg zwischen Nationalismus und Friedenswillen*, Regensburg 2014; Simon BRÖSSNER, *Der Mainzer Katholizismus und der Erste Weltkrieg*, Mainz: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Hausarbeit, 2015, 87.

Europäern waren in der Minderheit und passten sich den Vorgaben an. Die erste Krise entstand nach dem Ersten Weltkrieg. Der Generalobere, Bischof Livinhac, vertrat die Meinung, dass er einem französischen Seminaristen nicht zumuten könne, mit einem deutschen zusammenzuleben. Der Krieg von 1870/71 und der Erste Weltkrieg haben Spuren hinterlassen. Zudem fand zwischen den deutschen und französischen Katholiken während des Ersten Weltkrieges ein Streit über die Rechtgläubigkeit des jeweils anderen statt. Theologen, Priester und Bischöfe sprachen sich gegenseitig die Rechtgläubigkeit ab.¹⁷ Auf dem Generalkapitel wurde der Vorschlag von Livinhac, die deutschen Mitglieder auszuschließen, diskutiert und verworfen.

Heute wird die Katholizität wieder aktuell. Über hundert Jahre waren fast nur Europäer, Kanadier und US-Amerikaner Mitglieder der Gesellschaft der Afrikamissionare. Nach dem II. Vatikanischen Konzil öffnete sich die Gesellschaft, Afrikaner, Asiaten und Südamerikaner traten ein und sie sind inzwischen die tragende Mehrheit der Missionsgesellschaft geworden. Der Generalobere kommt aus Sambia, zwei seiner Assistenten kommen aus Ghana und Burkina Faso, einer aus Großbritannien und der vierte aus Kanada. Am 1. Januar 2018 gab es 1.210 Afrikamissionare aus 36 Ländern, aus 12 europäischen Staaten kamen noch 557. Die Ausbildungszentren wurden schon vor Jahrzehnten alle nach Afrika, Indien, Philippinen, Jerusalem und Brasilien verlegt. Eine Entwicklung, die die Größe sowie den Reichtum der Katholizität der Kirche bezeugt. Die Folge ist, dass die Ausbildung dahin gehen muss, mit kulturellen Unterschieden kreativ leben zu können. ♦

Mystik der Betroffenheit

**Missionarische Spiritualität
der Comboni Missionare und der
Comboni Missionsschwestern**

von Franz Weber MCCJ

Missionarische Spiritualität fällt nicht vom Himmel. Sie wird nicht am grünen Tisch als Theorie erdacht. Sie kommt »mitten aus dem geistlichen Leben« von Frauen und Männern, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation auf besonders drängende Herausforderungen ihrer Zeit in Wort und Tat geantwortet und um eine evangeliumsgemäße Praxis gerungen haben. Als Ordensgründer haben sie ihr je verschiedenes Charisma als eine »gewisse Erfahrung des Geistes«¹ erlebt und gemeinsam mit anderen als die ihnen eigene Art der Nachfolge Christi in der Verwirklichung eines konkreten Lebensprojektes zu verwirklichen versucht. Das II. Vatikanische Konzil hat den Orden als Grundorientierung für die Vertiefung ihrer Spiritualität den Auftrag gegeben, in ihrer Erneuerung »zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute«² zurückzukehren und »die eigentlichen Absichten der Gründer [...] treu zu erforschen und zu bewahren«.³

Den Comboni Missionaren und den Comboni Missionsschwestern war es nach dem frühen Tod ihres Gründers Daniele

1 Vgl. »Mutuae relationes«, Die Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche (14. Mai 1978), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 8), n. 11.

2 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae Caritatis«, n. 2.

3 Ebd.

Comboni nur begrenzt möglich, die Grundimpulse seiner authentisch missionarischen Spiritualität zu vertiefen. Sie geriet bald in Vergessenheit und wurde vielfach durch eine individualistische und wenig missionarische Frömmigkeit verdrängt, wie sie in der Kirche des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschte. Im Blick auf die Erneuerung der Comboni Institute nach dem Konzil kann mit Dankbarkeit festgestellt werden, dass die Erforschung der Schriften des Gründers ein geistlich missionarisches Erbe zum Vorschein brachte, das sich als eine tragfähige spirituelle Basis für Missionarinnen und Missionare von heute erweist.

1 Daniele Comboni – Missionar und Prophet aus leidenschaftlicher Betroffenheit⁴

Daniele Comboni wurde 1831 in Limone am Gardasee geboren. Er schließt sich 1843 in Verona dem Institut des Kanonikus Nicola Mazza an, das sich dem Loskauf und der Erziehung afrikanischer Sklavenkinder widmete. Von dieser Konfrontation mit der Realität der Sklaverei betroffen und durch Berichte zurückgekehrter Missionare angesprochen, fasst Comboni in jugendlicher Begeisterung den Entschluss, sein Leben der Mission in Zentralafrika zu weihen. Die meisten der bisher dorthin entsandten Missionare waren sehr rasch dem mörderischen tropischen Klima zum Opfer gefallen. Die Mission stand an ihrem Ende.

1857 bricht Comboni als jüngstes Mitglied einer Missionsexpedition des Mazza Instituts in den heutigen Sudan auf, muss aber schon zu Beginn des Jahres 1859 nach dem Tod seiner Gefährten selbst krank und erschöpft nach Italien zurückkehren. Er erholt sich und widmet sich in Verona wiederum der Erziehung junger losgekaufter Afrikaner. Doch die Mission in Zentralafrika und die

Menschen dort lassen ihn nicht los. Im Blick auf das Scheitern aller bisherigen Missionsversuche entwirft Comboni 1864 in Rom einen »Plan für die Wiedergeburt Afrikas«, der in seiner Grundintention darauf abzielt, Afrika durch Afrikaner und Afrikanerinnen zu evangelisieren. Er dachte dabei nicht nur an die Ausbildung eines einheimischen Klerus, sondern an die Zusammenarbeit verschiedener Missionsinstitute und Missionsvereine in der Schulung von Handwerkern und Katechisten. Auch sollte nach seinen Vorstellungen der Heranbildung von Frauen und dem Aufbau christlicher Familien und Gemeinden eine besondere Bedeutung zugemessen werden.

Nach zwei weiteren Expeditionen nach Zentralafrika wirbt Comboni auf mehreren Reisen durch Europa um Unterstützung zur Umsetzung seines Plans. 1867 gründet er in Verona das Institut für Afrika, aus dem sich später die Kongregation der Comboni Missionare vom Herzen Jesu (MCCJ) entwickelte und 1876 die Kongregation der »Pie madri della Nigritia«, deren Mitglieder sich heute einfach »Comboni Missionsschwester« nennen. Der Rundbrief des Pioniers der zentralafrikanischen Mission an die Väter des I. Vatikanischen Konzils war eine leidenschaftliche Anfrage an die Bischöfe und an die römische Kirchenleitung,⁵ die wenigstens dazu führte, dass eine Minderheit von 70 Bischöfen das ebenfalls von Comboni verfasste »Postulatum pro Nigris Africae Centralis«⁶ unterschrieb. Darin wurden die Bischöfe eindringlich gebeten, »doch wenigstens einen Blick der Barmherzigkeit auf das Innere Afrikas (zu) werfen.«⁷ Zu einer wirklichen Wahrnehmung der dramatischen Situation Afrikas konnte Comboni die meisten Konzilsväter allerdings nicht bewegen. Sie fühlten sich davon kaum oder gar nicht betroffen. Nur einzelne Gruppen von Bischöfen stellten sich den brennenden Fragen, die damals weltweit in der sogenannten »Heidenmission« aufbrachen. Das Postulat Combonis fand auf dem I. Vaticanum keine Behandlung. Die

Mission der Kirche in anderen Kontinenten war auf dem Konzil bestenfalls ein Randthema.⁸ Comboni bleibt ein einsamer Rufer in der Wüste. Aber er ist nicht bereit, sich zum Schweigen bringen zu lassen. Bei den Missionsvereinen in Köln und Wien, deren Engagement zu einem großen Teil von Laien ausging, und bei einzelnen Persönlichkeiten des kirchlichen und öffentlichen Lebens findet er Gehör und Unterstützung. 1872 wird die Mission in Zentralafrika dem von Comboni gegründeten Institut anvertraut. 1877 wird er zum Apostolischen Vikar ernannt und im selben Jahr in Rom zum Bischof geweiht.

Bei seiner Rückkehr nach Khartum wird Comboni wieder mit der gnadenlosen Praxis des Sklavenhandels konfrontiert. Immer wieder kauft er Sklaven frei und setzt sich für ein Verbot der Sklaverei ein, die in Europa bereits abgeschafft und verboten war. 1881 bricht Comboni zur Visitation der weit entlegenen Gebiete seines Vikariates auf. Von den Strapazen dieser Reise geschwächt und durch den Tod seiner Missionare bedrückt stirbt er selbst am Abend des 10. Oktober 1881 in Khartum.

2 Lebenshingabe an die Bedürftigsten und am meisten Vernachlässigten

»Daniel Comboni hat sich durch seine Ganzhingabe an die missionarische Aufgabe hervor getan. Für diese Sache sprach, arbeitete, lebte und starb er.«⁹ Mit dieser Aussage charakterisieren die Comboni Missionare in ihren Konstitutionen die Spiritualität ihres Gründers. Doch sein missionarischer Einsatz galt nicht einer Sache, sondern konkreten Menschen im heutigen Sudan, mit deren traurigem Los er direkt konfrontiert worden war. Comboni ist davon tief betroffen. Davon legen sein Leben, seine umfangreiche Korrespondenz und seine

missionsstrategischen Schriften ein beredtes Zeugnis ab. Comboni ist in seiner Theologie und in seinen Frömmigkeitsformen ganz ein Kind seiner Zeit. Wie er über Afrikaner und ihre Kultur als »finsteres Heidentum« spricht, erscheint uns heute fragwürdig. Doch die Sprache seines Herzens ist überzeugend und zeigt seine vorrangige Option für Menschen in ihrer Unheilsituation. Der Einsatz für diese Menschen und ihre Befreiung ist für ihn der »Weg der Kirche«¹⁰ in Afrika.

»Sie müssen wissen«, so schreibt er an Gottfried Nöcker, den Präsidenten des Kölner Missionsvereins, »dass Afrika und seine armen Schwarzen sich meines Herzens bemächtigt haben, das nur

4 Zur Biographie und missionsgeschichtlichen Bedeutung von Daniele Comboni, vgl. Comboni Daniele, in: Horst RZEPKOWSKI, Lexikon der Mission, Graz/Wien/Köln 1992, 108; Reinhold BAUMANN, Daniel Comboni. Leben und Werk in Bildern und Dokumenten, Reimlingen 2003; Aldo GILLI/Pietro CHIOCCETTA, Il messaggio di Daniele Comboni, Bologna 1977, gekürzte deutsche Ausgabe: Ein Leben für Afrika, Buxheim 1991; Daniele COMBONI, Gli scritti, Bologna 1991. Es liegt nun auch die deutsche Übersetzung dieser Gesamtausgabe seiner Schriften vor: DEUTSCHSPRACHIGE PROVINZ DER COMBONI MISSIONARE (Hg.), Die Schriften des Hl. Daniel Comboni. Briefe – Berichte – Predigten und Dokumente (1850–1881) des Gründers der Comboni Missionare, 2 Bd., Deiningen 2017.

5 »Und nun frage ich mich, ob es jemanden auf der Welt gibt, der unter Tränen versucht, uns die Empfindungen so vieler Millionen von Menschen in Afrika bekannt zu machen. Gibt es unter euch jemanden, der sich als Vater für die Schwarzen einsetzt, der als Vermittler seine Stimme erhebt für so viele Nachkommen Hams? Sagt es, erlauchte Väter, sag es auch du, getreues Rom«: Rundbrief an die Konzilsväter vom 24. Juni 1870 (in: Schriften I [Anm. 4], 2294–2309).

6 Ebd., 2310–2314.

7 Postulatum an das Ökumenische Vatikanische Konzil für die Schwarzafrikaner Zentralafrikas vom 24. Juni 1870, in: ebd., 2310.

8 Johannes BECKMANN, Das I. Vatikanische Konzil und die Missionen, in: Hubert JEDIN (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg/Basel/Wien 1971, 640–649.

9 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU (MCCJ), Lebensform. Konstitutionen und Generaldirektorium, Rom 1988, n. 2.

10 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Redemptoris missio«, n. 14.

noch für sie schlägt.«¹¹ Die Berufung zum missionarischen Dienst hat sich für Comboni in der Wahl der Völker Afrikas konkretisiert; sie erschienen ihm »in jener Stunde der Geschichte [...] als die Ärmsten und am meisten Vernachlässigten der ganzen Welt.«¹² Das Lehramt der Kirche und die Theologie seiner Zeit boten Comboni keine Antwort auf die Frage, ob Menschen auch außerhalb der Kirche zum Heil gelangen können. Deshalb erklärt er sich bereit, sich »bis zum Tod dem mühsamen und schwierigen Apostolat von Zentralafrika zu widmen, um [...] das Seelenheil jener Menschen zu sichern, die zu den unglücklichsten, bedürftigsten und am meisten Vernachlässigten der Erde gehören.«¹³

3 Aufmerksamkeit für die Stunde Gottes für Afrika

In einer Zeit, als der Wettlauf um die Aufteilung Afrikas seinem Höhepunkt zustrebte und keine europäische Kolonialmacht die Chance der Stunde verpassen wollte, noch ein Stück des Kontinents zu erobern und auszubeuten, spricht Comboni aus einer anderen Sicht von der Stunde Gottes als »der Stunde des Heils für das arme Afrika.«¹⁴ »[...] Der Katholik, gewohnt alles in jenem Licht zu sehen, das ihm von oben leuchtet, betrachtet Afrika nicht durch das traurige Prisma nur irdischer Vorteile, sondern im reinen Lichte seines Glaubens. Hier erblickt er Millionen seiner Brüder, die derselben menschlichen Familie angehören, denselben Vater im Himmel haben, doch noch unter dem Joch des Bösen stöhnend seufzen.«¹⁵

Comboni möchte die Chance nicht verpassen, die Bischöfe der Weltkirche auf dem I. Vatikanischen Konzil auf Afrika aufmerksam zu machen. In seinem Rundbrief spricht er sie direkt an: »So seht doch vor euch, erlauchteste Väter, dieses unglückliche afri-

kanische Volk, das in der Finsternis sitzt, auf Irrwegen wandelt und ohne Führung, ohne Licht, ohne Glauben, ohne Gott in die Abgründe stürzt.«¹⁶ Auf dem Konzil selbst stieß dieser Aufruf auf wenig Echo, aber viele andere, alte Orden und neu entstehenden Missionsinstitute folgten dem Ruf nach Afrika. Angesichts der enormen Opfer, die die Missionsarbeit dort von ihnen verlangte, wurde die Frage nach einer tragfähigen, alltagstauglichen Spiritualität zu einer Überlebensfrage der Missionare in Zentralafrika.

4 Guter Hirte – Herz Jesu – Kreuz

Wie andere Missionare und Ordensgründer des 19. Jahrhundert übernimmt Comboni Frömmigkeitsformen seiner Zeit. Er interpretiert und praktiziert sie aber im Kontext seiner spezifischen Lebens- und Missionserfahrungen in Zentralafrika. »Die vorbehaltlose Liebe Combonis zu den Völkern Afrikas hatte ihren Ursprung und ihr Vorbild in der Erlöserliebe des Guten Hirten, der am Kreuz sein Leben hingegeben hat«, heißt es in der Lebensform der Comboni Missionare.¹⁷ Am Schluss seines Plans für die Wiedergeburt Afrikas stellt Comboni die Missionare den kolonialen Ausbeutern gegenüber und sagt von ihnen: »Sie werden diese Völker nicht wie Eroberer unterwerfen, sondern nach dem Vorbild des Guten Hirten die sich in die Dornen verlaufenen Schafe auf ihre Schultern nehmen und sie aus der Unterdrückung [...] herausführen.«¹⁸

Von ihrem Gründer sagen die Comboni Missionare in ihren Konstitutionen, er habe »im Geheimnis des Herzens Jesu die Kraft für seinen missionarischen Einsatz gefunden.«¹⁹ »Im Vertrauen auf das Heiligste Herz Jesu«, so sagt Comboni von sich selbst, »bin ich immer mehr bereit für Jesus Christus und für das Heil der unglücklichen Völker Zentralafrikas zu leiden [...] und zu sterben.«²⁰

Diese Bereitschaft war angesichts der Tatsache, dass Comboni und seine Missionare oft tagtäglich den Tod vor Augen hatten, keine pathetisch fromme Phrase, sondern wurde zu einer Grundhaltung missionarischer Spiritualität. Überall, wo Comboni in seinen Briefen vom »Heiligsten Herzen Jesu« schreibt, geht es ihm nicht um eine heilsindividualistische Frömmigkeitspraxis, sondern um eine ganz konkrete Sorge für seine Missionare und für die Not leidende Bevölkerung seines Vikariats, die er dem Herzen Jesu weiht, »das nie aufgehört hat die Menschen zu lieben.«²¹

Daniel Comboni kommt aus der Erfahrung seiner äußerst schwierigen Mission in Zentralafrika, an deren Wegen im wahrsten Sinn des Wortes die Kreuze zahlreicher früh verstorbener Missionare standen, zur Überzeugung, »dass die Werke Gottes immer am Fuß des Kalvarienberges geboren werden. Das Kreuz, die Widersprüche, Hindernisse und Opfer sind das normale Kennzeichen der Heiligkeit eines Werkes [...] Dies ist die liebevolle und weise Ökonomie der göttlichen Vorsehung, die von der Geschichte der Kirche [...] bestätigt wird.«²²

Bei Comboni wird eine Kreuzesmystik erkennbar, die ihren Sitz im Leben zum einen in seinen durchkreuzten Plänen und Niederlagen, in den Widerständen gegen sein Werk, vor allem aber im »Mit-erleben« und »Mit-erleiden« des Schicksals gekreuzigter Menschen und Völker hat. Er wird ständig in »Mitleidenschaft gezogen«. Combonis Kreuzesspiritualität erschöpft sich aber nicht in einer passiven Akzeptanz leidvollen Lebens. Er kämpft mit ganzer Kraft gegen das »Kreuz«, das Menschen einander auf die Schultern legen, gegen die Versklavung, die für ihn ein Verbrechen gegen die Menschenwürde ist, gegen ungerechte Anschuldigungen, die gegen ihn und seine Mitarbeiter vorgebracht werden, und bemüht sich um Klärung und Aufklärung. Der unermüdliche Einsatz Combonis für versklavte, gekreuzigte

Menschen und sein Kampf für die Abschaffung der Sklaverei zeugen von einer befreienden Spiritualität, in der es niemals um Rechtfertigung von Unrecht geht, sondern um Befreiung und Erlösung des Menschen. Die Hingabe Jesu am Kreuz ist für Comboni eine Tat der Befreiung. »Nur der, der mit seinem glorreichen Opfer auf Golgotha wollte, dass die Sklaverei für immer von der Erde verbannt werde, nur Er kann Afrika von der Sklaverei befreien.«²³

Comboni hat sich also nicht nur aus humanitären Gründen gegen die Versklavung von Menschen eingesetzt. Sein Glaube an den Erlöser und Befreier Jesus Christus war die eigentliche Motivation für seine befreiende missionarische Praxis, in der der unerlöste und geknechtete Mensch im Mittelpunkt stand. Comboni hat nicht nur – wie andere Protagonisten der Antisklavereibewegung – vom Sklavenhandel gehört, sondern war ihm auf Schritt und Tritt begegnet. In seinen Briefen schreibt er als Augenzeuge: »Ich habe einen großen Teil Zentralafrikas [...] bereist. Dort bin ich auch Zeuge des Missbrauchs gewesen. Mehrere Male habe ich durch mein Eingreifen den Sklavenhandel verhindert.«²⁴ In einem Brief an die Propagandakongregation in Rom schildert er, was er selbst gesehen hat: »Mehrere Male im Monat

11 Schriften I (Anm. 4), 0941.

12 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU (MCCJ), Lebensform (Anm. 9), n. 5.

13 Historischer Bericht über das Vikariat Zentralafrika (1872), Schriften I (Anm. 4), 2876.

14 Schriften I (Anm. 4), 2180.

15 Plan für die Wiedergeburt Afrikas, in: ebd., 2742.

16 Vgl. BECKMANN, Das I. Vatikanische Konzil und die Missionen (Anm. 8), 648.

17 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU (MCCJ), Lebensform (Anm. 9), n. 3.

18 Schriften I (Anm. 4), 2791.

19 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU (MCCJ), Lebensform (Anm. 9), n. 3.

20 Zitiert nach ebd.

21 Schriften I (Anm. 4), 3324.

22 Schriften II (Anm. 4), 6337.

23 Schriften I (Anm. 4), 1820.

24 Ebd., 1436.

verlassen Hunderte von Sklavenjägern Khartum und El Obeid. Sie dringen in afrikanische Dörfer ein und gehen auf die Jagd von friedliebenden Menschen. Sie töten jene, die sich zu Wehr setzen, ergreifen Jungen, Mädchen, schwangere und junge Frauen mit ihren Kindern, ja ganze Familien, die sich dann barfußig auf die harte und lange Reise nach El Obeid und Khartum machen müssen. Dort werden sie verkauft oder zur Prostitution gezwungen.«²⁵

5 Erfahrungshorizonte einer missionarischen Spiritualität heute – nicht nur für Missionsinstitute

Die Rückkehr »an die Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute«²⁶ hat vielen Ordens- und Missionsgemeinschaften in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil eine Neuorientierung in der Wahl ihrer Aufgabefelder und eine Erneuerung ihrer missionarischen Spiritualität ermöglicht. Aber kann der viel beschworene »Geist der Gründer«, die sich ja in ihren Grundintentionen und Initiativen von konkreten Herausforderungen ihrer Zeit in Dienst nehmen ließen, auch heute in historisch und kontextuell ganz andere »Missionssituationen« hineinwirken? Der Geist Gottes weht zwar immer, wo er will und wie er will! Er erweist sich als uneingeschränkt kontext- und inkulturationsfähig und es wäre anmaßend, ihn in die »Käfige« einer einzigen, oft historisch bedingten Spiritualität einsperren zu wollen.

So darf und muss auch gefragt werden, ob die Quellen, aus denen Daniele Comboni damals in seiner strapaziösen und oft hoffnungslosen Missionssituation Kraft für sein Wirken geschöpft hat, auch heute noch fließen und als Trinkwasser für Menschen taugen, die sich heute nicht nur in Mis-

sionsinstituten, sondern in den zahlreichen humanitären Initiativen und Organisationen für Migranten, gegen Menschenhandel und unmenschliche Ausbeutung und gegen Gewalt, Krieg und Zerstörung der Schöpfung einsetzen. Ist sein geistliches Erbe in irgendeiner Form noch anschlussfähig?

Combonis leidenschaftliche Liebe galt damals den marginalisierten, versklavten Völkern Zentralafrikas. Den Menschen in Afrika und denen, die von dort zu uns kommen, aber auch den vielen »Anderen«, deren Andersartigkeit vielen Menschen in Europa Angst macht, deren Menschenwürde und Menschenrechte oft mit Füßen getreten werden, fühlen wir uns als Comboni Missionare besonders verpflichtet. Denn »die anderen werden nicht mehr als Brüder und Schwestern wahrgenommen, sondern als Objekte, die man entsorgen kann. Ein großer Teil der Menschheit ruft verzweifelt nach Gerechtigkeit und Überlebenschancen. Viele sehen sich gezwungen, ihr Heimatland zu verlassen.«²⁷ Ihre Wahrnehmung ist im Sinne einer »Mystik der offenen Augen« (J.B.Metz) und der Betroffenheit die Grunddimension einer »missionarischen Spiritualität«, in der man sich die Anderen nicht möglichst weit vom Leibe hält oder als menschlichen Problemmüll mit allen Mitteln los werden möchte.

Doch die Wahrnehmung genügt nicht. Eine andere Welt wird nur möglich sein, wenn wir die Anderen mit anderen Augen zu sehen lernen. Es braucht also einen neuen Blick und eine andere Sicht unserer Mission, die bei Comboni auch aufgrund der Theologie seiner Zeit noch nicht in diesem Maß möglich war. »Wir werden uns der religiösen und kulturellen Schätze der verachteten Minderheiten bewusst (besonders der Afro-Amerikaner und der indigenen Völker, der Pygmäen, der Hirten- und Nomadenvölker, der Bevölkerung von städtischen Randgebieten). Wir versuchen uns diesen

Völkern zu nähern und betrachten sie als Ansprechpartner und Akteure ihrer eigenen Entwicklung und Befreiung, damit sie einem größeren Vertrauen in den Reichtum ihrer eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten gelangen.«²⁸ Diese Spiritualität teilen wir mit den Akteuren anderer kirchlicher und außerkirchlicher Organisationen und Initiativen, in denen sich Menschen für »Versöhnung, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«²⁹ einsetzen.

Von einer »Mystik des Wagnisses« wird in den Kapitelsdokumenten der Comboni Missionsschwestern gesprochen, die sich zum Ziel setzen, »mit Maria am Fuß des Kreuzes auszuhalten, [...] in Solidarität mit den Gekreuzigten von heute zu bleiben und sich von ihren Verwundungen berühren zu lassen und an ihren Leiden Anteil zu nehmen.«³⁰ Comboni Missionare und Comboni Missionsschwestern sind auch heute bereit, dort präsent zu bleiben, »wo Unruhen oder Krieg, ständige Gefahren, soziale Gewalt, Gleichgültigkeit und religiöse Unduldsamkeit, Fremdenfeindlichkeit oder sklavenähnliche Bedingungen herrschen.«³¹ Das gilt aktuell für unsere Präsenz im Südsudan, in der Zentralafrikanischen Republik, im Kongo oder in Kommunen im arabischen Raum aber auch für Berlin, wo zwei Comboni Schwestern bei SOLWODI (= Solidarity with women in distress) arbeiten und Migrantinnen begleiten, die von Menschenhandel, Zwangsprostitution und anderen Formen von Gewalt und Ausbeutung betroffen sind.³²

In einer historischen Situation, in der sich viele Missionare in der zweiten Hälfte des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts von der Kolonialmacht ihres Herkunftslandes in Dienst nehmen ließen und die Missionsarbeit von nationalistisch-kolonialistischer Vereinnahmung korrumpiert war, sollte das Werk Combonis als Gegenzeugnis, »ein katholisches sein, nicht ein spanisches oder französisches oder deutsches oder italienisches.«³³ 150 Jahre nach dieser Sicht

von Katholizität, die heute aktueller denn je ist, zeigt schon die Zusammensetzung der Mitglieder bei den Comboni Schwestern und Comboni Missionaren, aber auch bei anderen Missionsgemeinschaften ein buntes Bild von Multikulturalität, in dem Schwestern und Brüder aus den Ländern des Südens sehr bald die Mehrheit bilden werden.

In diesem Kontext einer zunehmenden Internationalisierung bedarf es zweifellos der Einübung einer neuen missionarischen Spiritualität. Die Kapitelsdokumente der Comboni Schwestern sprechen von einer »Spiritualität der Begegnung«³⁴ innerhalb der international zusammengesetzten Kommunen. Die aufmerksame und respektvolle Wahrnehmung der »kulturell anderen«, das Bemühen, schon in der Ausbildung zum Ordensleben Interkulturalität zu lernen und einzuüben, Verschiedenheit nicht als Bedrohung, sondern als Geschenk und Bereicherung anzunehmen: Das alles und vieles mehr verlangt nach einer vom göttlichen Geist bewegten Offenheit für Menschen in den verschiedenen multiethnischen und multikulturellen Kontexten der globalisierten Welt von heute, in denen sich auch die Mission der Kirche zu bewähren und neu zu definieren hat, um überhaupt noch als glaubwürdig zu erscheinen. ♦

25 Ebd., 3416.

26 *Perfectae caritatis* (Anm. 2), n. 2.

27 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU, Kapitelsdokumente 2015, n. 10.

28 Ebd., n. 13.

29 Ebd., n. 11.

30 Vgl. *Donne del Vangelo per la missione ad gentes oggi. Atti Capitolari. Suore Comboniane*, Roma 2004, 72.

31 COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU, Kapitelsdokumente, n. 10.

32 Vgl. www.solwodi-berlin.de.

33 *Schriften I* (Anm. 4), 944; vgl. auch COMBONI MISSIONARE VOM HERZEN JESU (MCCJ), *Lebensform* (Anm. 9), n. 18.

34 Vgl. COMBONI MISSIONARY SISTERS, *Daring the Mystery of Encounter in order to live Combonian Mission Today*, Chapter Acts 2016, nn. 7–10.

Kontemplatives Handeln

Missionarische Spiritualität aus der Perspektive der Steyler Missionare

von Christian Tauchner SVD

Der Begriff Spiritualität lässt sich nicht einfach fassen und kommt in der Reflexion auf die eigene Geschichte von Kongregationen erst relativ spät vor.¹ Noch in den 1980er Jahren wurde die Spiritualität des Gründers Arnold Janssen unter Aspekten von Frömmigkeitsformen und Askese analysiert,² obwohl allerdings auch damals schon andere und immer noch maßgebliche Analysen vorlagen.³ Inzwischen unterliegt der Begriff einer Ausweitung, die ihn nebulos werden lässt: »Ich weiß, ›Spiritualität‹ ist inzwischen zu einem nahezu inhaltslosen Modewort geworden. Vielleicht darf man sagen, dass sie in der westlichen Welt inzwischen zum Kennwort für den undurchsichtigen Kern eines postmodernen Lebensgefühls avanciert ist. So hat sie im Zuge ihres entgrenzten Gebrauchs nahezu jede begriffliche Bestimmtheit verloren«, beklagt J. B. Metz diese Entwicklung.⁴

Den Steyler Missionaren geht es dabei nicht anders. Auf der einen Seite ist die gesamte Geschichte der Kongregation voller Anweisungen des Gründers für eine geistliche Lebensweise der Missionare, auf der anderen Seite zeigt gerade auch die erneuerte Suche nach spirituellen Grundlegungen wohl eher eine Sorge um Spiritualität denn eine zuversichtliche Tragfähigkeit.

In diesem Beitrag ist daher ein Rückblick in die Gründungszeit gefordert. Nach dem II. Vatikanischen Konzil versuchten mehrere Generalkapitel der Kongregation die missionarische Ausrichtung

zu bestimmen, bis hin zum XV. Generalkapitel des Jahres 2000, das ich für herausragend erachte, auch wenn ich der Meinung bin, dass es tragischerweise für die Lebenspraxis der Steyler Missionare unterbewertet und missverstanden ist.

Die Steyler Missionare

In den 1860er und 1870er Jahren erlebte der deutsche Priester Arnold Janssen (1837-1909)⁵ die Ausweitung der Welt und »Entdeckung« Chinas als dramatische Herausforderung, sich um das Heil der Menschen (»die Rettung der Seelen«) zu kümmern. Er stellte sich schließlich selbst der Aufgabe, eine missionarische Gemeinschaft ins Leben zu rufen. Aufgrund der liberalen Revolution im Deutschen Reich war die Gründung in Deutschland nicht möglich, sondern im kleinen niederländischen Dorf Steyl (8. September 1875). Aus der ersten Gruppe von fünf Missionaren wurden 1879 die ersten beiden Missionare nach China ausgesandt: Johann Baptist Anzer (1851-1903)⁶ und Joseph Freinademetz (1852-1908).⁷

Von Anfang an war Arnold Janssen die Beziehung zum Wort Gottes wichtig, daher nannte sich die Kongregation auch »Gesellschaft des Göttlichen Wortes, Societas Verbi Divini, SVD« – ein Name, der kirchlich erst nach allerhand Widerstand des Vatikans im Dezember 1900 anerkannt wurde und im deutschen Sprachgefühl zu kompliziert und/oder zu protestantisch klang und daher mit dem Toponym »Steyler Missionare« ersetzt wurde.

Bald entstand auch eine Schwesternkongregation, teils aus spirituellen Einsichten und dem Drängen von Frauen im Umfeld Arnold Janssens, teils aus pragmatischer Notwendigkeit der Zuwendung zu den Frauen in China und in anderen Missionen: »Die Dienerinnen des Heiligen Geistes« (*Congregatio Servarum Spiritus Sancti*, SSpS, 1889),⁸ und etwas später die

»Dienerinnen des Heiligen Geistes von der ewigen Anbetung« (SSpSAP, 1896), die sich in strenger Klausur durch die eucharistische Anbetung für die Mission engagieren.⁹

Die Kongregation fand viel Zulauf und die Steyler Missionare breiteten sich schnell auf allen Kontinenten aus. Im Jahr 2018 gibt es 6005 Steyler, die in 61 Provinzen und Regionen weltweit arbeiten.¹⁰ Die *Dienerinnen des Heiligen Geistes* zählten 2017 2956 Missionsschwestern, 98 Novizinnen und 69 Postulantinnen in 44 Verwaltungseinheiten (Provinzen und Regionen) weltweit.¹¹ 2017 gab es 315 Anbetungsschwestern, zu denen noch neun Novizinnen und acht Postulantinnen kommen.¹²

Für die Gesellschaft des Göttlichen Wortes ergibt sich dieser immer noch hohe Personalstand aus der Schwerpunktverlagerung der Mitglieder: War die SVD bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine klar deutsche bzw. europäische Kongregation, verlagerte sich der Schwerpunkt in der Herkunft in den letzten Jahrzehnten nach Asien: zunächst die Philippinen, später Indien und Indonesien. Aktuell stammt ein Viertel aller Steyler Missionare aus Indonesien, vor allem aus Flores. Damit gehen selbstverständlich auch bedeutende Veränderungen einher, die sich etwa in der Schwerpunktsetzung auf die Interkulturalität zeigen.¹³ Michael Amaladoss wies vor Jahren darauf hin, dass in einer solchen Konstellation leicht die Arbeitsanweisungen und Finanzen aus Europa kommen, während die Missionare als untergeordnete Arbeitskräfte und Ausführer aus der Dritten Welt kommen können.¹⁴

1 Michael MEYER, *Missionarische Spiritualität im lateinamerikanischen Kontext*. Von den Missionshandbüchern des 16. Jahrhunderts bis Evangelii Gaudium (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 22), Fribourg/Stuttgart 2016, 39 (vgl. dort die weitere Einleitung zum Thema S. 39–55).

2 Joachim G. PIEPKE SVD, Arnold Janssen – An Inspiration for Today, in: *Verbum SVD* 59/3 (2018) 305–316, 315.

3 Peter MCHUGH SVD, Die Spiritualität unserer Gesellschaft. Eine theologische

Würdigung. Übersetzt von Heinrich Drenckelfort SVD, Rom [1980] (Original: *The Spirituality of Our Society. A Theological Appreciation*, Manila 1975); Rudolf PÖHL, *Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag*. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S.v.D.) (Studia Instituti Missiologici SVD 18), Nettetal 1977.

4 Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht, hg. von Johann REIKERSDORFER, Freiburg 2011, 18.

5 Die maßgeblichen Biografien: Fritz BORNEMANN, *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837–1909*. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen, Steyl 1969, sowie Josef ALT, *Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 70), Nettetal 1999.

6 Karl Josef RIVINIUS SVD, *Im Spannungsfeld von Mission und Politik*: Johann Baptist Anzer (1851–1903), Bischof von Süd-Shandong (Studia Instituti Missiologici SVD 93), Nettetal 2010.

7 Fritz BORNEMANN, *Der selige P. J. Freinademetz 1852–1908*. Ein Steyler China-Missionar. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen, Bozen 1977; Sepp HOLLWECK, *Der Chinese aus Tirol*. Pater Josef Freinademetz 1852–1908, Bozen 2003.

8 Siehe <https://www.worldssps.org/>. Siehe auch Ortrud STEGMAIER SSpS, *Hinausgeführt ins Weite*. Helena Stollenwerk (1852–1900). Reifung und Sendung der Mitgründerin der Steyler Missionsschwestern im Licht ihres Christusbildes, Rom 1995; Franziska Carolina REHBEIN SSpS, *Helena Stollenwerk. Trägerin eines Charismas: Sendung und Hingabe*, Rom 1995; DIES., *Impulse des Gründers und die heutige Bedeutung seines Werkes*, in: *Verbum SVD* 49/3 (2008) 267–292.

9 Für eine profunde Studie des Zusammenhangs von Mission und Kontemplation am Beispiel der Anbetungsschwestern siehe Karl MÜLLER, *Kontemplation und Mission*. Steyler Anbetungsschwestern 1896–1996 (Studia Instituti Missiologici SVD 64), Nettetal 1996.

10 Nach dem *Catalogus sodalium Societatis Verbi Divini* 2018 (Rom, Apud Curiam Generalitiam SVD).

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Diesem Thema widmeten sich die letzten beiden Generalkapitel 2012 und 2018 sowie eine beachtliche Reihe von Veröffentlichungen und Forschungen: Lazar T. STANISLAUS SVD/Martin UEFFING SVD (eds.), *Intercultural Living*, Vol. 1 und *Intercultural Mission*, Vol. 2, Sankt Augustin/Delhi 2015 (neu erschienen in einer einbändigen Version: *Intercultural Living. Explorations in Missiology*, Maryknoll, N.Y., 2018).

14 Michael AMALADOSS, *Les Instituts missionnaires*, in: *Spiritus* 43/2 (n. 167, Juin 2002) 161–170.

Die Spiritualität des Gründers

In der Heilig-Geist-Kirche des Missionshauses St. Gabriel (Mödling bei Wien) steht seit 1993 ein »Sendungsaltar«,¹⁵ der die Steyler Spiritualität des Anfangs zusammenfasst, veranschaulicht und aktualisiert. Im Zentrum wird die Dreifaltigkeit gezeigt, von der sich in Kreuzesform ein Lebensbaum ausbreitet und in den vier Evangelien erblüht. In vier Feldern wird vom Sendungsauftrag Jesu und der Lebensgemeinschaft mit ihm gesprochen, vom Hinübergehen der Sendungsgemeinschaft mit vollen Segeln, von einer ausgesandten Gemeinschaft am Anfang und schließlich vom Zusammenkommen von Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen in versöhnter Gemeinschaft um einen gemeinsamen Tisch.

Die Spiritualität Arnold Janssens ist wesentlich von der Trinität bestimmt. Daher fasst Peter McHugh in seiner Studie zusammen: »Fundament und Mitte unserer Spiritualität ist die Allerheiligste Dreifaltigkeit. Sie ist zwar zunächst Fundament jedes Seins, und es hat nichts Besonderes an sich, wenn wir sie in der SVD zum Mittelpunkt unseres geistlichen Lebens machen. [...] Aber wenn P. Janssen gerade die Allerheiligste Dreifaltigkeit als Mitte unseres Lebens herausstellte, dann wählte er damit ein Geheimnis, das alle zuweilen sehr verschiedenartigen Aufgaben unseres Lebens innerlich verbindet und unserem ganzen geistlichen Leben eine ausgesprochen missionarische Ausrichtung gibt.«¹⁶ Janssen verehrt Gott Vater als den Schöpfer, der sein Wort als Heil und Erlösung in die Welt geschickt hat und in seinem Heiligen Geist die Kirche zum Instrument der Verkündigung und des Heils macht. Für unsere Welt und Zeit geht es Arnold Janssen besonders um das »Wort«, dem er die Missionsgesellschaft unterstellt und das im Presseapostolat auch eine wesentliche Arbeitsaufgabe gestellt bekommt.¹⁷ Das »Wort Gottes« wird dabei in unterschiedlichen Weisen komplex (manchmal wohl auch kompliziert) ver-

standen: »Das Göttliche Wort ist nämlich: a) das Wort des Vaters, welches der Sohn ist; b) das Wort des fleischgewordenen Sohnes, welches das Evangelium Jesu Christi ist; c) das Wort des Heiligen Geistes, welches die ganze Heilige Schrift ist, und das Wort der Propheten, Apostel und Priester, insofern sie auf Antrieb des Heiligen Geistes reden.«¹⁸ Die Verehrung des Heiligen Geistes erweist sich auch darin, dass er die Schwesternkongregationen als »Dienerinnen des Heiligen Geistes« der dritten Person unterstellt.

Darüber hinaus pflegte Janssen eine Vielzahl von Frömmigkeitsanweisungen und Gebetspraktiken mit mehr oder weniger Möglichkeiten für den heutigen Glaubensvollzug. So spielen bei ihm die Engel eine wichtige Rolle: Das erste Haus stellte er unter den Schutz des Erzengels Michael, das groß geplante Missionshaus und erste Ausbildungsstätte der Kongregation in Österreich nannte er St. Gabriel, ein anderes Haus St. Rafael. Darin ließe sich ein missionarisches Programm ablesen: Es geht darum, zu bezeugen und zu lernen, wie Gott das Heil in unserer Welt bewirkt und dem Menschen »Stärke« (Gabriel), »Ausrichtung« (Michael) und »Medizin« (Rafael) ist.

Dagegen erweist sich die trinitarische Ausrichtung auch heute als tragfähig. Mit ihr sind »Spiritualität und Frömmigkeitsleben unserer Gesellschaft [...] nicht von der Art, dass sie eine ›missionarische Färbung‹ oder Ausrichtung brauchten. Sie sind von ihrem Wesen her missionarisch, und je tiefer wir uns in sie versenken, umso reichere Auswirkungen werden sie für unser Leben haben«, schließt Peter McHugh seine Studie.¹⁹

Im Erbe Arnold Janssens stellte sich für die Kongregation lange die Frage, ob der priesterliche Dienst und ein monastisch-klösterliches Ideal im Zentrum stehen oder ob der missionarische Kontext mit seinen Anforderungen den Ausschlag geben sollten. Nach dem II. Vatikanischen Konzil unternahm die SVD eine ausführliche Studie über ihre Werte und Überzeugungen, deren spirituelle

Implikationen von Rudolf Pöhl ausführlich untersucht wurden.²⁰ Dort zeigten sich offen die Konflikte zwischen den auf Pastoral und Begleitung, auf Anwesenheit bei den Menschen und Begegnung ausgerichteten »Missionaren« und den »Ordensleuten« aus den großen Häusern, denen Disziplin, Stundengebet, genaue Zeitpläne und oft kleinlich klerikale Verhaltensformen wichtiger waren. Ein Kompromiss stellte sich erst mit der Formulierung von »Ordensmissionar« ein, mit der in den aktuellen Konstitutionen der Kongregation die Offenheit auf die Welt hin bestimmt wird (Co. 507).

Teilhabe an der Mission von Gott her

Mehrere Generalkapitel der Gesellschaft versuchten in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die missionarische Perspektive zu formulieren: Das am Paschamysterium ausgerichtete »Hinübergehen« zu den Anderen über kulturelle und traditionelle Begrenzungen hinweg wurde zum Leitwort des Generalkapitels 1988.²¹ 1994 ging es um »Communio« als Zielrichtung für Mission.

Meiner Meinung nach verdient das Generalkapitel des Jahres 2000 besondere Beachtung, denn es versuchte die missionarische Perspektive von der *missio Dei* her zu bestimmen und darauf den Dialog in der Mission zu begründen.²²

Zunächst verwendete das Generalkapitel eine Methodologie von Sehen-Urteilen-Handeln und versuchte den Kontext von Globalisierung und Migration als zentrale Achsen wahrzunehmen (Sehen).

Dieser Kontext wird von der theologischen Einsicht beleuchtet (Urteilen): Die Mission geht von Gott aus, Gott hält die Welt in seinen Händen und führt sie ihrer Bestimmung zu – zweifellos ein gläubiges Statement. Diese Theologie wurde schon im Missionsdekret *Ad gentes* formuliert, aber in der Fachliteratur der Jahrzehnte nachher

praktisch nicht behandelt; erst seit etwa 1998 kommt die »*missio Dei*« wieder ins Gespräch und ich finde es umso interessanter, dass eine Kongregation der Größenordnung der SVD sie bereits im Jahr 2000 zur zentralen Perspektive ihres Missionsverständnisses macht. Mission wird also verstanden als eine weitest gespannte Dynamik, die von Gott ausgeht und eschatologisch zu Gott zurückführt und dabei die ganze Welt – und in Wirklichkeit das ganze Universum²³ – einschließt. In diese

¹⁵ Eine ausführliche Beschreibung mit Fotos findet sich unter: www.steyler.eu (»Sendungsalter« ist der schnellere Suchpfad im Internet).

¹⁶ MCHUGH, Die Spiritualität unserer Gesellschaft (Anm. 3), 329.

¹⁷ Arnold Janssen erkannte früh die Möglichkeiten der Presse und veröffentlichte attraktive Zeitschriften für die Verbreitung des Gebetsapostolats und später der Missionsarbeit. Die Zeitschrift »Stadt Gottes« wird seit 1878 bis heute veröffentlicht. Vgl. Johannes A. BAUER SVD, Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837-1909). Seine Bedeutung für die Entfaltung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und die Ausbildung des Missionsbewusstseins (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 49), Nettetal 1989; PIEPKE, Arnold Janssen (Anm. 2).

¹⁸ So eine Kurzformel bei A. SANDKAMP / E. GÖRGEN SVD, An heiligen Quellen, Steyl 1947, 25 (zitiert nach: MCHUGH, Die Spiritualität unserer Gesellschaft [Anm. 3], 63).

¹⁹ MCHUGH, Die Spiritualität unserer Gesellschaft (Anm. 3), 331.

²⁰ Vgl. PÖHL, Der Missionar (Anm. 3), 197f.

²¹ Zu Geschichte und Themen der Generalkapitel siehe Andrzej MIOTK SVD, The General Chapters of the Society of the Divine Word (1884-2012). The Historical Journey in the Footsteps of the Founder: The Response to the Challenges of the Times (Studia Instituti Missiologici SVD 105), Siegburg 2016.

²² Das Schlussdokument des Kapitels: SVD, Auf den Geist hören: Unsere missionarische Antwort heute. Dokumente des 15. Generalkapitels SVD 2000, Im Dialog mit dem Wort Nr. 1, Sept. 2000, Rom 2000.

²³ Interessanterweise stellt das große Bodenmosaik im Hochchor der Heilig-Geist-Kirche in St. Gabriel diese umfassende Perspektive dar: Das Schiff zum Heil (die Arche, die Kirche) unter dem Friedenszeichen des Regenbogens ist eingebettet ins Universum, das am Rand mit den astronomischen Sternzeichen und den Symbolen des Tierkreises dargestellt wird. Das Mosaik wurde noch zu Lebzeiten Janssens gestaltet.

missionarische Bewegung und Dynamik des dreifaltigen Gottes versteht sich auch die Kirche und mit ihr die verschiedenen Kongregationen hineingenommen, zusammen mit weiteren Akteuren.²⁴

Diese Auffassung impliziert weiter, dass Gott für seine Absichten auch mit Menschen und Gruppen arbeitet, die nicht unbedingt zur Kirche gehören. Daher werden die Steyler aufgefordert, in einer gemeinschaftlichen »Unterscheidung der Geister«²⁵ zu entdecken, wo in unserer Welt und Gesellschaft der Geist Gottes wirkt. Dabei kommen Menschen und Gruppen in den Blick, die den Fügungen des Geistes entsprechend handeln. Ihnen gegenüber geht es um einen *Dialog* über das Handeln Gottes und die Gestaltung der Gesellschaft (das könnten Menschenrechtsgruppen oder Umweltschützer sein oder Gläubige anderer Religionen). Weil sie bereits tun, was Gott will (glauben die Steyler), brauchen sie sich nicht zu bekehren. Mission als Bekehrung richtet sich an jene, die (innerhalb und außerhalb der Kirche) dem Willen Gottes zuwider handeln; dort ist Bekehrung gefragt, und dort ist Mission auch nicht als Dialog (im Sinne der Suche nach Kompromissen) misszuverstehen. Dieses Dialogverständnis auf der Grundlage der »missio Dei« war allerdings dem Generalkapitel selbst nicht klar genug: um eine unverbindliche Dialogweise zu vermeiden, wurde der Dialog als »prophetisch« charakterisiert.²⁶

Im Generalkapitel 2000 wurden näherhin vier Gruppen als Dialogpartner angesprochen: Menschen anderer Kulturen, Arme und Ausgegrenzte, Menschen ohne Glaubensgemeinschaft oder Suchende, und Menschen anderer religiöser Traditionen oder säkularer Ideologien. Die Art und Weise dieses Dialogs wird in vier Vorgehensweisen beschrieben, sogenannten »Dimensionen«: biblisch, kommunikativ, zur Mission anregend und in Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

In diesem Missionsverständnis als *missio Dei* steht die Kirche nicht mehr im Zen-

trum als Ziel der Missionstätigkeit. Im Vordergrund steht das Reich Gottes als teleologische und eschatologische Größe, die das Handeln der Jünger*innen Jesu bestimmt und eine kreative und kritische Einmischung in die Gesellschaftsgestaltung ermöglicht. Dafür könnten sich die Steyler Missionare auch bewusst an den Rand stellen, sowohl der Gesellschaft (durch eine radikalere Option für die Armen) wie auch der Kirche (weniger Rücksicht auf traditionelle Strukturen wie Pfarreien und Institutionen, sondern mehr Interesse an den konkreten Menschen).

Diese Missionsperspektive des Generalkapitels 2000 erfordert eine spirituelle Grundentscheidung, sich in jedem Moment auf den Geist Gottes einzulassen, seine Motionen in einer gemeinschaftlichen Unterscheidung der Geister zu erkennen und entsprechend zu handeln – wahrscheinlich eine Überforderung auf mehreren Ebenen. Mir scheint, dass diese Sichtweise und Praxis von Mission in weiten Kreisen der Kongregation eher zaghaft angenommen wurde. Zu viel wiegen die angestammten Aufgaben in Pfarreien und Institutionen, zu gewagt ist vielleicht auch das Ansinnen eines Dialogs auf Augenhöhe mit Menschen, denen man zutraut, dass sie in verschiedenen sozialen Veränderungsprozessen Gottes Willen erfüllen, auch wenn sie darüber ganz anders reden würden.

Das folgende Generalkapitel des Jahres 2006 widmete sich denn auch eher internen Fragen der Kongregation: Spiritualität (hier werden die bekannten traditionellen Formulierungen wiederholt), Gemeinschaft, Leitung, Finanzen und Formation. Das Generalkapitel 2012 entwickelte vor allem die Perspektive von Interkulturalität.

Im Jahr 2018 fand das bisher letzte Generalkapitel der Steyler statt. Es sollte ein spirituelles Kapitel werden, das sich keine inhaltlich missiologische Neuausrichtung vornahm: »Mit der Wahl des Themas ›Die Liebe Christi drängt uns (2 Kor 5,14): Verwurzelt in dem Wort, Seiner Sendung ver-

pflichtet« für das Generalkapitel konnte man die Intention der Gesellschaft sehen, zu ihrer wesentlichsten Inspirationsquelle zurückzukehren – dem Wort Gottes«, schrieb der Generalsuperior den Steyler nach dem Kapitel. Das Ergebnis deutet in die Richtung einer Versicherung der Grundlage und Verwurzelung im Wort Gottes für ein erneutes Engagement in der Sendung des Wortes Gottes.²⁷ Die Umsetzung ist als dauernder Prozess geplant und steht selbstverständlich in der konkreten Gestaltung noch aus.

Kontemplatives Handeln

Die Steyler Missionare halten sich wahrscheinlich nicht zu Unrecht für eine aktive und aktionsorientierte Missionsgesellschaft, die sich über ihre »Anthropos-Tradition«²⁸ in vielfältigen Tätigkeiten für eine Weltveränderung und Gesellschaftsgestaltung einsetzt. Die tradierte trinitätszentrierte Spiritualität mit der aktualisierten Ausformulierung als »missio Dei« verhindert aber einen übertriebenen und fehlgeleiteten Aktivismus, der in ekklesiozentrischer Kurzsichtigkeit heilsbedürftige Menschen in die Kirche (zurück)bringen will²⁹ und dabei das Reich Gottes und das verlässliche Handeln des Geistes zu wenig beachtet. Allerdings, Kontemplation und gemeinschaftliche Unterscheidung der Geister wären für diese Steyler Spiritualität des Engagements eine Grundvoraussetzung, und sie muss vermutlich als unzulänglich angesehen werden (die Ausrichtung des letzten Generalkapitels auf die erneute Suche nach spirituellen Wurzeln deutet in diese Richtung). Die kontemplativ-aktive Haltung kann sich gut mit Anregungen von Papst Franziskus verbinden, der von seiner eigenen jesuitischen Exerzitienprägung her immer wieder auf den Geist, die Freude (zu verstehen als Sinnhaftigkeit) und das Evangelium hinweist.³⁰ Mit der Grundausrichtung an der »missio Dei« ist eben gerade nicht gesagt, dass die

Mission aufgegeben und angesichts der Verlässlichkeit Gottes dem evangelisierenden Handeln der Steyler der Wind aus den Segeln genommen wäre, sondern gerade die Befreiung von engstirniger Überzeugung der eigenen Bedürfnisse und Traditionen eröffnet die Freiheit des Handelns im Sinne Gottes an einer Welt, die prinzipiell in guten – nämlich Gottes – Händen ist und deswegen das engagierte Gestalten überhaupt erst ermöglicht und leitet. ♦

²⁴ SVD, Auf den Geist hören (Anm. 22), Nr. 35-41.

²⁵ Ebd., Nr. 4-7.

²⁶ Eine Kompromisslösung zwischen asiatischen und lateinamerikanischen Auffassungen, die aber letztlich den Zugang zur grundlegenden Frage der »missio Dei« verstellte. Nach dem Generalkapitel wird in der SVD selten von der »missio Dei« gesprochen, dagegen viel vom »prophetischen Dialog«. Besonders Stephen Bevans SVD und Roger Schroeder SVD setzen sich ausführlich damit auseinander: Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, N.Y., 2011; Cathy ROSS/Stephen B. BEVANS (eds.), *Mission on the Road to Emmaus. Constants, Context and Prophetic Dialogue*, London 2015.

²⁷ Während des Generalkapitels wurde ein Sammelband von Steyler Missiologen vorgestellt, der diese Ausrichtung des Kapitels beleuchtet und in den Kontext der aktuellen Diskussion um missionarische Jüngerschaft stellt: Lazar T. STANISLAUS SVD/vanThanh NGUYEN SVD, *Missionary Discipleship in Global Contexts* (Studia Instituti Missiologici SVD 112), Siegburg 2018.

²⁸ Der Begriff steht für das wissenschaftliche Engagement der Kongregation, besonders auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften, und den behutsamen Umgang mit Kulturen und Sprachen, der sich unter anderem auch in der Gründung der Zeitschrift *Anthropos* (1906) und später des *Anthropos Instituts* zeigt; vgl. <http://www.anthropos.eu/>. Siehe auch Ennio MANTOVANI SVD, *Anthropos Tradition in the SVD. Yesterday and Today*, in: *Verbum* SVD 46/2 (2005) 207-223; S. M. MICHAEL SVD, *Interculturality and the Anthropos Tradition*, in: *Verbum* SVD 54/1 (2013) 60-74.

²⁹ Die Neuevangelisierung, wenn sie als Reevangelisierung kurzgeschlossen wird, gehört zu diesem Anliegen: vgl. Christian TAUCHNER SVD, *The Divine Word Missionaries' Option for Evangelisation – A Reason d'Être of Sorts*, in: *Verbum* SVD 55/2-3 (2014) 252-265.

³⁰ Besonders in *Evangelii gaudium* (2013) und in *Gaudete et exsultate* (2018).

IN MEMORIAM

Karl Kardinal Lehmann

(1936-2018)

zum Gedenken

Am 11. März 2018 ist der Mainzer Bischof Karl Kardinal Lehmann verstorben, betrauert in seiner Bischofsstadt und in zahlreichen Nachrufen aus Kirche und Gesellschaft, die zeigen, welche Anerkennung und Wertschätzung ihm entgegengebracht werden. Er wurde zum bekanntesten Gesicht der katholischen Kirche in Deutschland und galt als weitsichtiger Kirchenmann, scharfsinniger Theologe und intellektuelle Ausnahmefigur. Er hat die nachkonziliare Kirche in Deutschland entscheidend mitgeprägt durch seine pastorale Sorge in konfliktiven Fällen, durch sein Mitwirken an der Würzburger Synode, durch seine Dialogbereitschaft in der Ökumene und durch seine zahlreichen Beiträge zu Zeit- und Streitfragen. Als langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (1987-2008) zeigte er unermüdliche Führungskraft und Ringen um die Einheit. Kennzeichen seiner Persönlichkeit waren sein verschmitztes Lächeln und sein knarzendes Lachen, seine Offenheit gegenüber Zeitgenossen, seine überragende Gelehrsamkeit und seine durch Unterscheidung der Geister geformte Urteilskraft. Wie sein Lehrmeister Karl Rahner ging er immer wieder auf drängende innerkirchliche, aber auch auf gesellschaftliche und politische Zeitfragen ein.

Als Johannes Paul II. ihn endlich zum Kardinal kreierte (2001), hat diese römische Geste jene Anerkennung nachvollzogen, die er auf breiter Ebene unter Bischöfen, Theologen und Theologinnen und im Volk Gottes ohnehin genoss. Seine kirchenpolitische Achse verlief gewiss zwischen Deutschland und Rom. Auf diesen Feldern arbeitete er die anstehenden Sachfragen ab, ohne sich zu schonen. Unter den vielfältigen Fragestellungen, die ihn beschäftigten, blitzten manchmal auch die missionarischen Fragen der Gegenwart auf, vielleicht erstmals, als er 1990 auf der ersten Herbst-Vollversammlung der Bischofskonferenz nach der Wende den »missionarischen Aufbruch« als Antwort auf die Wende und die neue Freiheit im entchristlichten Osten ins Spiel brachte. Eine weitere Gelegenheit ergab sich mit dem Millenium, als die deutschen Bischöfe das Dokument »*Zeit zur Aussaat*« *Missionarisch Kirche sein* (2000) herausgaben, zu dem der Vorsitzende Lehmann im Geleitwort schrieb: »Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission. Lange Zeit verdrängt, vielleicht sogar verdächtigt, oftmals verschwiegen, gewinnt es neu an Bedeutung.«

Zum Kardinal ernannt, rückte ihm die Weltkirche wohl etwas näher, allerdings weniger durch ausgedehnte Reisen in andere Länder und Erdteile, sondern mehr durch theologische Reflexion und Förderung des Missionsgedankens in kritischen Zeiten. War doch nach der Dekolonisierung die »Mission« weitgehend in Misskredit geraten, bis hin zur Forderung nach »Demissionierung«. Gleichwohl haben das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliaren Dokumente dafür gesorgt, dass die Missionsthematik nicht aus dem kirchlichen Fokus entwand. Davon zeugen das Missionsdekret *Ad gentes* (1965) sowie *Evangelii nuntiandi* Pauls VI. (1975) und *Redemptoris missio* Johannes Pauls II. (1990); doch brauchte es geraume Zeit, bis in Deutschland eine stärkere Rezeption einsetzte. Dafür hat sich Kardinal Lehmann zunehmend engagiert mit einem Höhepunkt im Jahr 2004. Hier nahm er das Gedenkjahr des Todes des heiligen Bonifatius vor 1250 Jahren zum Anlass, einen Fastenhirtenrief zu schreiben, der nicht nur das Leben des »Apostels der Deutschen« auf-

leuchten lässt, sondern auch den Grund für den missionarischen Geist erläutert und in den müde gewordenen Christen eine neue Begeisterung für »die Tiefe und Schönheit unseres Glaubens« zu entfachen sucht.

In seiner langen Amtszeit als Vorsitzender hatte Karl Lehmann es sich zur Gewohnheit gemacht, auf der jährlichen Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz ein Grundsatzreferat zu einem aktuellen kirchlichen oder gesellschaftlichen Thema zu halten. Dazu gehörten kirchliche Themen wie die Weitergabe des Glaubens, das Lebensrecht ungeborener Kinder, die verantwortete Elternschaft, die Wahrheitsfindung in der Kirche, die Rechtfertigungsbotschaft, das Suchen und Finden Gottes, Eucharistie und Kirchengemeinschaft, die missionarische Dimension der Kirche, der interreligiöse Dialog, die Zeichen der Zeit und die Unterscheidung der Geister. Dazu traten schwergewichtige gesellschaftliche Themen wie Genderfragen, Revolution der Freiheit, Lebensschutz und Abtreibung, pluralistische Gesellschaft, verletzliche Ordnungen in Gesellschaft und Staat, bioethische Probleme, Diskussion um die Sozialsysteme.

Die Frage der Mission griff er auf der Vollversammlung im September 2004 mit einem thematischen Studientag und in seinem Grundsatzreferat auf, das unter dem Titel stand: »Umkehr zum Leben für alle – Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens« (Text in: Karl Kardinal LEHMANN, *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg 2006, 476-498; auch in: *ZMR* 88 [2004] 199-216 und in: *WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche* [Arbeitshilfen 202], hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2006). Damit wollte er vor allem biblische und systematische Grundlagen legen und die kirchliche Sendung für heute bestimmen. Er beginnt, wie das konziliare Missionsdekret (*Ad gentes* 2), mit der trinitarischen Begründung der Mission, da in der Sendung des Sohnes Gott aus sich heraustrete. In Jesu eigener Sendung als Gesandter des göttlichen Heilswillens gründe der seinen Jüngern übertragene Auftrag zur Sendung in alle Welt. »Auf diese Weise entspringt und gründet die Sendung der Kirche, über die geschichtliche Vermittlung Jesu, im Reichtum des dreieinigen transzendenten Gottes.« Als unverwechselbarer Auftrag der Kirche habe die Mission mit dem »integralen Heil« zu tun, das Leib und Seele, geschichtliche Welt und soziale Situation umfasst. Mission sei eine Einladung durch Gott, die nur frei angenommen werden könne. Bei den Trägern der Mission komme es zum einen auf professionelle Missionare an, aber auch auf die »Mikrokommunikation«, die man heute »kapillare« Glaubensverbreitung zu nennen pflegt.

Auf dieser Vollversammlung von 2004 wurde zugleich ein umfangreiches Dokument der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet, das in den Jahren zuvor von der Kommission (X) Weltkirche der Bischofskonferenz unter Leitung von Bischof Franz Kamphaus erarbeitet worden war und nun unter dem Titel *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* veröffentlicht wurde. Diese Broschüre skizziert christliche Mission in Gegenwart und Geschichte, reflektiert das theologische Profil der Weltmission und beschreibt praktische Wege und Weisen der Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft. Auch hierzu schrieb Kardinal Lehmann ein Geleitwort, in dem er betont, die historischen Leistungen und weltkirchlichen Anstrengungen dürften nicht selbstzufrieden machen. »Vielmehr können sie uns anspornen, zusammen mit allen anderen Ortskirchen und mit neuem Elan der Verantwortung für die Mission der Kirche in einer global zusammenwachsenden Welt gerecht zu werden.«

Mit seinen Bemühungen um ein zeitgenössisches theologisches Missionsverständnis und die Förderung dieser zentralen Thematik hat Lehmann erheblich dazu beigetragen, die missionarische Dimension des Glaubens stärken. Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* wird Karl Kardinal Lehmann in dankbarer und ehrender Erinnerung halten. ♦

Michael Sievernich SJ

Andreas Nehring

Simon Wiesgickl (Hg.)

Postkoloniale Theologien II.

Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum

Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart 2017, 320 S.

Ausgehend vom angelsächsischen Raum hat die Auseinandersetzung mit postkolonialen Theorien in den letzten Jahren zunehmend die Kultur- und Geisteswissenschaften erfasst. Innerhalb der theologischen Landschaft ist die Rezeption demgegenüber eher zögerlich erfolgt. Andreas Nehring und Simon Wiesgickl haben für den deutschsprachigen Raum bereits mit ihrem 2013 herausgegebenen Band »Postkoloniale Theologien. Bibelwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Beiträge« (Stuttgart 2013) Pionierarbeit geleistet. Der nun erschienene Fortsetzungsband rückt ausdrücklich das Anliegen in den Mittelpunkt, ein »Gespräch über Konturen, Themen und Perspektiven einer postkolonialen Theologie im deutschsprachigen Raum« (8) zu eröffnen. Die Breite der dabei einbezogenen Disziplinen trägt der Einsicht Rechnung, dass »[p]ostkoloniale Theologien [...] wahrscheinlich noch mehr als anderen Theologien [...] nur im interdisziplinären Rahmen denkbar« (9) sind. In 17 Beiträgen wird das inspirative Potential postkolonialer Theorien von der systematischen Theologie über die Religionstheologie und Bibelwissenschaft bis hin zur Kirchengeschichte, Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft ausgelotet.

Der umfassende Anspruch des Bandes, der sich nicht an eine bestimmte theologische Spezialdisziplin (z. B. die Missionswissenschaft bzw. die Interkulturelle Theologie) richtet, sondern auf *alle* theologischen Disziplinen zielt, kommt in programmatischer Weise auch im ersten Beitrag von Judith GRUBER zur Sprache. GRUBER verortet darin den spezifischen Beitrag postkolonialer Theorie für die deutschsprachige systematische Theologie, zu einer grundlegenden »epistemo-politische[n] Umstellung« (27) derselben zu führen, die die »unhintergehbare Machtförmigkeit« aller theologischen Sprache freilegt und darin Möglichkeiten zur Produktion von »Gegen« –, d. h. »Auferstehungs«-Narrativen erschließt, die »die souveräne Deutungshoheit etablierter Mächte durchkreuzen und sich ihrer tödlichen Logik widersetzen« (37).

Beispiele dafür, wie dies auf unterschiedlichen Feldern aussehen kann, finden sich in den weiteren systematisch-theologischen Beiträgen des Bandes, etwa in Michael NAUSNERS Überlegungen zu den Ambivalenzen der (ökonomischen, politischen und religiösen) Teilhabe, in Florian TATSCHNERS Versuch einer Dekolonialisierung eschatologischer Zeitvorstellungen und –auf sehr gelungene Weise – in Sabine JAROSCHS Überlegungen zu einer »postkolonialen Theologie nach der Shoah«. Die postkolonial inspirierte Analyse von Täter- und Opfer-Vorstel-

lungen in der deutschen Theologie nach 1945 kann wohl als ein gelungenes Beispiel für eine fruchtbare Kontextualisierung postkolonialer Theoriebildung im deutschsprachigen Kontext gelten.

Den religionstheologischen und interkulturellen Ansatzpunkten postkolonialer Theorien widmen sich – in recht unterschiedlicher Weise – die Beiträge im zweiten Teil. Während sich Ulrike AUGA in kritisch-würdigender Weise mit Bonhoeffers und Spivaks Konzepten von »Widerstand«, »Religion« und »Geschlecht« auseinandersetzt und Andreas NEHRING einen postkolonial inspirierten Blick auf die Kategorien »Humanität« und »Verwundbarkeit« unternimmt, zeichnet Sigrid RETTENBACHER in nuancierter Weise nach, wie der Rekurs auf postkoloniale Theorien es ermöglicht, die Ekklesiologie in all ihrer Ambivalenz und Gebrochenheit als erkenntnistheoretischen Ort für religionstheologische Verhandlungen von Identität und Heil neu zur Geltung zu bringen.

Im dritten und vierten Teil des Bandes wird die Relevanz postkolonialer Studien in den Feldern der Exegese und Kirchengeschichte untersucht. Ciprian BURLACIOIU untersucht dabei die Rezeption postkolonialen Denkens in der Kirchengeschichte, Irena ZELTNER PAVLOVIĆ die Repräsentanz des orthodoxen »Anderen« in West- und Mitteleuropa und Marion GRAU das Erbe der imperialen Christianisierung der germanischen Stämme im Mittelalter. Simon WIESGICKLS Analyse der kolonialen »Phantasmen« deutscher Bibelwissenschaftler im 19. Jahrhundert ist ein eindruckliches Beispiel für die Bedeutung, die historischen Detailstudien für die Entwicklung einer postkolonialen Theologie zukommt, die mehr sein möchte als die von Lukas BORMANN im Anschluss daran kritisierte postkoloniale Rhetorik, die zwar »moralisch überzeugend« (200), historisch jedoch oft »einseitig, wenn nicht gar fehlerhaft« (ebd.) sei.

Im praktisch-theologischen Teil des Bandes wirft schließlich Claudia JAHNEL einen postkolonialen Blick auf den »religious turn« in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit, während Bertram SCHIRR und Stefan SCHOLZ an konkreten Beispielen die Fruchtbarkeit postkolonialer Ansätze für Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik entfalten. Henrik SIMOJOKI verschränkt auf inspirierende Weise Perspektiven des »ökumenischen Lernens« mit dem postkolonialen Diskurs um Hybridisierung, um deutlich zu machen, dass der in »Prozessen ökumenischer Bildung« angestrebte »Welthorizont [...] nicht einfach »erlernt« werden kann, sondern in einem vielschichtigen und dynamischen Prozess »narrativ entfaltet und diskursiv ausgehandelt werden« (270) muss.

Wohlthuend ist der selbstkritische Blick des Bandes: Die Herausgeber betonen, dass auch postkoloniale Theorien »stets vor der Gefahr stehen, ihre machtkritische Funktion einzubüßen und zu einem Modephänomen im Rahmen der wissenschaftlichen

Produktion zu werden.« (9) Diese Warnung kommt einer Tendenz entgegen, auf die – zu Recht – auch Klaus HOCK verweist, namentlich »den Verlockungen einer diskursiven Vormachtstellung des eigenen postkolonialen Zugriffs nachzugeben«, um zuletzt den eigenen »metropolitanen Postkolonialismus« [...] hegemonial zu stellen« (170).

Der Band liefert einen differenzierten Einblick in die vielfältigen Themen und Methoden, aber auch die Fallstricke und »blinden Flecken« (9) postkolonial arbeitender Theologen und Theologinnen im deutschsprachigen Raum. Er zeigt überzeugend Anknüpfungspunkte in unterschiedlichen Disziplinen und kreative Rezeptionsmöglichkeiten für die Zukunft auf.

Man muss nicht allen Einzelanalysen zustimmen, um nach der Lektüre des Bandes zu der Einsicht zu gelangen, dass die Auseinandersetzung mit den Themen postkolonialer Theorie für die deutschsprachige Theologie nicht nur bereichernd sein kann, sondern für die Wahrung ihrer Sprachfähigkeit und Relevanz in verstärkt globalisierten Zusammenhängen zunehmend unverzichtbar wird. ♦

Sebastian Pittl / Sankt Georgen (Frankfurt a.M.)

Georg Neugebauer

Die Religionshermeneutik Max Webers
De Gruyter / Berlin/Boston 2017, 422 S.

Zahlreiche Studien zu Max Webers Religionssoziologie liegen vor, insbesondere auf philosophische und theologische Resonanzen der Rezeptionsgeschichte weist der evangelische Theologe Georg Neugebauer zu Beginn hin. Er beschränkt sich aber in seiner 2015 von der Universität Leipzig angenommenen Habilitationsschrift weitgehend auf deutschsprachige Literatur. Sein Bestreben liegt darin, die Verstehenshorizonte und Konstruktionsprinzipien in kritisch-systematischer Absicht aufzuzeigen, die Webers Denken über Religion und Religionen kennzeichnen.

Neugebauer referiert, dass Max Weber zuweilen als »Lichtgestalt« angesehen werde – zu dieser Stilisierung trug u. a. Karl Jaspers bei. Nüchtern, nicht aber deskriptiv ordnet er Weber den »Klassikern der Sozial- und Geisteswissenschaften« (1) zu, somit der Gestalt und dem Werk eine überzeitliche Bedeutung zuweisend. Der Verfasser strebt an, den »Theoretiker der klassischen Moderne« bzw. dessen Werke aus der Perspektive einer theologisch konturierten Religionsforschung zu erörtern, um Webers »intensiven Dialog der mit der protestantischen Theologie seiner Zeit« (2) von heute aus aufzunehmen. In den 1970er Jahren sei Webers Religionssoziologie als »Paradigma kulturwissenschaftlicher Reflexion« (17) stilisiert worden. Nun solle eine theologisch grundierte Würdigung erfolgen, um die Grund-

züge von »Webers Religionshermeneutik« zu erarbeiten, mit dem Ziel, dessen »Theorie des Verstehens religiös bestimmten Handelns sowie der darauf aufbauenden Formen religiöser Vergemeinschaftung« (27) darzulegen. Weiterhin strebt er die »Rekonstruktion der systematischen Grundlagen der Theorie des Handlungsverstehens« an, um die »Konstruktionselemente herauszuarbeiten, die Webers kultur- und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik zugrunde liegen« (28).

NEUGEBAUER zeigt auf, dass sich Weber von der seinerzeit gängigen »Methode des nacherlebenden Verstehens« abgrenzte, die ein »massives Objektivitätsdefizit« (95) aufweise. Er suche ein erklärendes Verstehen, in dem das »Innenelement des sinnhaften Motivs« mit dem »Außenelement des bloßen Verhaltens« (39) verbunden sei. Die religionssoziologische resp. religionswissenschaftliche Analyse steht vor der Schwierigkeit der »Rekonstruktion historischer Kausalzusammenhänge«, m. a. W. mit theoretischen Gebilden, die trotz der Bezeichnung »Rekonstruktion« nicht mehr als möglichst genaue Konstruktionen des Kontextes sein können. Weber verwende, so NEUGEBAUER, »Erfahrungsregeln«, die auf das »nomologische Wissen innerhalb der Kulturwissenschaften« bezogen seien, »das als Ermöglichungsgrund eines Allgemeingültigkeitsanspruchs von Geschichtserkenntnis fungiert« (41). Max Weber wusste, dass seine idealtypische Begriffsbildung wissenschaftstheoretisch nicht mehr als ein vorläufiger Konstruktionsversuch ist, als Erklärungs- und Verstehensmodell konzipiert, nicht aber als exakte Nachbildung der Wirklichkeit. NEUGEBAUER sagt, es handle sich methodologisch um eine »wissenschaftlich rekonstruierte Wirklichkeit« (52). Diese ermögliche, »menschliches Handeln bzw. Geschichte zu verstehen« (140). So etwa würden durch subjektive »Akte der Sinnggebung« diverse »Gegenstände der Außenwelt«, gewissermaßen »durch menschliches Handeln beseelt«, zur Kultur: »Kulturverstehen bedeutet Handlungsverstehen.« (155) Diese Methodik verwende Weber auch für seine religionssoziologischen Arbeiten, um »religiöse Spezialisten« nicht historisch, sondern durch »idealtypische Begriffe« (213) zu verstehen. Breit dargestellt wird der Begriff Charisma, der einen »Aspekt des Außeralltäglichen« festhalte und eine »Unterbrechung des alltäglichen Erfahrungswissens« (208) bedeute: »Als charismatisch gilt ein Gegenstand und eine Person dann, wenn sie die Ordnung durchbrechen, die durch das herkömmliche, das Alltagsleben bestimmende Regelwissen repräsentiert wird« (209). Mögliche Bezüge zu dem im Deutschen Idealismus wie in der Romantik oft verwendeten Geniebegriff fehlen jedoch. Dem Propheten, religionssoziologisch eine Ausnahme-gestalt, sei eine Form des »ekstatischen Erlebens« eigen. Er nehme »sinnverleihende Wertungen«

vor. Daraus lasse sich das »Leben als eine sinnhafte Einheit« verstehen. Vom »Offenbarungshorizont« ausgehend werde so ein »letzter Werthorizont« (258) abgesteckt. Der Prophet grüble über den »Sinn seiner pathologischen Zustände«. Der Sinn erkläre sich als Auftrag Gottes, somit als plausible, »sinnhafte Ausdeutung eigenen, ekstatischen Erlebens«, die wiederum als »Einheitsgrund seiner Persönlichkeit« verstanden werden könne, im christlichen Sinne von der Eschatologie her denkend und die Gegenwart deutend. Aus der »letzten Wertposition« (348) heraus systematisiert er rationalistisch die Vielfalt divergierender Erscheinungen und konstruiert die Zielrichtung der »umfassenden sinnhaften Bestimmung des Handelns«: »Der Prophet erweist sich als der Kulturmensch schlechthin, womit eine quasi transzendente Funktion für den Aufbau menschlichen Handelns verknüpft ist« (353). So konvergieren die »handlungstheoretische Signatur des Prophetenbegriffs« und die »Konstruktionselemente des idealtypischen Begriffs wertrationalen Handelns« (354). Der Prophet sei das »Handlungssubjekt«, dem eine »strukturelle Begründungsfunktion für die Konstitution der Kulturwirklichkeit« (354) zukomme. Analog gilt dies für den »Rationalismus der Erwerbswirtschaft«, der einer dem »modernen kapitalistischen Geist eingestifteten Irrationalität« des Subjekts Raum gegeben habe durch »das Empfinden, dem Beruf verpflichtet zu sein« (313f.). Der Religion, idealtypisch verstanden, gelinge es indessen »wie kaum einem anderen Kultursegment«, so folgert NEUGEBAUER, »die Lebensführung von Menschen im Medium hochgradig ausdifferenzierter Sinnggebungformationen zu bestimmen«, insbesondere durch die ihr eigene »verhaltensregulierende Qualität« (378). In den soziologischen Arbeiten des religiös unmusikalischen Max Webers sei das »protestantische Erbe seines Denkens« (375) gegenwärtig. Georg NEUGEBAUERS vielschichtige, instruktive Studie bereichert die Weber-Forschung nachhaltig. ♦

Thorsten Paprotny/Hannover

Wolfgang Fr. Stämmler

Hans-Joachim Pagel

Theo Stammen (Hg.)

Über Krieg und Frieden.

Die Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam

Alcorde Verlag/Essen 2017, 546 S.

mit 86 Illustrationen.

Ein Buch! Man hat als Geisteswissenschaftler angesichts von horrenden Druckkostenzuschüssen mit gleichzeitigen mäßigen, broschiierten Ergebnissen fast vergessen, was ein Buch sein kann: gebunden, in Leinenhardcover, mit Lesebändchen, reichlich bebildert (!) und nicht zuletzt dezent mit einer zweiten Druckfarbe (rot)

geschmückt; man vergleiche nur das Inhaltsverzeichnis. Allein um dieses Bucherlebnisses willen lohnt sich der Kauf.

Aber das ist natürlich nur die schöne Oberfläche. Obwohl gerade Erasmus von Rotterdam solche Buchmacherkunst sehr geschätzt hat. Vielleicht würde er daher heute erwägen, nach Essen zu ziehen und Basel zu verlassen...

Wenn man dieses Buch aufschlägt, sieht man als erstes Frau Friede sitzen im Kreis der anderen Tugenden, wenn man das Inhaltsverzeichnis studiert, sieht man auf der linken Seite Erasmus von Rotterdam mit nachdenklicher Miene an seinem Schreibpult, wenn man beginnt, die »Klage des Friedens« zu lesen, sieht man auf der linken Seite noch einmal im Detail Frau Friede, PAX ist über ihrem Kopf zu lesen, beeindruckend das große hörende Ohr von Frau Friede. Ohne dass komplizierte Erklärungen gegeben werden müssen, weiß man nun, wer spricht, wenn der Friede spricht: kein Mann, keine Taube, sondern eben sie, Frau Friede.

Aber nicht nur die Bebilderung ist beeindruckend. Auch inhaltlich ist dieses Buch eine Sensation. Nach 500 Jahren liegen zum ersten Mal die Schriften des Erasmus von Rotterdam zum Thema »Krieg und Frieden« gesammelt vor. Dabei wurden auch die entsprechenden Texte aus der *Erziehung eines christlichen Fürsten* und den *Vertrauten Gesprächen* berücksichtigt. Nicht berücksichtigt wurde allerdings das geistliche Frühwerk *Handbüchlein des christlichen Streiters – Enchiridion Militis Christiani*, obwohl sich hier die Entdeckung der Bergpredigt durch Erasmus erstmalig niederschlägt.

Mit diesem Buch aber liegt nun endlich auch die wichtige Schrift *Ultissima consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus Psalmus XXVIII* auf deutsch vor; zum ersten Mal seit vielen Jahren wurden daneben klassische Werke des Erasmus (z. B. *Querela Pacis* – Klage des Friedens) wieder neu in die deutsche Sprache übertragen – man merkte es wohlthuend beim Lesen! Nur wer die desolate Situation erasmischer Werke auf dem deutschen Buchmarkt kennt (im 16. Jahrhundert war mehr auf deutsch von Erasmus zu lesen als im 21. Jahrhundert), kann ermessen, was für eine Arbeit hier getan wurde.

Was soll man als Rezensent da noch weiter schreiben?

Nun, man könnte zunächst etwas über das Vorwort und die drei Einführungen zum Werk des Erasmus sagen (ganz nebenbei, da hat man wohl beim Meister selbst Maß genommen, Erasmus war ein Könner und Liebhaber der vielfältigen Vorworte und Einführungen; beispielhaft im *Novum Instrumentum Omne* von 1516, wo Erasmus es gleich auf drei »Einführungen« bringt: »Paraclesis«, »Methodus«, »Apologia«).

Wie bei Erasmus so auch hier. Auf ein Vorwort des Herausgebers folgen drei Einführungen: Zunächst bietet Theo STAMMEN einen biographisch-werkgeschichtlichen Abriss (»Erasmus und die Friedensschriften«), sodann Volker REINHARDT eine politikgeschichtliche Einordnung (»Ideal und Augenmaß. Erasmus und die Politik seiner Zeit«) und schließlich Mariano DELGADO eine ideengeschichtliche Einordnung (»Pazifisten, Bellizisten, Scholastiker. Drei Grundhaltungen zu Krieg und Frieden in der Renaissance«). Es folgen dann nach den Schriften des Erasmus noch Anmerkungen, Bibliographie, Bildnachweis und ein hilfreiches Personenregister.

Im Vorwort des Verlegers heißt es: »In einer Zeit, in der sich wieder einmal Abgründe auftun und der Frieden [...] mehr denn je einer kaum mehr beherrschbaren Bedrohung ausgesetzt ist, fühlen wir, die Herausgeber und der Verlag, uns [...] aufgerufen, mit diesem Band [...] diese Sehnsucht nach Frieden im und aus dem Geist des Erasmus [...] lebendig zu erhalten« (11). Doch geht es Erasmus nicht nur um Sehnsucht, es geht ihm um Analyse, um Kritik der bestehenden Verhältnisse, um Dekonstruktion des fatalen Glaubens an die Gewalt, um konkrete Vorschläge zur Besserung der Menschenwelt (nicht zuletzt dadurch, dass er die Zerspaltung dieser einen Welt in viele kleine staatliche Welten immer wieder in ihrer Absurdität herausarbeitet). Von Erasmus ist eine unbeirrbar Hoffnung auf Besserung des Menschengeschlechts zu lernen und vor allem eine unbeirrbar Hoffnung auf Besserung der christlichen Welt. Das Vorwort ist da entschieden zu pessimistisch, wenn STAMMLER vom Versagen des Humanismus bis heute spricht (9). Die Entwicklung des modernen Völkerrechts, das UN-System nach 1945 liegen ganz auf der Linie von humanistischen Vorschlägen, auch des Erasmus, im 16. Jahrhundert und endlich bewegen sich heute weltweit auch die christlichen Kirchen in genau die Richtung, die Erasmus vorgezeichnet hat.

Hohe Zeit also, Erasmus neu zu lesen. Volker REINHARDT hat recht, wenn er das gängige Vorurteil von Erasmus als »furchtsamem Kompromissler« zurückweist. Erasmus, so REINHARDT, »hinterfragte [...] die hochgemuten Gewissheiten derjenigen, die Gottes Willen mit unfehlbarer Sicherheit aus den Texten der Bibel abgeleitet zu haben meinten, keine andere Auslegung gelten ließen [...] notfalls mit Feuer und Schwert«. Er sei »ein einsamer Mahner zu Vernunft, Bescheidenheit und Duldsamkeit« (46).

Einsam aber sollte Erasmus gerade heute nicht mehr bleiben. Dieses Buch ist ein gutes Mittel, ihm zu der Gesellschaft zu verhelfen, die er am liebsten hatte: Leser und Leserinnen! ♦

Thomas Nauerth/Osnabrück

Anschriften

Autorinnen und Autoren
ZMR 2-2018

Prof. Dr. José Casanova

Professor of Sociology,
Theology, and Senior Fellow
Berkley Center for Religion,
Peace, and World Affairs
Georgetown University
3307 MSt, NW, Suite 200
Washington, DC 20007

Prof. Dr. Margit Eckholt

Professur für Dogmatik
mit Fundamentaltheologie
Institut für Katholische Theologie
Universität Osnabrück
Schlossstraße 4
D-49074 Osnabrück

PD Dr. Moritz Fischer

Mittlere Holzbergstraße 10
D-91560 Heilsbronn

Dr. Christoph Gellner

Speerstrasse 44
CH-8820 Wädenswil

Dr. Thomas Gugler

Overbergstraße 24
D-48145 Münster

Prof. Dr. Dimitrios Keramidis

Via Giuseppe di Bartolo 22
I-00136 Roma

Prof. Dr. Miranda Klaver

Vrije Universiteit Amsterdam
Faculty Religion and Theology
De Boelelaan 1105
NL-1081 HV Amsterdam

Prof. em. Dr.

Johannes Meier

Schenkendorfstraße 5
D-56068 Koblenz

Prof. Dr. Dana L. Robert

Boston University
School of Theology
745 Commonwealth Avenue
Boston MA, 02215

Prof. Dr. Dr. h.c.

Michael Sievernich SJ

Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Christian Tauchner SVD

Steyler missionswissen-
schaftliches Institut
Arnold Janssen Straße 24
D-53757 Sankt Augustin

**Prof. Dr. Wilhelmus
Valkenberg**

The Catholic University of
America,
Washington D.C.
620 Michigan Ave.
N. E. Washington, D C 20064

Profa. Dra. Diana B. Viñoles

Universidad Nacional de Tierra
del Fuego,
Antártida e Islas del Atlántico
Sur Fueguia Basket 251
9410 Ushuaia, Argentina

Prof. em. Dr.

Hans Vöcking Afr.M.

Ludwigsburger Straße 21
D-50739 Köln

Prof. em. Dr.

Franz Weber MCCJ

General Eccherstraße 7/15
A-6020 Innsbruck

Vorschau

auf das nächste Heft
103. Jahrgang 2019

Themenheft

800 Jahre Mission und
interreligiöser Dialog
in Dominikanertradition

Elias H. Füllenbach OP

Die »Hunde des Herrn« auf
der Jagd.
Dominikanische Judenmission
im 13. und 14. Jahrhundert

Matthias M. Tischler

Die Dominikanermission
unter den Muslimen im
13. Jahrhundert. Warum der
mallorquinische Laie,
Universalgelehrte und
Missionar Ramon Llull zum
Fundamentalkritiker des
Dominikanerordens wurde

Michael Sievernich SJ

Frühe dominikanische
Missionskatechismen
in Amerika

Thomas Eggensperger OP

Bartolomé de Las Casas und
Tomás de Berlanga.
Dominikanisches Engagement
für die Rechte der Völker und
der Menschen

Claudia von Collani

Die frühneuzeitliche
Chinamission der Dominikaner

Antoine Lévi OP

Judaïsme messianique.
La mission dominicaine
»ad Judeos« reconsidérée

Salvatore Loiero

»Der Mensch ist der Beweis,
dass Gott existiert«
(Heinrich Böll).
Zur praktisch-theologischen
bzw. missionswissenschaft-
lichen Bedeutung des
theologischen Denkens von
Edward Schillebeeckx OP

Marie-Hélène Robert

Le baptême: porte d'entrée de
l'annonce et du salut dans une
approche œcuménique?

Inhalt

102. Jahrgang

ZMR 2018

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
**Für eine Spiritualität und
Ethik der Genügsamkeit**
Mariano Delgado

163
**Transnationale
missionarische Bewegungen**
Klaus Vellguth |
Henning Wrogemann

Abhandlungen

74
Bosschaert, Dries
»I left Lahore by plane for
the Council«.
Mgr. Marcel Roger Buyse O.F.M.
CAP Conciliar Journal
(1962-1965)

62
Eckholt, Margit
Schöpfungsspiritualität im
Dienst der »großen Trans-
formation«.
Systematisch-theologische
Überlegungen im Ausgang
von Laudato Si'

28
Figl, Johann
Ökologie und Buddhismus

167
Fischer, Moritz
»In and out of Africa«: Trans-
nationale Pfingstkirche
Nzambe-Malamu mit migra-
torischen Verflechtungen und
missionarischer Strategie.
Vision, Missionsverständnis
und Outreach einer weltweit
agierenden religiösen
Reformbewegung

17
Gächter, Othmar SVD
Hindus und ihre Umwelt

41
Gantke, Wolfgang
Religion und Ökologie.
Die ökologische Krise als Thema
der Religionen und der
Religionsökologie

248
Gellner, Christoph
Komparative Religionstheologie
im Praxistest.
Klaus von Stoschs christlich-
theologische Würdigung des
Islam

215
Gugler, Thomas K.
 Pakistanische Prediger.
 Die islamische Missions-
 bewegung Da'wat-e Islāmi

192
Keramidas, Dimitrios
 New challenges for the
 Orthodox mission after the
 Pan-Orthodox Council of
 Crete (2016)

6
Kessler, Hans
 »Eritis sicut deus«?
 Geschöpflichkeit und öko-
 soziales Ethos

227
Klaver, Miranda
 Global Church Planting in the
 Media Age: Hillsong Church

50
Kruip, Gerhard
 Laudato si' als Gerechtigkeits-
 enzyklika –
 Sozialethische Perspektiven

200
Robert, Dana L.
 From »Give Us Friends« to
 »Other Sheep I Have«:
 Transnational Friendship
 and Edinburgh 1910

236
Sievernich, Michael SJ
 Römisch-katholische
 Missionsbewegungen

104
Steffen, Paul B. SVD
 Die Vernetzung der Pastoral-
 institute in Asien.
 Als Lerngemeinschaft sich den
 neuen Aufgaben stellen

180
Valkenberg, Wilhelmus
 Mission by Service:
 The Hizmet Movement

95
Vellguth, Klaus
 Mission in Europa – ein
 katholisches Modell

FORUM 50 Jahre Medellín

279
Casanova, José
 Bedeutung und Auswirkung
 Medellín in globaler
 Perspektive

261
Delgado, Mariano
 »In der Morgenröte einer
 neuen Ära«.
 Zur Semantik der Texte von
 Medellín

267
Eckholt, Margit
 »Religion als Ressource einer
 befreienden Entwicklung«.
 Erinnerung an die 50 Jahr-Feiern
 der Konferenz von Medellín
 (1968-2018)

273
Meier, Johannes
 Paul VI. und Lateinamerika.
 Populorum progressio und die
 Option für die Armen

285
Viñoles, Diana
 Medellín gelebt.
 Die Frauen und die Popular-
 kultur

FORUM Missionarische Spiritualität

137
Engel, Ulrich OP
 Mission als Dialog in Richtung
 Wahrheit.
 Theologische Reflexionen
 und praktische Erfahrungen aus
 dem Dominikanerorden

132
Kuster, Niklaus OFMCap
 Universale Geschwisterlichkeit.
 Zum franziskanischen Spirit
 in Mission und Dialog der
 Religionen

115
Meyer, Michael
 Zwischen »Verwurzelung«
 und »Wagnis«.
 Aspekte missionarischer
 Spiritualität

121
Schäfer, Cyrill OSB
 Missionarische Spiritualität aus
 benediktinischer Perspektive

304
Tauchner, Christian SVD
 Kontemplatives Handeln.
 Missionarische Spiritualität aus
 der Perspektive der Steyler
 Missionare

292
Vöcking, Hans Afr. M.
 Gerechtigkeit, Frieden und
 Bewahrung der Schöpfung.
 Die missionarische Spiritualität
 der Afrikamissionare - Weiße
 Väter

297
Weber, Franz MCCJ
 Mystik der Betroffenheit.
 Missionarische Spiritualität der
 Comboni Missionare und der
 Comboni Missionsschwestern

IN MEMORIAM

310

**Karl Lehmann (1936–2018)
zum Gedanken****Bericht**

165

Vellguth, Klaus

Ehrendoktorwürde
für Prof. Dr. Dr. Dr. h.c.
Mariano Delgado

Abschlussarbeiten

143

**Theologische
Abschlussarbeiten**

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2016 / 2017

Buchbesprechungen

150

Aldunate Loza, Erika

Geschichte der Verehrung der
Jungfrau Maria von
Copacabana – auf der Grund-
lage neuer Quellen.
Darstellung aus interkultureller
Sicht
(Intercambio-Schriftenreihe /
Intercambio Publicaciones,
Schriftenreihe des Stipendien-
werks Lateinamerika-Deutsch-
land / Publicaciones del
Intercambio Cultural Alemán-
Latinoamericano 5)
Inspiration zwischen Religionen
und säkularer Welt
Lit Verlag / Berlin 2017, 264 S.
(Mariano Delgado)

151

Egger, Christine

Transnationale Biographien.
Die Missionsbenediktiner von
St. Ottilien in Tanganjika
1922–1965
Böhlau Verlag / Köln-Weimar-
Wien 2016, 396 S.
(Josef Güntersperger)

153

**LVR-Fachbereich Regionale
Kulturarbeit |****Museumsberatung, Köln |****LWL-Museumsamt für****Westfalen, Münster (Hg.)**

Missionsgeschichtliche
Sammlungen heute.
Beiträge einer Tagung
(Studia Instituti Missiologici
Societatis Verbi Divini, 111)
Franz Schmitt Verlag /
Siegburg 2017, 154 S.
(Harald Grauer)

312

Andreas Nehring

Simon Wiesgickl (Hg.)
Postkoloniale Theologien II.
Perspektiven aus dem
deutschsprachigen Raum
Verlag W. Kohlhammer /
Stuttgart 2017, 320 S.
(Sebastian Pittl)

155

Neidl, Franz

Papst Franziskus: Wozu
braucht uns diese Erde?
Die ökologische Spiritualität
in Laudato si'
Butzon & Bercker /
Kevelaer 2018, 128 S.
(Hans Ulrich Steymans OP)

313

Georg Neugebauer

Die Religionshermeneutik
Max Webers
De Gruyter /
Berlin / Boston 2017, 422 S.
(Thorsten Paprotny)

156

Schilling, Annegreth

Revolution, Exil und Befreiung.
Der Boom des lateinamerika-
nischen Protestantismus in der
internationalen Ökumene in
den 1960er und 1979er Jahren
(Arbeiten zur Kirchlichen
Zeitgeschichte, 63)
Vandenhoeck & Ruprecht /
Göttingen 2016, 330 S.
(Stefan Silber)

157

Schmelz, Bernd |**Lademann-Primer, Gabriele |****Dombrowski, Julia (Hg.)**

Kubas afrikanischen Geister /
Cuba's African Spirits
Museum für Völkerkunde /
Hamburg 2016, 118 S.
(Harald Grauer)

314

Wolfgang Fr. Stämmler

Hans-Joachim Pagel
Theo Stammen (Hg.)
Über Krieg und Frieden.
Die Friedensschriften des
Erasmus von Rotterdam
Alcorde Verlag / Essen 2017, S.
mit 86 Illustrationen.
(Thomas Nauerth)

158

Waldenfels, Hans

Wann, wenn nicht jetzt?
Papst Franziskus: Weckrufe
an die Kirche
Butzon & Bercker / Kevelaer
2017, 240 S.
(Mariano Delgado)

Anschriften

160, 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. Dr. h.c.

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

eMail

rose@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.

ISSN 0044-3123