
Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
104. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2020 **Religionswissenschaft**

Mariano Delgado

3 Missionswissenschaft in Zeiten des Coronavirus

Klaus Vellguth

6 Ehrendoktorwürde für Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt

Marie-Hélène Robert

8 Le baptême: porte d'entrée de l'annonce et du salut
dans une approche œcuménique?

Michael Sievernich SJ

22 Resonanz in der Mission der Frühen Neuzeit.
Am Beispiel von Orden

Christoph Theobald SJ

34 Urgences théologiques et pastorales.
À propos du »mode de vie« du Christ Jésus aujourd'hui

Tonke Dennebaum

46 Das Schweigen Gottes. Shūsaku Endōs Roman *Chinmoku*
und die Problematik der Theodizee

Gerhard Kruip

55 Migration und globale Gerechtigkeit.
Bischöfliche Stimmen aus dem Süden

Margit Eckholt

68 Eine interkontinentale Kommentierung des Zweiten
Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Fragen und
ekkesiologische Herausforderungen

Patrick Felix Krüger | Martin Radermacher

84 Der Blick auf ›das Fremde‹. Anton Antweiler und die
religionskundliche Sammlung der WWU Münster

Klaus Vellguth

98 Mission in Afrika. Evangelisierung der Zukunft

FORUM Evangelisierung und Globalisierung

Margit Eckholt

- 108 Mit Papst Franziskus auf die Herausforderungen
an die »Mission« der Kirche in Zeiten der
Globalisierung antworten

Klaus Vellguth

- 114 Das integrale Pastoral- und Missionsverständnis
von *Evangelisierung und Globalisierung*

Mariano Delgado

- 118 Die Flamme wachhalten.
Zum Text der Deutschen Bischöfe *Evangelisierung
und Globalisierung*

FORUM Missionarische Spiritualität

Birgit Weiler MMS

- 124 Heilende Präsenz.
Die Mission der Missionsärztlichen Schwestern

Michael Plattig O.Carm.

- 131 Kontemplative Eremiten und /oder aktive Missionare?
Zum Missionsverständnis in der Tradition des Karmel

Klaus Hamburger

- 137 Ein etwas anderes Konzil.
Vor fünfzig Jahren ging von Taizé aus eine
»Frohe Nachricht« um die Welt

Kleine Beiträge

Klaus Vellguth

- 143 Towards an Ecumenical Missiology –
Witnessing Christ

148 **In Memoriam**

152 **Abschlussarbeiten**

159 **Buchbesprechungen**

160 **Anschriften | Vorschau**

Missionswissenschaft in Zeiten des Coronavirus

von Mariano Delgado

Auf den ersten Blick sind es keine guten Zeiten für Theologie und Missionswissenschaft: geschlossene Kirchen, keine Karfreitags- und Osterliturgie ... der alte, einsame Papst in Rom, der in einer scheinbar pathetischen Geste vor dem leeren Petersplatz mit der Monstranz in der Hand »der Stadt und dem Erdkreis«, der gesamten Menschheit, den Segen erteilt und verkündet, dass wir alle in einem Boot sitzen, dass Gott den Menschen nicht verlassen wird, ja, nicht verlassen kann, hat er ihn doch gleichsam als seinen Gesprächspartner geschaffen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in einer quasi-poetischen Sprache ausgedrückt hat: »Zum Dialog mit Gott (ad colloquium cum Deo) ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird (a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur)« (*Gaudium et spes* 19). In Zeiten wie diesen ist es nicht nur Gott, der immer wieder nach dem Menschen fragt: »Wo bist du?« (Gen 3,10). Auch der Mensch ruft aus der Tiefe zu Gott: »Wo ist dann meine Hoffnung?« (Ijob 17,15).

Gewiss, es fehlen nicht Seelsorgende, die, wie einst ein Carlo Borromeo, in Spitälern und an anderen Orten präsent sind, um spirituellen Trost und Beistand zu spenden. Aber die Helden unserer Zeit sind die Sanitäter und das Medizinpersonal, die zu helfen versuchen und dabei ihr Leben riskieren. Wir können darin ein säkulares Erbe der christlich geprägten Kultur der Barmherzigkeit sehen, auf deren Boden einst die Spitäler, die Armen- und Altersheime entstanden sind: Seien wir froh, dass in diesem Bereich die christliche Missionsgeschichte so fruchtbar war! Ähnliches gilt für das Denken der »einen« Welt und der »einen« Menschheitsfamilie, das selbstverständlich geworden ist und das in Zeiten von Katastrophen eine Welle globaler Solidarität entfacht. Wir werden für das Coronavirus einen hohen – menschlichen und wirtschaftlichen – Preis bezahlen. Aber wir werden diese Krise auch überwinden, wie dies andere Male der Fall war. Die Frage ist nur, ob wir daraus lernen und endlich eine Kehre machen.

Nach ähnlichen Krisen, die uns »Demut« und »Selbsterkenntnis« sowie eine neue Lebensart hätten lehren sollen, machte die Menschheit einen Sprung in ihrer Entwicklung und verfiel dem Stolz der Hybris: so folgte der schwarzen Pest des 14. Jahrhunderts die Renaissance, wo der Mensch sich als Krone der Schöpfung verstand, zur rücksichtslosen Ausbeutung der Natur berufen – und mit der verhängnisvollen Erfindung der Feuerwaffen. Dem Dreißigjährigen Krieg und den Epidemien des 17. und 18. Jahrhunderts folgte die Aufklärung mit dem kant'schen »sapere aude« (»habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«), der autonomen Moral, dem technischen Positivismus und dem Fortschritts-optimismus des langen 19. Jahrhunderts – und mit der Perfektionierung des Zerstörungspotenzials der Waffen. Den Weltkriegen und den Epidemien des 20. Jahrhunderts folgten die Raumfahrt und die technologisch-digitale Revolution – aber auch die ferngesteuerten Massenvernichtungswaffen aller Art. Was wird nun nach der Überwindung dieser Krise kommen?

zmr | 104. Jahrgang | 2020

Soll für die Menschheit und die einzelnen Länder, die miteinander wirtschaftlich konkurrieren, weiterhin die Devise der olympischen Spiele »citius, altius, fortius« (schneller, höher, stärker) gelten? Oder ist es endlich Zeit für eine Kehre, wie sie der »Club of Rome« 1972 mit seinem Bericht *Die Grenzen des Wachstums* und Papst Franziskus 2015 mit der Enzyklika *Laudato si'* anmahnten? Darin heißt es, der Mensch habe heute »keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität ... , die ihm wirklich Grenzen setzen und ihn in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln« (*Laudato si'* 105). Es ist die Rede von einer »Spiritualität und Ästhetik der Genügsamkeit«, von einer Spiritualität »der Muße und des Festes, der Empfänglichkeit und der Gratuität«, von einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil, von einem »Wachstum mit Mäßigkeit«, von einer »Rückkehr zu der Einfachheit«, von »Genügsamkeit und Demut«, von einem Abschied von der »Hochgeschwindigkeit« unserer Zeit, von »der ständigen Hast«. Das wären einige Schritte zum gesuchten »neuen Humanismus«, der die Hybris hinter sich lässt und sich demütig in Selbsterkenntnis einübt, die nach den Worten von Don Quijote zu Sancho Panza »die schwerste Kenntnis ist, die sich denken lässt«.

Gefragt ist ein Humanismus, der, und sei es in säkularem Gewand, von den Grundwerten des Christentums geprägt ist: von der Sorge um ein menschenwürdiges »Leben in Fülle« (Joh 10,10) für alle, besonders für die Schwächsten, vom Aufbau einer Welt, in der Gerechtigkeit und Wahrheit, Freiheit und Frieden, Solidarität und Geschwisterlichkeit eine Heimat finden und so eine »Zivilisation der Liebe« (Paul VI.) begründen. Ein Humanismus, in dem wir Christen unsere genuine »Mission« nicht vergessen: die universale Hoffnung auf die Rettung aller dank der unermesslichen, »freien« Hingabe des menschengewordenen Gottes wachzuhalten.

Theologie und Missionswissenschaft sind heute dazu berufen, sich im Polyfon der Kulturen und Religionen der Welt an der Suche nach dieser neuen Spiritualität und diesem neuen Humanismus zu beteiligen. Die Welt nach dem Coronavirus darf nicht wieder von der verhängnisvollen Hybris geprägt sein! Diese schwere Prüfung muss endlich zu einer Kehre führen. Das möchte uns auch Hilde Domin mit ihrem Gedicht »Bitte« (*Sämtliche Gedichte*, Frankfurt am Main 2009, 181f.) zu verstehen geben:



BITTE

Wir werden eingetaucht
und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen,
wir werden durchnässt
bis auf die Herzhaut.

*

Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten,
der Wunsch, verschont zu bleiben,
taugt nicht.

*

Es taugt die Bitte,
dass bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe.
Dass die Frucht so bunt wie die Blüte sei,
dass noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden.

*

Und dass wir aus der Flut,
dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden.

Abb.: Calavera | José Guadalupe Posada

Ehrendoktorwürde für Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt

von Klaus Vellguth



Am 7. November 2019 wurde Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt (59), Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück, die Ehrendoktorwürde der Universität Luzern (Schweiz) verliehen. Die Theologin erhielt die akademische Auszeichnung unter anderem für ihr langjähriges Engagement für die Gleichberechtigung von Frauen in der katholischen Kirche.

Wie bei vermutlich keiner anderen Theologin in Deutschland verbindet sich bei Margit Eckholt Einsatz für Frauen in der Kirche mit einer weltkirchlichen Weite. So ist die stellvertretende Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) seit vielen Jahrzehnten insbesondere mit der Kirche und den Christinnen und Christen in Lateinamerika eng verbunden: von Juli 1993 bis Juli 1994 war sie Feodor-Lynen-Forschungsstipendiatin der Alexander-von-Humboldt-Stiftung und Gastdozentin an der Facultad de Teología der Pontificia Universidad Santiago de Chile. Im Jahr 2002 hat Margit Eckholt von Peter Hünermann den Vorsitz des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano – ICALA) übernommen. Im gleichen Jahr wurde sie Mitglied der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. Heute ist sie neben ihrer Vorstandstätigkeit im IIMF in

Abb. von links:

Prof. Dr. Bruno Staffelbach | Rektor Universität

Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt

Bischof Dr. Dr. h.c. Franz-Josef Bode

Prof. Dr. Robert Vorholt | Dekan der Theologischen
Fakultät der Universität Luzern

Foto: Universität Luzern | Roberto Conciatori

zahlreichen anderen weltkirchlichen Initiativen tätig: Margit Eckholt ist Mitglied der Jury des Erwin-Kräutler-Preises (Theologie interkulturell/Universität Salzburg) und wurde in den Beirat des Instituts für Weltkirche und Mission (St. Georgen / Frankfurt) sowie in den Akademischen Ausschuss des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes berufen. Regelmäßig nimmt Eckholt Vortrageinladungen von lateinamerikanischen Universitäten an. Gastprofessuren führten sie in der Vergangenheit an die Pontificia Universidad Católica Porto Alegre (2013), an die Pontificia Universidad Católica Santiago de Chile (2016) und an das Teologado salesiano in Guatemala-Stadt (2017). In ihrem umfangreichen theologischen und weltkirchlichen Engagement weiß Margit Eckholt sich insbesondere dem Aufbruch des Zweiten Vaticanums verpflichtet. Beim interkontinentalen theologischen Forschungsprojekt »Vatican II – Legacy and Mandate« gehört sie dem internationalen Leitungsteam an.

Neben dem weltkirchlichen Engagement und Einsatz für die Förderung der akademischen Theologie in Lateinamerika ist Margit Eckholt seit 2015 Vorsitzende von »AGENDA-Forum Katholischer Theologinnen«. Auch bei diesem theologischen Engagement ist der Osnabrücker Theologin die internationale Vernetzung mit Lateinamerika wichtig. Seit vielen Jahren kooperiert sie mit dem argentinischen Theologinnen-Netzwerk »Teologanda«, zu dessen Gründung im Jahr 2001/2002 sie maßgeblich beigetragen hat. Darüber hinaus hat Margit Eckholt während ihrer Amtszeit als AGENDA-Vorsitzende an der Erstellung der sieben »Osnabrücker Thesen« mitgewirkt. In diesen Thesen wird betont, dass sichtbare Fortschritte in der Ökumene nur zu erreichen sind, wenn Frauen Zugang zu allen kirchlichen Ämtern erhalten.

In seiner Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde im vergangenen November hob Prof. Dr. Robert Vorholt, Dekan der Theologischen Fakultät Luzern, dieses außerordentliche Engagement von Margit Eckholt hervor: »Von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils her ruft sie die neue Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche in Erinnerung. In ihrer Forschungsarbeit und insbesondere mit dem von ihr mitinitiierten Ökumenischen Kongress ›Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene‹ (2017) hat sie auf akademisch verantwortete Weise entschieden zur Diskussion von Fragen der Gleichstellung in der Kirche beigetragen.«

Gemeinsam mit der Osnabrücker Theologin wurde auch der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode (68) in Luzern wegen seines Engagements für Frauen in der katholischen Kirche ausgezeichnet. In ihrer Dankesrede nahm Margit Eckholt auf die zeitgleiche Verleihung der Ehrendoktorwürde sowohl an den Osnabrücker Ortsbischof als auch an sie selbst als Osnabrücker Theologin Bezug und verwies darauf, dass es gerade auch für die junge Generation – soweit sie überhaupt kirchliche Bindungen hat – wichtig sei, dass Bischöfe und Theologinnen über das Thema »Frauen in kirchlichen Diensten und Ämtern« offen und wissenschaftlich fundiert sprechen und sich mit Genderperspektiven in der Theologie ebenso auseinandersetzen wie mit Macht in der Kirche, mit neuen Zugangswegen zum Amt, auch für Männer, mit Fragen der Sexualmoral und der Homosexualität.

Margit Eckholt setzt sich für die Erneuerung einer gendersensiblen und gendergerechten Kirche ein. Dabei hat die frühere Professorin für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern (2001-2009) und heutige Professorin für Dogmatik (mit Fundamentaltheologie) im Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück (seit 2009) mit breitem Fokus ein beeindruckendes theologisches Werk erstellt. Vor der Verleihung der Ehrendoktorwürde war Margit Eckholt bereits der Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftler-Preis der Universität Tübingen (1986) und der Karl-Rahner-Preis (1992) verliehen worden.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen gratuliert seiner stellvertretenden Vorsitzenden zu ihrer herausragenden akademischen Würdigung. ♦

Le baptême: porte d'entrée de l'annonce et du salut dans une approche œcuménique?

Marie-Hélène Robert

Zusammenfassung

Die Zusammenarbeit in der Verkündigung verlangt gebieterisch die ökumenische Forschungsarbeit als Erforschung der Einheit, »damit die Welt glaube« und gerettet werde. Inwiefern ist die Taufe ebenso sehr das Fundament, das zu einer Zusammenarbeit führt, wie andererseits der Stein des Anstoßes, der eine Konkurrenz hinsichtlich der gemeinsamen Verkündigung und des Heils verursacht, wenn die einzelnen Kirchen ihrer Berufung und dem Evangelium treu bleiben wollen? Wie haben die Kirchen die Beziehung zwischen ihren Evangelisierungspraktiken und ihrem Verständnis der Taufe reflektiert? Der Beitrag behandelt diese Fragen auf mehreren Ebenen: der biblischen (eine Vielfalt von Taufpraktiken, eine einzige Realität des Heils), der theologischen (vereintes Handeln Gottes, der Kirche und des Getauften? Taufe und Glaube, zwei göttliche Gaben, die persönlich und gemeindlich empfangen werden; Notwendigkeit der Verkündigung) und der pastoralen Ebene (verpflichtete Zusammenarbeit: der Konkurrenzgeist in der Geschichte, Verkündigung und Proselytismus, die neuen Verbindungen).

Schlüsselbegriffe

- Beziehung zwischen Evangelisierung und Taufverständnis
- pluridisziplinärer Ansatz
- Ökumene
- Taufe und Heil

Abstract

Collaboration in proclamation demands, to the highest degree, ecumenical research work as an investigation of unity, »so that the world may believe« and be saved. To what extent is baptism as much the fundament that leads to collaboration as it is the stumbling block that generates competition or rivalry with respect to the shared proclamation and to salvation when the individual churches want to remain faithful to their vocations and the Gospel? How have the churches reflected upon the relationship between their evangelization practices and their understandings of baptism? The article treats these questions on multiple levels: the biblical level (a diversity of baptismal practices, one single reality of salvation), the theological level (joint action of God, of the church and of the baptized? baptism and faith: two divine gifts that are received personally and communally; necessity of proclamation) and the pastoral level (involved collaborations: the spirit of rivalry in history, proclamation and proselytism, the new collaborations).

Keywords

- relationship between evangelization and the understanding of baptism
- multidisciplinary approach
- ecumenism
- baptism and salvation

Sumario

La colaboración en el anuncio del evangelio exige imperiosamente ver el trabajo ecuménico de investigación como investigación de la unidad, »para que el mundo crea« y se salve. ¿En qué medida el bautismo es el fundamento que conduce a la colaboración, pero también la piedra de escándalo, que produce una competencia sobre el común anuncio de la salvación, si las diferentes iglesias quieren permanecer fieles a su vocación y al evangelio? ¿Cómo han reflexionado las iglesias sobre la relación entre sus prácticas de evangelización y su comprensión del bautismo? El artículo se ocupa de estas cuestiones en varios niveles: en el nivel bíblico (una variedad de prácticas de bautismo, una única realidad de la salvación), en el teológico (¿acción conjunta de Dios, la Iglesia y los bautizados? Bautismo y fe, dos dones divinos recibidos de forma personal y comunitaria; necesidad del anuncio) y en el pastoral (colaboración obligatoria: el espíritu de la competencia en la historia, anuncio y proselitismo, las nuevas relaciones).

Palabras clave

- relación entre evangelización y comprensión del bautismo
- enfoque pluridisciplinario
- ecumenismo
- Bautismo y salvación

1 Introduction

Le baptême reste la question la plus consensuelle et la plus polémique entre les chrétiens des diverses dénominations. Les missionnaires qui seraient tentés de revendiquer une exclusivité d'annonce (quant aux méthodes employées, aux territoires revendiqués, à la légitimité de leur Église) peuvent relire la parole de Jésus à Jacques et à Jean: «Celui qui n'est pas contre nous est avec nous» (Lc 9,50), ou celle de Paul aux Corinthiens divisés en factions: «Quand l'un dit: Moi, je suis de Paul! et un autre: Moi, d'Apollos! n'êtes-vous pas des hommes? Qu'est-ce donc qu'Apollos, et qu'est-ce que Paul? Des serviteurs, par le moyen desquels vous avez cru, selon que le Seigneur l'a donné à chacun. J'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître» (1 Co 3,46) ou encore celle de saint Augustin: «Que Pierre baptise, c'est lui [le Christ] qui baptise; que Paul baptise, c'est lui qui baptise; que Judas baptise, c'est lui qui baptise» (*Homélie sur l'Évangile de Jean* Tr VI, 7).

En effet la concurrence dans la mission demeure une tentation permanente. Avant le tournant œcuménique du XX^e siècle, le baptisé venant d'une autre communauté est vu non seulement comme un concurrent mais aussi comme un porteur de l'erreur, dont il faut éliminer l'influence. Au sein d'une même Église, la concurrence tient souvent au fait que le missionnaire ou son institution entendent être fidèles à la grâce ou au charisme reçus de Dieu, qui les appelle à ne pas renoncer à leur propre forme de témoignage rendu à l'Évangile. Des motifs moins nobles peuvent aussi agir, quand la recherche du prestige ou de l'enrichissement personnels est en jeu, par exemple.

En 1980, le Cardinal Willebrands, alors président du Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, a eu cette parole programmatique: «Par le fait même du baptême tout chrétien est consacré à la Trinité et est appelé à témoigner du Christ à travers la profession baptismale des vérités centrales de la foi chrétienne. Il n'y a qu'un baptême et par là tout chrétien participe de façon plus ou moins large à une commune profession de foi baptismale. Cette communion basée sur le baptême et sur la profession de foi baptismale rend le témoignage commun théologiquement possible. Mais comme la communion dans la foi n'est pas complète, le témoignage commun sera inévitablement limité ... L'un des principaux motifs qui nous poussent à rechercher l'unité est la nécessité pour tous les chrétiens de donner un témoignage authentique et complet de la foi chrétienne dans son entier»¹.

Résumé

La collaboration dans l'annonce engage au plus haut point la recherche œcuménique comme recherche de l'unité «pour que le monde croie» et soit sauvé. En quoi le baptême est-il tantôt le fondement qui mène à une collaboration et tantôt la pierre d'achoppement qui mène à une concurrence pour l'annonce commune et le salut quand les diverses Eglises cherchent à être fidèles à leur appel et à l'Évangile? Comment les Églises ont-elles réfléchi le rapport entre leurs pratiques évangélistes et leurs compréhensions du baptême? L'article traite ces questions aux plans biblique (une diversité de pratiques baptismales, une même réalité de salut), théologique (l'action conjointe de Dieu, de l'Église et du baptisé? Baptême et foi: deux dons divins, accueillis personnellement et communautairement. Nécessité de l'annonce) et pastoral (les collaborations engagées: L'esprit de concurrence dans l'histoire, Annonce et prosélytisme, Les nouvelles collaborations).

Mots-clés

- rapport entre évangélisation et compréhension du baptême
- approche pluridisciplinaire
- œcuménisme
- baptême et salut

¹ Lettre aux Conférences épiscopales, mai 1980, dans: Service d'information 43 (1980/II) 64.

Le vocabulaire a changé, mais la collaboration dans l'annonce engage toujours au plus haut point la recherche œcuménique comme recherche de l'unité »pour que le monde croie« et soit sauvé. En quoi le baptême est-il tantôt le fondement qui mène à une collaboration dans la mission et tantôt la pierre d'achoppement qui mène à une concurrence pour l'annonce commune du salut quand les diverses Églises cherchent à être fidèles à leur appel et à l'Évangile? Comment les Églises ont-elles réfléchi le rapport entre leurs pratiques évangélisatrices et leurs compréhensions du baptême et du salut? Je me propose d'envisager ces questions aux plans biblique, théologique et pastoral, à partir d'un point de vue catholique.

2 Une diversité de pratiques baptismales, une même réalité de salut. Regard biblique

2.1 Baptême et salut

Comment le Nouveau Testament parle-t-il du baptême dans son rapport au salut? Il s'enracine dans un certain nombre de pratiques juives, dont le baptême de Jean ressaisit les principales implications (Mt 3,1-6; Mc 1,4-8; Lc 3,1-6; Jn 1,19-28), tout en conférant dans la nouvelle Alliance une nouvelle identité puisqu'il rend le baptisé fils dans le Fils unique de Dieu qui s'est révélé en lui.

Pour le document œcuménique de 1982 *Baptême, Eucharistie, Ministère*, »Le baptême est participation à la mort et à la résurrection du Christ (Rm 6,3-5 Col 2,12); purification du péché (1 Co 6,11); nouvelle naissance (Jn 3,5); illumination par le Christ (Ep 5,14); changement de vêtement en Christ (Ga 3,27); renouvellement par l'Esprit (Tt 3,5); expérience de délivrance à travers les flots de la destruction (1 P 3,20-21); sortie de l'esclavage (1 Co 10,1-2); libération en vue d'une nouvelle humanité dans laquelle sont dépassées les barrières entre les sexes, les races et les situations sociales (Ga 3,27-28 1Co 12,13). Les images sont nombreuses mais la réalité est une.« (N° 102).

La réalité pointée par ces images est bien celle du salut, qui se traduit de diverses manières. Il est en effet possible de parler du salut en termes de guérison, de nouvelle naissance, de pardon des péchés, de réconciliation, de purification, de libération, de divinisation, de vie éternelle. Mais l'auteur du baptême et l'auteur du salut est Dieu lui-même et son action de salut est englobante. Le caractère non réitérable du baptême correspond à l'unique acte de salut en Jésus Christ (He 7,27; 9,12; 10,10) crucifié et ressuscité une fois pour toutes: les baptisés sont plongés dans sa mort (Rm 6,10; 2 Co 5,17), une fois pour toutes.

Cette unité fondamentale n'empêche pas la diversité des approches, en particulier de la séquentialité entre don de l'Esprit et baptême dans les Actes des apôtres. Le baptême est effectué »au nom de Jésus« par l'imposition des mains souvent précédée ou suivie du don de l'Esprit (Ac 2,38; 8,15-17; 10,44-48; 19,5-7) hormis en Ac 8,26-40. L'Écriture ne permet pas non plus de trancher la question du baptême des enfants². Quant au rite baptismal, il n'est pas décrit comme

² Le baptême de maisonnes mentionné dans les Actes des Apôtres (Ac 16,15) est généralement interprété par les Églises pédobaptistes comme incluant les enfants, d'autant que Jésus les a institués comme les modèles de ceux qui entrèrent dans le Royaume de Dieu (Mt 19,13-14) (voir aussi Mc 9,36-37; Lc 18,15-17). Mais les protestants évangéliques dans

l'ensemble récusent cette interprétation, qui risque d'assimiler baptême et circoncision, comprise comme une entrée dans un peuple par génération plus que par régénération. Le débat sur cette question est ancien.

tel. Autrement dit, il est important de respecter les diverses ritualités mises en place dans les Églises. Si leur but commun est bien le salut, ou la justification, l'annonce et le baptême sont deux moyens mais au sens de dons de Dieu (Ep 4,4) puisqu'ils supposent et rendent visibles l'action de l'Esprit et la grâce, sans lesquelles la foi et le salut ne peuvent être actifs. Ces moyens ne sont pas la propriété des annonceurs. Comment le baptême est-il situé dans l'annonce?

2.2 Baptême et annonce du salut

Dans les Synoptiques, jusqu'à la Passion, Jésus lui-même annonce le salut et valorise la foi des personnes qu'il touche, sans leur parler de baptême. En revanche, après sa Résurrection, l'annonce de l'Évangile du salut est au premier plan et le baptême est présenté en Mc et dans les Ac comme un moyen de salut. Pourquoi? Essentiellement parce que le baptême est une plongée salutaire dans la mort du Christ, qui donne part à sa Résurrection, ce qui ne peut se faire qu'après l'événement pascal.

En effet, dans les finales de Mt et de Mc le mandat missionnaire met l'accent sur le devoir de baptiser: »Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde« (Mt 28,19-20). En Mc 16,15-16, la mise en relation avec le salut est explicite: »Puis il leur dit: Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné.« La séquence est ici annonce, foi, baptême, salut. Le baptême est mis en corrélation avec la foi, et le salut est la conséquence de cette corrélation. Foi, baptême et salut sont donc à annoncer conjointement. En revanche, l'envoi des disciples par le ressuscité en Lc 24,47 ne nomme pas le baptême (»on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem«). Mais le deuxième volet de l'œuvre lucanienne déploie l'importance de la pratique du baptême dans les premières communautés de disciples du Christ, dès la Pentecôte, comme on l'a vu.

Pourtant Paul, de son côté, affirme: »Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais évangéliser« (1 Co 1,17). Il manifeste par là que l'évangélisation est plus englobante que l'acte de baptiser et il entend recadrer ceux pour qui le baptême pourrait s'effectuer sans chercher d'abord l'unité. En Rm 10, 9-10 Paul affirme la nécessité de la confession de foi pour le salut: »Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans son cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut.« Mais ce n'est aucunement pour relativiser l'importance du baptême, qui engage toute la vie du disciple du Christ puisque Paul vient de dire aux Romains: »Ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection« (Rm 6,3-5). Le baptême est nécessaire pour le salut, dans la vie présente et dans la vie éternelle. Tt 3,5 évoque le baptême, sans employer le mot, en termes de moyen de salut: »il nous a sauvés non en vertu d'œuvres que nous aurions accomplies nous-mêmes dans la justice, mais en vertu de sa miséricorde, par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint«. Ép 5,26 réfère l'image du baptême à l'Église: »il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la Parole«. En 1 Co 6,11 le baptême apparaît aussi comme un signe effectif du salut, un moyen.

C'est aussi le cas dans des textes non pauliniens, comme en He 10,22, en 1P 3,21 ou en Jn 3,5: personne ne peut entrer dans le Royaume de Dieu sans être né de l'eau et de l'esprit. Le baptême est le moyen et la condition d'entrée dans le Royaume. Mais nous sommes ici dans un contexte d'annonce de l'Évangile: le verset ne concerne pas ceux qui n'ont pas entendu le message.

Dans la séquence annonce – conversion – foi – baptême – salut – mission du baptisé, la place du baptême n'est donc pas fixe. L'important est peut-être que tous les éléments soient actifs, même si leur ordre est mobile et s'ils se déploient dans le temps. Ce qui médiatise la relation entre baptême, annonce et salut se décline en termes de foi, conversion, grâce, alliance et implique le sujet et l'Église dans une orientation universelle et éternelle. Dans cette médiatisation, l'action divine et l'action humaine sont-elles conjointes? Comment comprendre la relation entre l'action de Dieu, celle du baptisé et celle de l'Église, qui annonce l'Évangile du salut et accueille le baptisé?

3 L'action conjointe de Dieu, de l'Église et du baptisé Regard théologique

3.1 Baptême et foi: deux dons divins, accueillis personnellement et communautairement

Le Credo de Nicée Constantinople affirme à la suite d'Ep 4,4: »Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés« parce qu'il y a »un seul Dieu« et »un seul Seigneur«, et parce que l'Église est une. Sur ce fondement, le document œcuménique de 1982 *Baptême, Eucharistie, Ministères* (BEM) avalise un large consensus entre les Églises concernant la relation entre baptême et foi. »Toutes les Églises reconnaissent la nécessité de la foi pour recevoir le salut impliqué et manifesté dans le baptême. L'engagement personnel est nécessaire pour être un membre responsable dans le Corps du Christ« (BEM, 8). Cette formulation établit une relation entre salut et baptême, en mettant en valeur que la condition du salut n'est pas le baptême mais la foi³. Le baptême implique et manifeste le salut, il suppose également la foi. La foi personnelle pour les baptistes, la foi inchoative du baptisé si c'est un enfant pour les luthériens, la foi de l'Église que les parents catholiques s'engagent à faire connaître à l'enfant pour qu'il devienne »un membre responsable dans le Corps du Christ«.

Depuis la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification par la foi⁴, signée entre luthériens et catholiques en 1999, puis ratifiée par les méthodistes en 2006 et récemment par la Communion mondiale d'Églises réformées (5 juillet 2017), cette question de la relation entre l'action divine et l'action humaine s'est apaisée. Mais pendant des siècles, elle a été le point d'achoppement entre les Églises. La Déclaration engage l'articulation entre liberté et grâce, la coopération de la créature au salut, le rôle de l'Église, et, aux n° 28-30, la question du péché. Quelles sont les implications de cet accord pour notre question?

³ Sur cette question dans ses implications œcuméniques, voir André BIR-MELÉ, *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Lausanne 1986; Henri BLOCHER, *Baptême et dialogue œcuménique*, point de vue baptiste, dans: *Unité des chrétiens* 119 (2000) 11-15; André GOUNELLE, *Le baptême: le débat entre les Églises*, Paris 1996; Dagmar HELLER, *Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la ques-*

tion du baptême, dans: Irénikon 72 (1999) 73-93; Walter KASPER, *Ecclesiological and Ecumenical Implications of Baptism*, dans: *Ecumenical Review* 52 (2000) 526-541; Georghé SAVA-POPU, *Le baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques*, Fribourg 1994.

⁴ FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE et ÉGLISE CATHOLIQUE, *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, 1999.

⁵ Jésus a pour objectif le salut de tous et sa mission est en vue du salut de tous (Jn 3,16; Jn 12,47-48; Rm 11,32; 1Th 5,9; 1Tm 2,4-5; Tt 2,11; voir aussi: 1Jn 3,19b-20).

⁶ Voir les présentations des pratiques particulières dans Thomas F. BEST (dir.), *Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Collegeville 2008.

La foi est le préalable au baptême et au salut («celui qui croira et sera baptisé sera sauvé», Mc 16,16) mais elle est aussi le fruit du baptême quand celui-ci est compris comme le don actif et gracieux de Dieu, comme un véritable sacrement, qui nécessite une appropriation personnelle. La puissance à l'œuvre dans les sacrements est la seule puissance de Dieu, et c'est une personne graciée qui la reçoit. Le salut est-il pour autant conditionné par le baptême?

L'Église catholique affirme la nécessité du baptême pour le salut (*Lumen gentium* 14; *Ad gentes* 7) mais cette nécessité est référée à la volonté de Dieu que tous soient sauvés⁵ (1 Tim 2,4); ceux qui ignorant l'Évangile et l'Église mais cherchent Dieu avec un cœur sincère et souhaitent faire sa volonté telle qu'ils peuvent la discerner par leur conscience, peuvent atteindre le salut (LG 16; cf. AG 7; *Gaudium et spes* 22). Le Prologue de l'Évangile de Jean affirme que tout a été créé par le Logos fait chair en Jésus Christ, qui éclaire tout homme (Jn 1,2.9). Les non-baptisés peuvent être sauvés, non selon ce qu'ils font (leurs œuvres propres) mais selon le Christ, dont l'esprit est à l'œuvre dans toute la création.

Les luthéro-réformés qui pratiquent le baptême des enfants partagent la plupart de ces points, mais ils considèrent que Dieu s'engageant dans le sacrement, qui est une ordonnance, le baptême requis pour le salut donne l'assurance du salut au baptisé qui lui demeure chaque jour fidèle, et jusqu'au bout. »Nous confessons ensemble que le pécheur est justifié au moyen de la foi en l'œuvre salvatrice de Dieu en Christ; ce salut lui est offert par l'Esprit Saint dans le baptême en tant que fondement de toute sa vie chrétienne« (DCDJ n° 25).

Mais »nous confessons ensemble que, dans le baptême, le Saint-Esprit unit la personne humaine au Christ, la justifie et la renouvelle effectivement« (DCDJ n° 28). Le baptême sauve de la mort provoquée par le péché et fait entrer dans l'Église. C'est bien la foi qui sauve, une foi personnelle et ecclésiale, et la foi mène au baptême et à une vie de disciple du Christ.

Pour les baptistes, le baptême de confessants est la règle; baptiser un adulte qui a reçu un baptême sans avoir la foi n'est pas considéré comme un rebaptême mais comme le seul authentique baptême, puisque les conditions minimales (la confession de foi personnelle) n'étaient pas remplies lors de la première cérémonie. Le baptême n'est pas selon eux un sacrement qui confère la grâce mais une confirmation que la grâce est à l'œuvre dans le croyant qui demande le baptême. Mais est-il juste de parler de nullité du baptême comme on parle de nullité du mariage pour sauvegarder l'unicité du baptême? C'est une proposition qui semble gagner en influence dans les milieux évangéliques, et sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie.

Pour les diverses traditions chrétiennes⁶, le baptême ouvrant au salut nécessite donc la foi du baptisé, une foi personnelle et ecclésiale. Mais pour les pédobaptistes, le don divin de la foi peut connaître une longue maturation avant d'être reconnu et accueilli de manière consciente et responsable. L'accent est mis sur l'action patiente de Dieu dans le cœur de ses créatures, qu'il veut sauver. Pour les pédobaptistes, le baptême des enfants est le signe le plus éloquent de la souveraineté de Dieu, de sa grâce et de son amour pour toute créature. Il s'enracine dans la foi de l'Église et il appelle un progrès dans la foi (enseignement et vie de disciple). L'annonce de l'Évangile passe par l'appel à la conversion, dont Dieu est maître tout en laissant libre sa créature.

La foi, le salut et le baptême ont une dimension ecclésiale: l'incorporation salvifique dans le Christ est une incorporation dans l'Église, son Corps. Mais de quelle Église s'agit-il? De l'Église du Christ? De telle Église? Et que signifie cette incorporation? Suscite-elle une concurrence ou une collaboration? Si l'Église valorise effectivement la part de Dieu, la concurrence devrait laisser la place à la collaboration. Si l'Église est com-

prise comme le Corps du Christ, elle ne peut être morcelée: »Le don de la communion appelle à témoigner en commun du Christ dans le monde, partout où une communion, même partielle, de foi et de vie, telle qu'elle existe entre les Églises, rend possible ce témoignage ... La mission sans l'unité n'évoque pas la perspective du Corps du Christ, et l'unité sans la mission manque de vie.«⁷

3.2 La nécessité de l'annonce

Les catholiques reconnaissent le baptême donné par les orthodoxes⁸ et par les protestants luthéro-réformés, baptistes, évangéliques, conféré au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, avec de l'eau et selon la foi de l'Église professée dans les Credo. Ils reconnaissent donc leur mandat missionnaire d'annonce de l'Évangile. Or les compréhensions du salut et des moyens de salut ne sont pas toujours convergentes.

En revanche dans l'Église orthodoxe les pratiques varient selon les époques, les patriarcats et les Églises en cause, allant de la non-reconnaissance du baptême tant que l'unité parfaite dans la foi n'est pas faite à la reconnaissance moyennant la confirmation⁹ pour accéder à la communion eucharistique¹⁰. Mais la mission est moins référée au mandat missionnaire qu'à l'organisation territoriale de l'Église, on y reviendra.

Les Églises de confessants ne reconnaissent pas le baptême administré à des enfants incapables de professer leur foi. Mais elles peuvent reconnaître la discipularité et la mission des personnes que Dieu transforme par sa grâce. Mais alors, tout un champ de mission risque de leur échapper. D'un autre point de vue, cela pourrait libérer de l'énergie pour une mission conjointe envers ceux qui ne connaissent pas l'Évangile.

La question de la concurrence et de la complémentarité dans la mission des baptisés ne se pose donc pas dans les mêmes termes selon les Églises. A défaut de pouvoir faire le tour des positions, je vais évoquer le regard catholique.

Dieu n'est pas prisonnier des sacrements: les non-baptisés peuvent être sauvés même s'ils n'ont pas reçu l'annonce de l'Évangile et à l'inverse tout baptisé n'est pas automatiquement sauvé: la foi et sa fructuosité sont requises. Le baptême catholique n'a donc rien d'un acte »magique«: il implique la vie de foi, une fructuosité dans l'engagement du disciple à la suite du Christ. Mais un christianisme »de nom« rend l'annonce inutile, puisque les baptisés qui n'ont pas la foi se croient sauvés¹¹.

Le magistère catholique récent souligne la spécificité de l'annonce du salut aux Juifs: elle prend la forme d'un témoignage véritable rendu au salut en Jésus-Christ mais elle ne comporte pas l'appel au baptême en raison de l'appel premier mais aussi final adressé à Israël (»tout Israël sera sauvé«, Rm 11,25a) et en raison du poids de l'histoire¹².

Depuis le concile Vatican II, l'articulation entre dialogue et annonce est travaillée de près: admettre le salut des non-chrétiens n'est-ce pas mettre un frein à l'annonce? Si l'on peut être sauvé sans le baptême, pourquoi l'annonce est-elle un impératif pour le chrétien? Le

⁷ Histoire du Groupe Mixte de Travail de l'Église Catholique Romaine et du Conseil Œcuménique des Eglises, Groupe Mixte de Travail, 4^e Rapport, 1975, 44.

⁸ Décret conciliaire Unitatis reintegratio 1964, n°14 et 15, Décret conciliaire sur les Églises orientales catholiques, 1964, n°24-30. Mais l'eucharistie n'est pas un »moyen« pour établir la communion, elle la présuppose (JEAN-PAUL II, Ecclesia de Eucharistia, 2003).

⁹ Qui est réitérable pour les orthodoxes.

¹⁰ »L'initiation chrétienne est un tout dans lequel la chrisation est la perfection du baptême et l'eucharistie l'achèvement des deux.« COMMIS-SION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, Foi, sacrement et unité de l'Église, Bari 1987, n°37. Le n°49 du document liste »les points essentiels de la doctrine du baptême

Forum a programmé de travailler de près ce point. Il me semble que la question pourrait être envisagée non du point de vue de la créature mais du point de vue du Sauveur. La typologie des baptêmes (baptême de Jean, baptême pour les morts en 1 Co 15,29, baptême de désir, baptême du sang, baptême dans l'Esprit Saint) manifeste l'amplitude de l'action salvatrice de Dieu dans le cœur des créatures.

Les dialogues œcuméniques travaillent à ce que ce qui unit les chrétiens rende possible une reconnaissance de la mission de l'autre, du travail de Dieu en lui, voire du baptême qu'il a reçu. La concurrence peut laisser place à la collaboration dans l'annonce. Réciproquement, au nom de la mission d'annonce du salut, commune aux baptisés, les différents baptêmes peuvent être reconnus, même si une communion totale n'est pas réalisée. Où en sommes-nous sur ces points? Quelles sont les collaborations pastorales engagées? Qu'est-ce qu'implique, au plan pastoral, la reconnaissance du baptême donné dans une autre Église?

4 Les collaborations engagées. Regard pastoral

4.1 L'esprit de concurrence dans l'histoire

Assez vite dans l'histoire de l'Église le baptême est devenu la marque du succès de l'évangélisation. Sa compréhension est en lien étroit avec la compréhension du salut.

Dans le monde catholique, la concurrence missionnaire a historiquement été le fait des congrégations présentes sur un même territoire, et la Sacrée Congrégation *Propaganda Fide* fondée par le pape Grégoire XV en 1622 avait tenté de juguler ce fléau en répartissant les congrégations sur les territoires, même avant le *Ius commissionis*. Les baptêmes permettaient aux missionnaires *ad gentes* de chiffrer leur apostolat, afin d'obtenir un plus grand appui de la *Propaganda*, en personnel ou en ressources financières.

Avec les sociétés de mission protestantes la concurrence a été virulente. Il s'agissait souvent d'arriver les premiers sur un territoire pour y implanter l'Église. Là encore, le nombre de baptêmes était un marqueur qui se voulait objectif de la solidité d'une implantation. Cet esprit de rivalité n'a pas forcément laissé de bons souvenirs aux populations ou aux responsables des Églises rivales.

Au XX^e siècle, les Églises protestantes prennent conscience que leurs divergences nuisent grandement à la mission. La Conférence missionnaire intra-protestante d'Edimbourg en 1910 dénonce ce mal en montrant que la concurrence entre les Églises, maintes fois constatée, entraîne le trouble parmi ceux à qui l'Évangile est annoncé¹³.

Les Églises orthodoxes, de leur côté, sont sourcilleuses quand d'autres communautés chrétiennes viennent s'implanter là où elles sont présentes. Elles gardent un ressentiment tenace envers l'uniatisme. La collaboration sacramentelle est rarement à l'ordre du jour, sauf pour des mesures exceptionnelles, quand par exemple un baptisé est géographiquement très éloigné d'une paroisse.¹⁴

sur lesquels les deux Églises sont unanimes » et les n° 50 et 51 les différences (le baptême par infusion, la possibilité pour un diacre catholique d'être ministre du baptême, l'accession à l'eucharistie avant la confirmation pour les enfants catholiques). Michel STAVROU, *L'ecclésiologie du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe*, dans: *Contacts* 1999 (2002) 260-291.

¹¹ Joseph RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971 (Chap. VI »les nouveaux païens et l'Église«).

¹² Marie-Hélène ROBERT, Israël dans la mission chrétienne. *Lectures de Romains 9-11*, Paris 2010.

¹³ Marie-Hélène ROBERT, Aux origines missionnaires du mouvement œcuménique, dans: *Unité des chrétiens* n°157 (janvier 2010) 9-12.

¹⁴ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand 1993.

4.2 Annonce et prosélytisme

Alors qu'entre catholiques et luthéro-réformés la reconnaissance des baptêmes n'est plus un enjeu doctrinal, la question de la concurrence entre les Églises s'aiguise avec la forte croissance des Églises pentecôtistes et évangéliques, croissance qui s'effectue volontiers en puisant dans le vivier des chrétiens » de nom «, baptisés dans les Églises dites historiques. Un document important du COE a fait le point sur cette question en 1997. Il affirme notamment:

»Le témoignage commun est constructif: il enrichit, questionne, fortifie et construit des relations et une communauté chrétiennes solides. Par la parole et l'action, il met en lumière la pertinence de l'Évangile dans le monde contemporain. Le prosélytisme est une perversion du témoignage chrétien authentique, et donc un contre-témoignage. Il ne construit pas, mais détruit. Il est cause de tensions, de scandales et de divisions et constitue par là un facteur de déstabilisation de l'Église du Christ dans le monde. Il est toujours une blessure infligée à la koinonia et ne crée pas la communion, mais incite à l'antagonisme.«¹⁵

L'enjeu principal semble bien être de parvenir à une collaboration dans l'annonce du salut, en respectant le baptême de l'autre et son mandat missionnaire, et, comme y invitait le C^{al} Willebrands, sans se contenter d'une juxtaposition des approches. Voici ce qu'en dit en 2005 le GMT dans son 8^e rapport intitulé »Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun«, aux n^o 83 et 84.

»Évangéliser, c'est faire connaître sa foi et sa conviction à d'autres personnes et les inviter à devenir des disciples, qu'elles se réclament ou non d'autres traditions religieuses. Cette communication doit se faire avec confiance et humilité, et elle doit être l'expression de l'amour que nous professons pour notre monde. Si nous prétendons aimer Dieu et aimer notre prochain mais que nous négligeons de communiquer la bonne nouvelle à notre prochain avec intensité et cohérence, nous nous trompons nous-mêmes sur l'intégrité de notre amour tant pour Dieu que pour notre prochain. Il n'est pas de plus grand cadeau que nous puissions faire à nos sœurs et frères humains que de leur faire connaître, de leur présenter, l'amour, la grâce et la miséricorde de Dieu en Christ. L'évangélisation mène à la repentance, à la foi et au baptême. Lorsqu'on nous dit la vérité face au péché et au mal, nous devons donner une réponse – positive ou négative (cf. Jn 4,28-29; Mc 10,22). Cela provoque une conversion impliquant un changement de nos comportements, de nos priorités et de nos objectifs. Cela aboutit au salut des personnes qui étaient perdues, à la guérison des malades et à la libération des personnes opprimées et de toute la création.«

15 COE, Vers un témoignage commun. Un appel à établir des relations responsables dans la mission et à renoncer au prosélytisme, 19 septembre 1997.

16 »L'Esprit suscite en tous les disciples du Christ le désir et les initiatives qui tendent à l'union pacifique de tous, suivant la manière que le Christ a voulue, en un troupeau unique sous l'unique Pasteur. À cette fin, l'Église notre Mère ne cesse de prier, d'espérer et d'agir, exhortant ses fils à se purifier et à se renouveler pour que, sur le visage de l'Église, le signe du Christ brille avec plus de clarté« (LG 15).

17 CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Devenir chrétien: Perspectives tirées des Écritures et des écrits patristiques. Quelques réflexions actuelles. Rapport de la cinquième phase du Dialogue international entre des Églises et des responsables pentecôtistes classiques et l'Église catholique (1998-2006); CONSULTATION THÉOLOGIQUE NORD-AMÉRICAINE ORTHODOXE CATHOLIQUE, Baptême et économie sacramentelle, dans: Irenikon 72 (1999) 114-130; COE, FOI ET CONSTITUTION, Baptême, Eucharistie, Ministère, Paris 1984; Baptême, eucharistie, ministère 1982-1990: rapport sur le processus »BEM« et les réactions des Églises, Paris 1993; One Baptism.

Towards mutual recognition. A Study text, Genève 2011; Ensemble vers la vie: Mission et évangélisation dans des contextes en évolution, Proposition pour une nouvelle affirmation du COE sur la mission et l'évangélisation, 2012. Et l'Église: vers une vision commune, 2013; GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL œCUMÉNIQUE DES ÉGLISES (COE), Implications ecclésiologiques et œcuméniques du baptême commun, dans: Huitième rapport, 1999-2005, Genève-Rome 2005, 48-78. Dialogue trilatéral entre mennonites, luthériens et catholiques (2012-2017) et dialogue en cours (2017-2022) entre baptistes et catholiques sur la puissance de

Le texte signé en 2011 par le COE, le CPDI et l'alliance évangélique mondiale, «Témoignage chrétien dans un monde multireligieux: recommandations pour un code de conduite», pose également les bases éthiques nécessaires à l'évangélisation.

Évangéliser dans cet esprit constructif peut effectivement se vivre ensemble. Mais quand il s'agit de proposer le baptême au converti, de nouvelles questions surgissent: dans quelle Église demandera-t-il à être baptisé? Selon quels critères? De nouvelles recherches de collaboration sont à mener.

4.3 Les nouvelles collaborations

Les recherches œcuméniques de collaboration dans le témoignage et la pratique ecclésiale s'effectuent sous la conduite de l'Esprit Saint (LG 15¹⁶). Les collaborations actuelles entre baptisés sont perceptibles dans au moins quatre domaines:

4.3.1 Les nombreux dialogues œcuméniques et les textes officiels communs¹⁷

Ils s'appuient sur le mandat du baptême. Les questions portent sur la reconnaissance des baptêmes respectifs, sur le sens de la sacramentalité, sur le baptême comme porte d'entrée aux autres sacrements: l'intercommunion en particulier reste un sujet sensible entre catholiques, orthodoxes et protestants. A Magdeburg (Allemagne) le 29 avril 2007, la plupart des Églises¹⁸ ont signé un accord de reconnaissance réciproque du baptême. Les mennonites n'ont pas signé la déclaration pour trois raisons: le texte parle du baptême comme sacrement; un baptême donné sans la foi n'est pas valide; la confession de foi ne reçoit pas assez de considération. Mais les mennonites des Pays-Bas l'auraient peut-être signé.

Grâce aux dialogues entre les Églises mais aussi au sein d'une même Église, les différences doctrinales entre les communautés sont davantage l'occasion d'un approfondissement que d'un dénigrement.

4.3.2 La dimension spirituelle¹⁹

Mentionnons la prière commune, la solidarité dans les épreuves, la communion dans le baptême du sang²⁰ (les persécuteurs ne font aucune différence entre les chrétiens) et le travail sur la réconciliation des mémoires²¹.

l'Évangile et la mission de l'Église, auxquels je participe comme membre catholique. Voir M.-H. ROBERT, Baptême et dialogue trilatéral entre mennonites, luthériens et catholiques: enjeux ecclésiologiques, dans: Théophilyon, t. XXI, vol.1 (avril 2016) 127-142.

18 »Malgré les différences dans la compréhension de l'Église, il existe entre nous un accord fondamental sur le baptême. C'est pourquoi nous reconnaissons tous les baptêmes pratiqués par immersion ou par aspersion d'eau, selon la mission de Jésus, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et nous nous réjouissons pour toutes les personnes qui sont baptisées. Le baptême ainsi réalisé est unique et ne peut être répété«. La conférence

épiscopale catholique, l'Église orthodoxe éthiopienne, la Communauté de travail des paroisses anglicanes épiscopales, l'Église orthodoxe arménienne apostolique, l'Église des anciens réformés de la Basse-Saxe, l'Unité des Frères évangéliques de la confession d'Augsbourg, la Communauté fraternelle »Herrnhuter«, l'Église méthodiste, l'Église catholique chrétienne, l'Église orthodoxe et l'Église luthérienne indépendante. Deux Églises orientales anciennes et les chrétiens de tradition anabaptiste (baptistes et mennonites) n'ont pas signé.

19 CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Assemblée plénière du CPPUC, 3-8 novembre 2003 sur la spiritualité œcuménique, Rapport de Mgr Kurt KOCH, Service d'Informations n° 115 (2004/I-II) 32-40; Walter KASPER, Manuel d'œcuménisme spirituel, Bruyères-le Châtel 2006.

20 »... la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit Saint, qui, par ses dons et ses grâces, opère en eux aussi son action sanctifiante et dont la force a permis à certains d'entre eux d'aller jusqu'à verser leur sang« (LG 15).

21 JEAN-PAUL II, Ut unum sint, 1995, n° 2, n° 98.

4.3.3 Les ajustements dans les pratiques ecclésiales

Nous passons de la concurrence prosélyte et dénigrante aux rituels d'admission sans »rebaptême«, aux certificats de baptême communs ou aux parrains et marraines venant de deux Églises différentes.

Parmi les ajustements pratiques, on peut aussi mentionner l'évangélisation ensemble (parcours Alpha, soirée de louange et de guérison, évangélisation de rue, communautés nouvelles avec une forte dimension missionnaire et œcuménique comme Taizé, le Chemin Neuf, Bose ...), les aumôneries partagées.

Citons encore le Forum chrétien mondial, les engagements éthiques communs, les prises de parole publiques, mais qui ne sont pas sans créer parfois des tensions à l'intérieur d'une même tradition ecclésiale.

Ces diverses propositions mettent en valeur l'importance de chercher ensemble des réponses au morcellement des Églises, qui occasionne un contre-témoignage dans de nombreux secteurs.

4.3.4 Les dialogues informels sur le »rebaptême«

Les nouvelles collaborations se cherchent également dans les dialogues informels entre les membres des Églises, favorisés par les diverses propositions mentionnées *supra*. Par exemple, une proposition m'est parvenue de la part d'un pasteur baptiste français: l'Église catholique reconnaît la nullité d'un mariage quand les conditions essentielles du mariage en question n'ont pas été honorées. Ne peut-elle pas admettre que les évangéliques puissent déclarer nul un baptême dont les conditions essentielles n'ont pas été respectées, en l'occurrence la profession de foi personnelle et publique du baptisé? Essayons de voir si cette transposition peut être faite, puisqu'il est tout à fait remarquable que nous puissions nous questionner de la sorte.

Les baptistes ne reconnaissent pas la sacramentalité des mariages, *a fortiori* la possibilité d'une déclaration de nullité de cette sacramentalité. De même un luthérien sera peu sensible à l'argument, puisque pour lui le mariage n'est pas un sacrement mais une œuvre humaine, que Dieu peut bénir. Il s'agit donc pour les baptistes de proposer une piste aux catholiques à l'intérieur de leur propre cadre, pour l'appliquer à un autre cadre, où la notion de sacrement se comprend différemment.

Or, dans le mariage catholique, ce sont les époux qui se donnent le sacrement de la présence du Christ l'un à l'autre, qui en sont les ministres. En se donnant librement et en conscience le sacrement, les époux catholiques croient à la suite de Paul qu'ils sont image de l'alliance indissoluble de Dieu avec son Église, unique épouse, ce qui ne peut être qu'un don de Dieu. Dans le cas de la demande de nullité de mariage, les personnes restent dans un même cadre référentiel (celui du mariage chrétien); si certaines conditions requises pour que le sacrement soit valide n'avaient pas été prises en compte au moment du mariage, cela en effet peut mener à une déclaration de nullité: le sacrement comme tel n'a en fait pas eu lieu. Mais le sacrement du mariage n'est pas remis en cause en soi, il est remis en cause dans ce cas précis où les conditions requises n'étaient pas présentes. Le divorce serait une atteinte grave au sacrement, qui lui a bien eu lieu. Le divorce religieux n'a pas de réalité théologique, en fait, et c'est d'ailleurs pourquoi dans ce cadre sacramentel un remariage, même non religieux, est considéré comme un adultère.

Mais le sacrement du baptême n'est pas donné par l'autorité du ministre ou du croyant, c'est le Christ lui-même qui baptise. Pour un catholique, personne sur terre ne peut *annuler*

une action du Christ, sa promesse tient ferme. Autrement dit, dans le cadre référentiel catholique, rebaptiser relèverait d'un divorce, non d'une annulation. Le »second baptême« n'a donc pas plus de réalité théologique qu'un divorce religieux. Le premier baptême seul est valide et sacramentel. Le baptême, comme la confirmation et l'ordination, est pour les catholiques un sacrement non réitérable, qui marque la personne d'un «caractère», d'un sceau ineffaçable. »Rebaptiser« un baptisé qui a cheminé dans la foi met donc le candidat au »rebaptême« en situation de reniement de son baptême (qui est une apostasie de l'action du Christ).

Dans la proposition du pasteur, nous sommes dans *deux cadres référentiels*. Le baptême baptiste ne reconnaît pas le baptême catholique d'enfant parce que les conditions qu'il estime nécessaires (profession de foi personnelle et publique) ne sont pas remplies. Il l'estime donc nul, au sens où il en refuse la sacramentalité, et demande à la partie catholique d'accepter qu'il puisse l'estimer nul et donc de donner valablement le baptême selon son propre cadre de référence.

Or un catholique ne peut pas dénier au pédobaptême sa sacramentalité intrinsèque; il n'y a donc pas de «nullité» du baptême, puisque dans son cadre les éléments essentiels du baptême étaient bien respectés: l'enfant est baptisé par un ministre lieutenant du Christ lui-même, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, avec de l'eau, dans la foi de l'Église, foi qui est appelée à devenir une profession de foi personnelle et responsable pour que le baptême porte du fruit; les parents s'engagent en effet à annoncer la foi à l'enfant, ou à le mettre dans une situation où il aura connaissance de la foi (école catholique, catéchisme, mouvement d'Église ...). L'enfant fera ou non sa profession de foi et persévéra ou non (la foi est un don libre de Dieu, elle n'est pas donnée automatiquement avec le baptême, mais la grâce de Dieu est agissante).

Si l'enfant en grandissant ne reçoit pas l'annonce, il ne peut être tenu responsable de l'infructuosité de son baptême. Mais son baptême reste sacramentel et valide, ineffaçable et non réitérable. Simplement, il ne porte pas (encore) de fruits.

S'il reçoit l'annonce de l'évangile, y répond par le don de la foi, et persévère, alors le sceau de son baptême l'engage au plus haut point, même si cette annonce a été faite par une autre Église ou s'il rencontre ensuite une Église qui l'attire davantage. Une carte commune de baptême, une profession de foi publique ou une cérémonie d'admission dans l'Église sans rebaptême permettraient de répondre à ce jeune adulte ayant reçu enfant le baptême dans l'Église catholique et qui seulement alors prend conscience de sa foi en Christ. Au lieu d'incriminer son Église d'origine il est plutôt invité à comprendre que Dieu ne l'a jamais délaissé et qu'il exerce une puissance active dans sa vie, une puissance telle qu'il en vient à découvrir et à accueillir le don de la foi que Dieu lui a fait dès son baptême, qui demeure valide. Car si la foi est bien accueillie librement par un sujet à qui l'annonce a été faite, à un moment où à un autre de sa vie, elle demeure un don gratuit de Dieu. Si le candidat baptisé enfant n'a jamais professé sa foi (parce qu'il n'a été ni catéchisé, ni intégré dans une communauté, ni éduqué à la prière, ni mis en contact avec des chrétiens) et qu'il découvre la foi dans une autre Église, on ne peut pas soutenir qu'il découvre une «autre» foi. Il s'agit bien de la foi au Christ, de la foi de l'Église, de sa propre foi, don de Dieu, foi qui s'est enfin éveillée, certes au contact d'un chrétien, d'une communauté chrétienne autre que celle dans laquelle il a été baptisé. Pourquoi alors le »rebaptiser«? La profession de foi après une catéchèse dans cette Église qui l'accueille actualise ce que son baptême contenait (la promesse) et la communauté lui donne de la célébrer par une profession de foi publique.

L'Église est une: le Christ n'a pas 40 000 corps ... mais un corps et plusieurs membres. Le croyant reçu dans une autre Église sans rebaptême ne sera plus pleinement en communion

avec l'Église catholique mais il ne sera pas exclu de l'unique Église du Christ, alors que ce serait le cas s'il reniait son baptême, qui a été effectué dans la mort et la résurrection du Christ. C'est une question grave et certains catholiques sont peut-être tentés de la minimiser. Par exemple:

»L'Église catholique ne reconnaîtra que le premier baptême, que ce soit en son sein ou ailleurs. Il est important de savoir que, à ses yeux, le second baptême devient un geste formel par lequel la personne se met en dehors de l'Église catholique. Il oblige à une démarche de réconciliation si la personne souhaite y retourner. Peut-être pourrait-on atténuer le scandale ressenti à l'occasion de ce nouveau baptême.«²²

Dans cette proposition, il ne s'agit pas d'atténuer le scandale que constitue le nouveau baptême, à l'aide d'ajustements pastoraux comme ceux mentionnés *supra*, mais il s'agit d'atténuer le scandale *ressenti*! Les auteurs invitent alors les fidèles à la compréhension, à la générosité et à l'humilité, en considérant les passages d'une Église à une autre comme des «évolutions individuelles», que «nous devrions sans doute voir dans l'optique de la souveraineté de Dieu, de la liberté de l'homme et du désir qu'a chacun de servir le Seigneur au mieux. Un raisonnement purement logique pourrait simplement amener à juger que celui qui quitte notre Église s'est forcément trompé et vit maintenant dans l'erreur. Mais, dans une approche plus généreuse, et aussi plus humble, nous pourrions reconnaître qu'il n'a pas pour autant abandonné le Seigneur, même si nous aurions préféré qu'il continue son chemin de foi avec notre Église.»

La question s'est donc déplacée: celle des conditions mises pour l'entrée dans une autre Église, le »rebaptême«, est devenue celle du passage d'une Église à une autre qu'il s'agit d'accueillir dans un bon esprit.

5 Conclusion

Dans le Nouveau Testament le baptême est tantôt le signe du salut, tantôt sa condition. Il est tantôt l'objet de l'annonce, tantôt le fruit de l'annonce. De ce fait, les compréhensions du rôle du baptême dans le salut et l'annonce divergent selon les Églises, de sorte que la compréhension du salut et les modalités de l'annonce missionnaire diffèrent à leur tour, non seulement entre les communautés ecclésiales mais aussi à l'intérieur d'une même Église où un même baptême est célébré. Entre les Églises, les divergences sont, au pire, significatives par une non-reconnaissance du baptême qui a été conféré dans une autre communauté ecclésiale, ce qui mène à un «re-baptême». Cette question sensible est régulièrement abordée dans les dialogues œcuméniques menés depuis le Concile Vatican II, mais la question du rebaptême mérite d'être travaillée pour elle-même. Ces dialogues ont déjà permis d'approfondir les perspectives au point de saisir l'importance d'évangéliser ensemble pour annoncer le salut.

C'est pourquoi il est important de clarifier les divergences dans la compréhension du rôle du baptême pour le salut. Le salut est premier (Jésus nous l'obtient par la Croix) et il est aussi le terme du processus. Mais le baptême pour les uns donne le salut moyennant la foi, même en germe, alors qu'il est pour les autres un signe que le salut advient effectivement pour le baptisé qui professe publiquement sa foi. L'annonce de l'Évangile et du salut est cependant

²² GROUPE NATIONAL DE CONVERSIONS CATHOLIQUES-ÉVANGÉLIQUES, *Évangéliser aujourd'hui. Des catholiques et des évangéliques s'interpellent*, Salvador 2017, 124-125.

au cœur de la mission de tous les baptisés, quelle que soit leur appartenance ecclésiale. Le baptême donne en effet mandat aux baptisés de proclamer la force de l'Évangile pour le salut du monde. A ce titre, le rapprochement dans la connaissance et dans la collaboration missionnaire entre les Églises est un enjeu capital pour la mission de salut de Dieu.

Le regard porté sur le baptême de l'autre est à la fois le signe et le moyen d'une progression en la matière, et il serait dommage de clore à peu de frais la question des rebaptêmes. La collaboration dans la mission est un moyen important pour renforcer l'œcuménisme, à condition que ne soient pas masquées les différences séparatrices des diverses Églises et que les évangélistes soient formés à la pratique de la mission commune. Nos séparations sont toujours sources de souffrances même si nous pouvons éprouver de la joie à évangéliser ensemble. Mais jusqu'où? Dans quel esprit? S'il est clair que l'évangélisation dans un esprit de concurrence, de polémique et de division, de contrainte et de manipulation, est un contre-témoignage, il est clair aussi que l'évangélisation en commun requiert des qualités de respect et une bonne connaissance de son Église comme de ses partenaires, ainsi que du regard qu'ils portent sur leurs propres partenaires. ♦

Resonanz in der Mission der Frühen Neuzeit

Am Beispiel von Orden*

von Michael Sievernich SJ

Zusammenfassung

Auf dem Hintergrund der Bewegungen der Frühen Neuzeit (Humanismus, Reformation, Ordensreformen) analysiert der Beitrag mit Hilfe der von Hartmut Rosa entwickelten Kategorie der »Resonanz« exemplarisch die Weltbeziehungen, welche die drei Orden der Franziskaner, der Dominikaner und der Jesuiten im frühneuzeitlichen Amerika aufgenommen haben, als sie missionarisch tätig wurden. »Resonanz« erweist sich dabei als hilfreiches Instrument der Missionswissenschaft.

Schlüsselbegriffe

- Resonanz
- Weltbeziehungen
- Orden
- Frühe Neuzeit
- Mission
- Lateinamerika

Abstract

Against the backdrop of the movements of the early modern era (humanism, the Reformation, reform of religious orders) and utilizing the category of »resonance« which Hartmut Rosa developed, the article analyses the global relations which the three orders of Franciscans, Dominicans and Jesuits established in America during the early modern age as they became active in missionary work. Here »resonance« proves to be a useful instrument of missiology.

Keywords

- resonance
- global relations
- religious orders
- early modern era
- mission
- Latin America

Sumario

Bajo el trasfondo de los movimientos espirituales de la Primera Edad Moderna (humanismo, reformación, reforma de las órdenes religiosas), el artículo analiza con la ayuda de la categoría de la »resonancia« de Hartmut Rosa y en base a algunos ejemplos las relaciones con el mundo, que las tres órdenes de los franciscanos, dominicos y jesuitas han desarrollado en América durante esa época al trabajar por la misión. El artículo muestra así que la categoría de la »resonancia« es un buen instrumento para la misiología.

Palabras clave

- resonancia
- relaciones con el mundo
- órdenes religiosas
- Primera Edad Moderna
- misión
- América Latina

An diesem Abend danke ich mit einem kleinen Vortrag für eine große Ehre, die mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Universität Fribourg auf mich zukommt. Im Vorgriff geht mein tief empfundener Dank an diese Alma Mater Friburgensis und ihre Theologischen Fakultät, mit denen ich seit geraumer Zeit in wissenschaftlichem Austausch stehe! So fügt es sich, dass ich vor 25 Jahren zu meinem ersten Vortrag an dieser Universität eingeladen wurde, und zwar im Jahr 1992, in dem der *Quinto Centenario*, die 500 Jahre gemeinsamen Jahre Europa und Lateinamerika, begangen wurde. Daher wählte ich damals ein lateinamerikanisches Thema, nämlich verschiedene geschichtstheologische Interpretationen der »Entdeckung« der Neuen Welt durch Akteure des 16. Jahrhunderts.¹

Bei dem heutigen Vortrag blicke ich auf die Performance der Missionare aus verschiedenen Ordensgemeinschaften im frühneuzeitlichen Amerika. Dabei bediene ich mich der spätmodernen Kategorie der »Resonanz«, um die Weltbeziehung der damaligen Ordensakteure zu verstehen und auf den Begriff zu bringen. In kirchengeschichtlicher Perspektive sind die missionsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Themen der Frühen Neuzeit an der Universität Fribourg durch das Wirken von Kollegen Mariano Delgado prominent vertreten, der überdies in der Welt der Theologen und Neuzeithistoriker bestens vernetzt ist. Daher mag es sein, dass ich Eulen nach Fribourg trage, aber die sind bekanntlich mit leisem Flügelschlag und scharfsichtigem Blick in die Weite unterwegs.

1 Bewegung in der Frühen und Späten Neuzeit

In der Frühen Neuzeit gerieten Zeit und Raum in Welt und Kirche in Bewegung. Man denke zu Beginn der Neuzeit an das anthropozentrische Weltbild des Humanisten Giovanni Pico della Mirandola in seiner *Oratio de dignitate hominis* (1486), aber auch an die heliozentrische Himmelsmechanik, die der Astronom Nikolaus Kopernikus in seiner Schrift *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) entwickelte. Man erinnere sich an die spirituellen Bewegungen der Zeit, von der »modernen Frömmigkeit« (*Devotio moderna*), bis zur frühneuzeitlichen Mystik einer Teresa von Ávila und eines Juan de la Cruz mit ihren Ordensreformen. Nicht zu vergessen sind die wissenschaftliche Bewegung und die Reformbemühungen des Humanismus. Es seien nur der spanische Kardinal Jiménez de Cisneros († 1517) und seine polyglotte Bibelübersetzung genannt, sowie Erasmus von Rotterdam († 1536), dessen kritische Ausgabe des Neuen Testaments die philologischen Grundlagen für Luthers Übersetzung bildete. Nicht zu vergessen sind seine 4000 sprichwörtlichen Redensarten (*Adagia*), zum Beispiel: »Doppelt gibt, wer schnell gibt« – *bis dat, qui cito dat*. Auch an die die reformatorischen Bewegungen ist zu erinnern, an die Deutschen Martin Luther und Melanchthon, sowie an den französischstämmigen Jean Calvin oder den Zürcher Huldrych Zwingli. Last but not least bleibt die katholische Reformbewegung zu erwähnen mit neuen Ordensgründungen wie die Gesellschaft Jesu oder die Theatiner oder die Ordensreformen in Spanien. Schließlich ist darauf zu verweisen, dass die aus den neuen oder reformierten Orden hervorgehenden humanistisch ausgebildeten Missionare eine eigene mächtige Bewegung darstellen, die Amerika geistlich, ethisch und kulturell formte.

* Vortrag am 15.11.2017 anlässlich der Verleihung eines Doctor honoris causa durch die Theologische Fakultät der Universität Freiburg Schweiz. Der Vortragsstil wird beibehalten.

1 Michael SIEVERNICH, Providenz und Befreiung. Zur Theologie der Geschichte Amerikas und Europas, in: Zur Wieder-Entdeckung der gemeinsamen Geschichte. 500 Jahre Lateinamerika und Europa,

hg. v. Urs ALTERMATT / Adrian HOLDEREGGER / Pedro RAMÍREZ, Freiburg (Schweiz) 1992, 143-164.

Die Entdecker der Neuen Welt wurden zunächst von einigen wenigen Ordensleuten begleitet, so durch den katalanischen Hieronymiten Ramón Pané, der schon auf der zweiten Kolumbusfahrt Sprache, Kultur und Religion der auf La Española (Haiti) lebenden Tainos (Aruak) erforschte und einen Bericht erstellte. Dieser lässt eine deutliche Resonanz auf die Neue Welt erkennen, die nicht nur am Eigenen interessiert ist, sondern auch das Andere ästhimiert und so die beiden Welten aufeinander bezieht. Im 16. Jahrhundert schnellte die Zahl der Missionare verschiedener Orden in die Höhe, wobei ihre Auswahl, die Logistik und die Finanzierung dem spanischen König im Rahmen des Patronats oblag und der Papst die Orden mit weitreichenden Privilegien für die Evangelisierung versah. Insgesamt gingen vom 16. bis 18. Jahrhundert über 15.000 Ordensleute als Missionare nach Amerika, die Hälfte davon Franziskaner (7725), so dass Quellen enthusiastisch berichten: »Es regnete Franziskaner.« Dann folgen die Dominikaner (1833), um später von den Jesuiten quantitativ überholt zu werden (3198). Zu diesen Ordensmissionaren kamen weitere wie die Merzedarier, Augustiner, Kapuziner und andere, allerdings nur wenige Frauenorden, deren Zahl erst im 19. und 20. Jahrhundert anwachsen sollte.²

Wir beschränken uns im Folgenden auf die drei wichtigsten Orden in der Neuen Welt, die Franziskaner (*Ordo fratrum minorum*), die Dominikaner (*Ordo fratrum praedicatorum*) und die Jesuiten (*Societas Jesu*). Wenn man ihre unterschiedlichen Ansätze und Stile miteinander vergleicht, treten auch ihre spezifischen Weltverhältnisse und ihre unterschiedlichen Resonanzbeziehungen zu Tage. Doch bevor wir uns der jeweiligen Performance dieser Orden in der Frühen Neuzeit vergleichend zuwenden, ist zunächst zu klären, was es mit der »Resonanz« auf sich hat.

Wir beziehen uns auf den Soziologen und Sozialphilosophen Hartmut Rosa (*1965), der mit zwei Büchern Furore machte: Im ersten über »Beschleunigung und Entfremdung« zur Frage misslingender Weltbeziehungen in der späten Moderne, und im zweiten Buch über gelingende Weltbeziehungen und das im aristotelischen Sinn »gute Leben«. Das zweite Buch, gleichsam ein Antidotum zum ersten, erschien unter dem Titel: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. »Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.«³ Auf diese Kurzformel bringt er seine These, wonach die Temposteigerung der Spätmoderne das gute Leben empfindlich stört, Resonanz aber das sittlich gute Leben fördert.

Entfremdung und Resonanz stehen demnach im Kontrast zueinander. Während eine Entfremdungsbeziehung Subjekt und Welt unverbunden lässt, so dass diese Beziehungslosigkeit als fremd, stumm oder bedrohlich empfunden wird – Rosa spricht vom »Weltverstommen der Literatur und Philosophie« in der Moderne –, so ist die Resonanzbeziehung von Subjekt und Welt das Andere der Entfremdung und steht in einem Antwortverhältnis, so dass eine Anverwandlung der Welt gelingen kann. Was aber ist näher hin unter der Resonanz zu verstehen, die Rosa im Bild schwingender Körper wie bei Stimmgabeln veranschaulicht?

2 Zu den Zahlenverhältnissen vgl. Johannes MEIER, Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. Michael SIEVER-NICH SJ / Arnulf CAMPS OFM / Andreas MÜLLER OFM / Walter SENNER OP, Mainz 1992, 13–33.

3 Hartmut ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 13.

4 Hartmut ROSA, Glückendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, hg. v. Tobias KLÄDEN / Michael SCHÜSSLER, Freiburg/Basel/Wien 2017, 18–51, 41.

5 ROSA, *Resonanz* (Anm. 3), 753.

6 Zur Rolle der Mission für die Prozesse von Individualisierung und Globalisierung vgl. Mariano DELGADO, Individualisierung in der katholischen Mission der Frühen Neuzeit, in: Individualisierung durch christliche Mission?, hg. v. Martin FUCHS / Antje LINKENBACH / Wolfgang REINHARD, Wiesbaden 2015, 86–102.

In allen Kulturen finden sich nach Rosa drei grundlegende Resonanzbeziehungen:

- ♦ Horizontale Resonanzachsen, wenn zwei oder mehrere »Stimmen« sich auf einander einlassen; hier geht es um die Bereiche Familie, Freundschaft und Politik;
- ♦ Vertikale Resonanzachsen, wenn man mit einem »Umgreifenden« (Jaspers) in Verbindung kommt; hier geht es um die Sphären der Religion, der Natur, der Kunst und um den Mantel der Geschichte;
- ♦ Diagonale Resonanzachsen mit Objektbeziehungen zur materiellen Dingwelt und damit zu den Räumen der Arbeit, der Schule mit ihrem Verhältnis von Lehrer, Schüler und Stoff, oder zu Artefakten des Alltags.

Solche Beziehungen aber zeichnen sich durch Elemente des Unverfügbaren aus, weil sie nicht erzwingbar oder herstellbar sind. Kurzum: »Resonanz bezeichnet einen Modus der Weltbeziehung, in dem sich Subjekt und Welt gegenseitig ›erreichen‹, so dass eine Antwortbeziehung entsteht, die transformative Effekte zeitigt, weil sie das Weltverhältnis gleichsam *verflüssigt*. In Resonanzerfahrungen werden Subjekte von einem *Anderen*, das sie etwas angeht und gleichsam *zu ihnen spricht*, berührt (affiziert), während sie zugleich darauf (emotional und leiblich) antworten und sich dabei *selbstwirksam* erfahren.«⁴

Rosas Theorie spielt in der Spätmoderne und hat mit Subjekten dieser Epoche zu tun; daher befasst er sich mit ebensolchen Autoren, von der »Kritischen Theorie« bis zu Charles Taylors *Secular age*. Was aber hat diese spätmoderne These in der Frühen Neuzeit zu suchen, bei Missionaren verschiedener Orden, die in den Kulturen Südamerikas tätig waren? Hartmut Rosa versteift sich nicht auf die späte Moderne, vielmehr verlangt gerade seine Theorie auch nach interkultureller Resonanz. Da sich im Zuge der Globalisierung die modernen Resonanzverhältnisse weltweit verbreiten, verlange die Resonanztheorie »nach historischen und vergleichenden Untersuchungen unterschiedlicher kultureller Traditionen und gesellschaftlicher Arrangements. Erst mit dem Dialog mit anderen, außereuropäischen Traditionen lässt sich ein Sinn für die Vielfalt, Varianz und Kontingenz möglicher Resonanzachsen gewinnen; nur dadurch lassen sich aber auch die blinden – oder besser: taubstummen – Flecken westlicher Verdinglichungsverhältnisse erkennen.«⁵

An dieses Desiderat knüpfen wir an, um mit den Kategorien der Resonanztheorie die missionarischen Methoden der Frühen Neuzeit zu analysieren. Diese sind natürlich historisch zu bearbeitende Stoffe, doch dürfte der Blick auf die resonanten Weltbeziehungen in der Frühen Neuzeit manche Erkenntnis auch für die späte Moderne bereithalten. Doch vor dem Versuch einer resonanztheoretischen Interpretation steht ein vergleichender Blick auf drei der großen Orden und ihre Performance in der Frühen Neuzeit.

2 Ordensstile in der Alten und Neuen Welt

Die beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner entstanden fast zeitgleich im 13. Jahrhundert und antworteten auf die intellektuellen Herausforderungen der mittelalterlichen Aufklärung und die sozialen Herausforderungen der neuen Geldwirtschaft und der beginnenden Urbanisierung Europas. An der Epochenschwelle zu Neuzeit war die Christianisierung aller europäischen Länder abgeschlossen, so dass sich nun europäische Länder, aller voran die iberischen Mächte, weltweit daran machten, in außereuropäischen Räumen und Reichen, sowohl in den altamerikanischen Reichen und anderen Regionen als auch in asiatischen Reichen und Regionen, missionarisch tätig zu werden.⁶

Die Dominikaner wollten von ihrer Tradition her auf der Grundlage eines gediegenen Studiums die Auslegung des Wortes Gottes betreiben, und zwar im Rahmen der Seelsorge

an den Gläubigen (*inter fideles*), aber auch in einem missionarischen Rahmen unter den Ungläubigen (*inter infideles*). Um des Heils der Seelen willen (*salus animarum*) wollten sie das Kontemplierte weitergeben (*contemplata aliis tradere*).

Die Franziskaner, eine laikale Armutsbewegung in Verbundenheit mit dem »Herrn Papst«, hatten die Aufgabe der Mission schon ausdrücklich in ihre Ordensregel aufgenommen; danach brauchen die ausgesandten Brüder die Erlaubnis der Oberen, müssen tauglich sein und können auf zwei Weisen vorgehen: Bei der ersten Weise geht es darum, keinen Streit zu beginnen und das Christsein zu bekennen; bei der zweiten geht es darum, ausdrücklich und ausführlich das Wort Gottes zu verkünden.⁷ Schon Franz von Assisi schlug sich beim Kreuzzug im Nildelta (Damiette) von 1219 durch die feindlichen Linien zum Sultan durch, um ihn auf friedliche Weise zu überzeugen.

Beide Bettelorden weiteten seit dem 13. Jahrhundert ihre missionarischen Aktivitäten weit über die Grenzen Europas hinaus aus und brachen in nordafrikanische, vorderorientalische und zentralasiatische Räume auf. In der lateinischen Kirche waren sie die ersten, die im Osten in diplomatischen oder missionarischen Missionen unterwegs waren, da die Mongolenkhane sie in ihren Herrschaftsräumen tolerant gewähren ließen. Dazu gehörte zu dieser Zeit auch das eroberte China und dessen Hauptstadt. So konnte der italienische Minderbruder Giovanni da Montecorvino nach China gelangen und 1307 zum ersten Erzbischof von Khanbaliq ernannt werden, wie Peking zur mongolischen Zeit hieß.

Beide Bettelorden bildeten in Asien unterschiedliche Missionsstile heraus. Ein Dominikaner wie der Italiener Riccoldo da Monte di Croce disputierte um 1300 in Mossul und Bagdad und schrieb eine Widerlegung des Koran (*Confutatio Alcorani*). Argumentative Auseinandersetzung mit den Wahrheitsansprüchen einer anderen Religion, das war auch das Ziel, das Thomas von Aquin in der systematischen *Summa contra gentiles* (1260) verfolgte. Demgegenüber betonte der franziskanische Missionsstil in Asien mehr die humane und dialogische Ebene, wie bei einem Wilhelm von Rubruck († 1270), der in Karakorum, der Hauptstadt der Mongolen, mit Muslimen und sogenannten Nestorianern (Kirche de Ostens) Religionsgespräche vor dem Großkhan führte. So waren die Mendikanten aus ihrer Geschichte und durch den Humanismus der Zeitenwende bestens für die neue Herausforderung in der Neuen Welt gerüstet.

Anders lagen die Dinge bei der Gesellschaft Jesu, die erst im 16. Jahrhundert von Ignatius von Loyola und seinen Gefährten wie Franz Xaver gegründet worden war und daher auch erst Jahrzehnte später nach den Bettelorden von der spanischen Krone als Missionare zugelassen wurden. Dieser neuartige Orden hatte in seiner Gründungsbulle *Regiminis militantis ecclesiae* vom 27. September 1540 programmatisch auch die Missionsthematik aufgenommen, so »die Verteidigung (defensio) und Verbreitung (dilatación) des Glaubens« im allgemeinen, und die Sendung zu den »Türken oder anderen Ungläubigen« sowie zu Häretikern, Schismatikern und Gläubigen, wobei Amerika und Asien gleichermaßen in den Blick kamen.⁸

Diese drei sowie andere Ordensgemeinschaften sahen sich vor der Aufgabe der Christianisierung der Neuen Welt Amerika, die sich unter dem Patronat der iberischen Mächte vollzog. So eroberte der spanische König Karl (Karl V.) die altamerikanische Reiche in Mexiko und Peru im Galopp, und zwar unter Ausnutzung strategischer Vorteile wie Pferde, Waffentechnik (Geschütze), Rad und Schriftsprache, über die der neue Kontinent noch nicht verfügte. Bei dieser *Conquista* im Rahmen der europäischen Expansion ging es um eine beschleunigte Vergrößerung des kolonialen Herrschaftsraums. Darin blieben

⁷ Vgl. Das Testament eines Armen. Die Schriften des Franz von Assisi, hg. v. Leonard LEHMANN, Werl 1999, 94 (*Regula nonbullata*, Kap. 16).

⁸ Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer (Werkausgabe Bd. 2), Würzburg 1998, 309.

⁹ Peter SLOTERDIJK, Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt 2005, 212f.

die missionarischen Aktivitäten verwoben, die jedoch auch eigenständige und kritische Züge aufwiesen. Die Mission bezeichnete man vielfach sehr martialisch als »Geistliche Eroberung« (*Conquista espiritual*), die zwar nur mit geistlichen Mitteln kämpft, doch die franziskanische millenaristische Beschleunigung des Missionswerks schloss die Nötigung nicht aus, da ja die »elfte Stunde« (Mt 20,6) angebrochen sei und das Weltenende bevorstehe. Doch angesichts der Vielfalt der Sprachen und des wechselseitigen Nichtverstehens bedurfte es gewiss der Entschleunigung, um Sprachen zu lernen und eine resonante Weltbeziehung zu erreichen. Eine glaubhafte Episode erzählt der franziskanische Chronist Toribio de Benavente, gen. Motolinía: Die Spanier hätten beim Eindringen ins südliche Mexiko die Einheimischen gefragt, wie denn das Land heiße, und als Antwort erhalten: »Yu ka t'ann«, was so viel heißt: »Wir verstehen euch nicht«. Seitdem heißt die Halbinsel am Golf von Mexiko bis heute verballhornt Yucatán.

Den humanistisch gebildeten Missionaren war schnell klar, dass sie im Urwald der indigenen Idiome zunächst Sprachen erlernen mussten, um resonante Weltbeziehungen aufnehmen zu können. Sprache ist unabdingbar für die Welterschließung. Avant la lettre hatten sie die Einsicht, dass die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt bedeuten (Wittgenstein).

Daher gehörte zu den ersten Aufgaben, denen sich die Ordensleute widmeten, die Befassung mit den indigenen Sprachen und ihre Verschriftung, begleitet von der Erstellung von linguistischen Hilfsmitteln wie Grammatiken (*arte*) und Wörterbüchern (*vocabulario*), an denen die hier behandelten drei Orden besonders intensiv beteiligt waren. Dasselbe gilt für die Abfassung von katechetischen Werken (*doctrina* oder *catecismo*). Begannen die Franziskaner mit piktographischen Katechismen, konnten dank der frühen Einführung des Buchdrucks durch den ersten Bischof von Mexiko, den Franziskaner Juan de Zumárraga (1544), die ersten Grammatiken, Wörterbücher und Katechismen gedruckt werden, bisweilen sogar zwei- oder dreisprachig. Überdies entstand liturgische und pastorale Literatur wie Lektionare und Beichthandbücher (*confesionarios*). Das wechselseitige Erlernen der amerikanischen und europäischen Sprachen sowie die doppelsprachigen Werke der Wörterbücher und der Katechismen ließen die verschiedenen »Stimmen« allmählich in Kontakt treten und durch Übersetzung das Eigene und das Fremde verbinden und resonante Austauschbeziehungen aufnehmen.

In seiner Theorie der Globalisierung kommt der Weltphilosoph Peter Sloterdijk hinsichtlich der Sprachbemühungen der frühneuzeitlichen Missionare zu dem bemerkenswerten Schluss: »Wahrscheinlich stellt die Arbeit der christlichen Übersetzer in den letzten fünfhundert Jahren, um ihren Glauben in anderen Sprachen zu bekunden, zumindest in quantitativer Hinsicht, vielleicht auch in qualitativer, die außerordentlichste Kulturleistung der Menschheitsgeschichte dar – zumindest ist die Selbstübersetzung des neuzeitlichen Christentums in die Unzahl der Einzelkulturen bisher das mächtigste Zeugnis für die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer operativ konkreten transkulturellen Ökumene.«⁹

3 Resonante Weltbeziehungen der Franziskaner

Schauen wir nun exemplarisch zunächst auf resonante Weltbeziehungen, welche die franziskanischen Missionare in der Frühen Neuzeit in der Neuen Welt Amerika aufnahmen, ausgerüstet mit humanistischer Bildung und mit dem geschichtstheologischen Bewusstsein, eine neue Urkirche zu begründen.

Von der horizontalen Resonanzachse ist die Rede, wenn sich in den Bereichen Familie, Freundschaft und Politik mehrere »Stimmen« aufeinander einlassen. Hierfür steht exem-

plarisch das Wirken des franziskanischen Missionars und Kanonisten Jean Focher († 1572), der besonders den humanen Umgang mit der indigenen Bevölkerung pflegte. Er forderte, dass Worte und Taten zusammenklingen und dass Güte, Zuneigung, Sanftmut (*dulcetudo*) und Menschlichkeit (*humanitas*) die Sache Christi attraktiv machen. Auch empfiehlt er auf der humanen Ebene das Zusammenleben der Konvivenz, besonders auf drei Weisen menschlicher Kommunikation: durch den täglichen Umgang miteinander (*cotidiana tractatio*), das gemeinsame Gespräch (*mutua collocutio*) und das gemeinsame Mahl (*convivium*). Damit sieht er drei basale humane Umgangsformen als resonante Medien unmittelbarer Begegnung.¹⁰

Auf die Resonanz der anderen Stimmen kam es auch an, als die frühen Franziskaner in Mexiko als »doce frailes«, wie eine Gruppe von neuen »zwölf Aposteln« unter Führung von Martín de Valencia und symbolischer Leitung des hl. Franziskus von Assisi 1524 symbolisch eine neue Urkirche nach Mexiko trugen. Eine bildliche Darstellung dieses Vorgangs findet sich in dem umfangreichen Werk von Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (Rom 1579).¹¹ Mit der Kirchengründung war nicht zuletzt das Ziel verbunden, die Verluste auszugleichen, welche die Kirche in Europa durch die Reformation erlitten habe.

Wenige Jahre nach der Eroberung der Hauptstadt Tenochtitlán-Tlatelolco durch Hernán Cortez führten die Franziskaner über Dolmetscher mit den aztekischen Eliten Religionsgespräche, die ersten interreligiösen Dialoge ihrer Art in Amerika. Dieses irenische Unternehmen stand in scharfem Kontrast zur Conquista und führte zu einem resonanten Dialog. Es handelt sich um »Wechselreden« (*colloquios*) zwischen den europäischen Missionaren und aztekischen Weisen, bei denen die Minderbrüder mit einem Bescheidenheitstopos beginnen: Sie selbst seien Menschen und keine Götter (wie die Azteken aufgrund ihres Kulturheros Quetzalcoatl mutmaßten), sondern Sterbliche, auf der Erde beheimatet. Sie strebten keine irdischen Dinge an, hätten nur friedliche und spirituelle Absichten, was den Azteken allerdings den Umbruch des Weltbilds und die Schwäche der eigenen Götter nicht plausibel machen konnte. Doch vermochten es die Franziskaner, welche die Azteken als »unsere Freunde« anredeten, die aztekischen Hochgottnamen (nicht Götternamen) in einen gewissen Gleichklang mit europäischen Gottesnamen zu bringen (*teotl*, *ipalnemoani*, *tloque navaque*) und so vertikale Resonanzbeziehungen im religiösen Bereich zu etablieren.¹²

Diese Dialoge (*colloquios*) hatte der spanische Franziskaner Bernardino de Sahagún († 1590) aufgezeichnet, von dem erzählt wird, er sei von so schöner Gestalt gewesen sein, dass die Oberen ihn zeitweise der Öffentlichkeit vorenthalten hätten. Im *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco* lehrte er den jungen aztekischen Adel Spanisch, Latein und Wissenschaften, während er deren Sprache Nahuatl und die aztekische Kultur studierte. Wie ein moderner Ethnograph erstellte er mit Hilfe indigener Informanten, die wie mit einem Schlepplnetz die Informationen einholten, eine zweisprachige monumentale Enzyklopädie der Nahua-Kultur, die in zwölf Büchern Fauna und Flora beschrieb, die aztekische Religion und den Sakralkalender, die Astrologie und Wahrsagekunst, das Staatswesen und die Moral sowie die Berufe. Das letzte Buch beschrieb in Wort und Bild die Eroberung des

10 Vgl. Michael SIEVERNICH, Politik, Recht und Mission in der frühen Kirche Mexikos. Zur Missionstheorie des Juan Focher († 1572), in: Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch (FS Ludwig Bertsch), hg. v. Monika PANKOKE-SCHENK/Georg EVERS, Frankfurt 1994, 50-64.

11 Der Stich ist abgebildet in: Michael SIEVERNICH, »Baptismus barbarorum« oder christliche Initiation in der Neuen Welt Amerika (16. Jahrhundert), in: Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 21 (2013) 142-154, Abb. S. 143.

12 Michael SIEVERNICH, Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagúns Beitrag in Mexiko, in: ZMR 71 (1987) 181-199.

Landes und den Zusammenstoß der Kulturen. Indigene Künstler bearbeiteten das Werk (außer Band XII) mit farbigen Illustrationen. Diese *Historia general de las cosas de la Nueva España* wird unter der Bezeichnung »Codex Florentinus« in der Bibliothek *Laurenziana* zu Florenz aufbewahrt. Ihrer ästhetischen Qualität kann sich auch der heutige Betrachter nicht entziehen. Jedenfalls eröffnet dieses Artefakt erster Güte eine diagonale Resonanzachse, auf der altamerikanische und europäische Kulturen zusammenklängen und die Akteure ihre Weltbeziehungen teilten und aufeinander Antwort gaben.¹³

4 Resonante Weltbeziehungen der Dominikaner

Wird den Franziskanern die »heilige Einfachheit« (*sancta simplicitas*) nachgesagt, dann den Dominikanern die »gelehrte Gerechtigkeit« (*docta justitia*). Auch hier blitzen resonante Weltbeziehungen auf, sowohl die verschiedenen Stimmen auf der horizontalen Resonanzachse, als auch auf der vertikalen Resonanzachse mit den Sphären von Religion und Recht. Im ersten Dominikanerkonvent der Neuen Welt waren jene prophetisch inspirierten Missionare zu Hause, die angesichts der Opfer der Conquista in der Karibik mit biblischen Argumenten Gerechtigkeit und Recht für die Indianer einforderten. Berühmt wurde die Predigt, die Antón Montesino im Advent 1511 im Auftrag der Kommunität hielt. Der Inhalt hat große Resonanz gefunden, die bis heute nachhallt. Auf seinem Denkmal, einer überlebensgroßen Statue auf dem Malecón von Santo Domingo (Dominikanische Republik) steht der Kernsatz eingemeißelt, eine herbe Kritik an den *Encomenderos*, den Kolonisten: »Sagt, mit welchem Recht (*derecho*) und mit welcher Gerechtigkeit (*justicia*) haltet ihr jene Indianer in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft? [...] Sind dies denn keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, bleiernen Schlaf versunken sein?«¹⁴

Der Prior des Dominikanerkonvents auf Hispaniola hieß Pedro de Córdoba († 1525), unter dessen Autorschaft posthum ein Katechismus in spanischer Sprache entstand, eines der ersten in Amerika gedruckten Bücher: *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de hystoria* (1544) (Christlicher Katechismus zur Unterweisung und Information der Indios, nach Art der Geschichte). Wenige Jahre später (1548) erschien eine zweisprachige Ausgabe in Spanisch und Náhuatl unter Autorenschaft der Dominikaner. Leitmotiv des cordobinischen Katechismus ist die Freundschaft mit den Menschen, die als geliebte Brüder (*hermanos amados*) bezeichnet werden. Hier wird die resonante Freundschaft zum Gegenbild der feindlichen Erfahrung der indianischen Bevölkerung mit europäischen Kolonisten.¹⁵

Dass Freundschaft sich auch im Glauben und im Sakrament der Taufe manifestiert, darüber waren sich die Missionare verschiedener Orden einig. Nicht jedoch in der Frage der Taufvorbereitung: Befürworteten die Franziskaner aufgrund des chiliastischen

¹³ Eine leicht zugängliche Teilausgabe des illustrierten Riesenwerkes: Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún, ausgewählt von Claus Litterscheid, Frankfurt 1989.

¹⁴ Zum Text der Predigt und zum Kontext vgl. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, Werkauswahl, hg. v. Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 221–253, 226.

¹⁵ *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios*. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden, impresa en México, 1544 y 1548, hg. v. Miguel Ángel MEDINA, Salamanca 1987.

Beschleunigungsdrucks eher Massentaufen, die sich auf das Kernritual der Taufe beschränkten und die ausdeutenden Riten nur *in cumulo* vollzogen, pochten die Dominikaner auf ein längeres Katechumenat und eine Taufe, die alle kirchenrechtlich vorgesehene Rituale für jeden einzelnen Taufbewerber vorsahen. Darüber entstand sogar ein grundsätzlicher theologischer Taufstreit, der bis vor Papst und Kaiser getragen wurde. Auch Theologen der Schule von Salamanca waren involviert, so etwa Francisco de Vitoria, die ein Gutachten erstellten. Wie der Papst sprach sich das Gutachten für eine ausführliche präbaptismale Vorbereitung der Taufe aus. Doch aufgrund des großen Andrangs indigener Taufbewerber, aber auch des stark empfundenen eschatologischen Zeitdrucks kehrt man bald zur alten Praxis schnellerer Taufen zurück.¹⁶ Nicht zuletzt drückt sich in dieser Praxis die Empathie für die Indios aus.

Eine besondere Resonanz, durch die dominikanische Subjekte von der amerikanischen Welt erreicht und berührt wurden und darauf nachhaltige Antworten gaben, ist eng verknüpft mit der Gestalt des Bartolomé de Las Casas († 1566), des Bischofs von Chiapas und unermüdlichen Verteidigers der Indianer in Wort und Schrift. Von einem starken biblischen Text zur Bekehrung bewegt (Sir 34, 25-27), nahm er auf neue Weise Land und Leute wahr und bekämpfte narrativ und argumentativ das Unrecht der Zeit, insbesondere die Versklavung der Indios (und der Afrikaner). Seine *Brevissima relación*, noch zu seinen Lebzeiten im Druck erschienen (1552) und bis heute ein *Longseller* in vielen Sprachen, klagte die tyrannische Herrschaft an und wollte den Kronprinzen Philipp an seine Gewissensverantwortung erinnern.¹⁷ Sein ebenfalls auf Spanisch veröffentlichter Sklaventraktat blieb in Deutschland, weil unübersetzt, lange unbekannt. Doch eine neue Übersetzung dieser und anderer Schriften des Las Casas ins Deutsche, die Mariano Delgado in vier Bänden veranstaltete, hat Las Casas wieder ins öffentliche Licht gerückt. Bei dem nun übersetzten Sklaventraktat fiel bei der Bearbeitung ein bislang unbekanntes, aber bedeutsames Detail auf: Las Casas benutzte im Sklaventraktat wohl erstmals in der Geschichte der Menschenrechte den Terminus »Menschenrechte« (*derechos humanos*), und zwar dem Begriff und der Sache nach. Inhaltlich bezog er sich bei den Rechten auf den Minikatalog von *Freiheit* und *Leben*,¹⁸ wie auch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 von *life* und *liberty* sprach, doch über 200 Jahre später. Für Las Casas öffnete sich ein spezifischer Resonanzraum, nämlich der Leidensraum versklavter Indios, der auf Respons drängte.

Wie die Weltbeziehungen auch überseeisch und international aufgenommen werden konnten, zeigt eine große Gestalt aus der Schule von Salamanca, wie der dominikanische Theologe Francisco de Vitoria († 1546). Er verfolgte mit großer Empathie die Ereignisse in Amerika und diskutierte die ethische Bewertung, obwohl er selbst nie dort war und keine eigenen Erfahrungen hatte sammeln können. Eine seiner bekannten Vorlesungen

16 Zu diesem Taufstreit der Orden vgl. meinen Beitrag über den »Baptismus barbarorum« (Anm. 11).

17 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. v. Michael SIEVERNICH, Frankfurt 2006.

18 Übersetzung und Kommentierung des Sklaventraktats in: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, Werkauswahl, hg. v. Mariano DELGADO, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, Paderborn 1996, 59-114 (zu »Menschenrechte« S. 82).

19 FRANCISCO DE VITORIA, Vorlesungen II (Relecciones). Völkerrecht Politik Kirche, hg. v. Ulrich HORST/Hans-Gerd JUSTENHOFEN/Joachim STÜBEN, Stuttgart/Berlin/Köln 1997 (*De indis* 370-541).

20 Siehe Michael SIEVERNICH, José de Anchieta, Kirchenvater Brasiliens, in: Johannes ARNOLD u. a. (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (FS Hermann Josef Sieben), Paderborn 2004, 967-992.

21 Vgl. Claudio M. BURGALETA, José de Acosta, S. J. (1540-1600). His life and thought, Chicago 1999.

war die subtile *Relectio De indis nuper inventis* (1537), welche die Rechtstitel der Conquista diskutierte und verwarf. Zum Begründer des Völkerrechts geworden, verteidigte er das Recht auf kulturelle, moralische und religiöse Alterität sowie die symmetrischen Beziehungen zwischen Völkern, die Freizügigkeit des Reisens, des Handels und der Mission einschließen. Affiziert vom Schicksal der indigenen Völker, gab der Dominikaner eine resonante Antwort, die religiös und rechtlich normativ festhielt, dass keiner von Natur aus Sklave ist (*nullus est servus a natura*) und der Mensch dem Menschen Nächster ist (*homo homini proximus*).¹⁹

5 Resonante Weltbeziehungen der Jesuiten

Die Jesuiten waren aufgrund ihrer späten Gründung auch spät in das Missionsunternehmen Amerika eingebunden und mussten sich zunächst mit Randgebieten begnügen, von den ariden Gebieten wie Sonora und Niederkalifornien im Norden, bis zu den Urwald- und Gebirgsregionen im Süden. Aber auch hier fehlte es nicht an vielfältiger responsiver Resonanz. Als Beispiel ragt das Werk des aus Tenerife stammende José de Anchieta († 1597) hervor, der als Missionar, mehrsprachiger Dichter und Thaumaturg zum »Kirchenvater Brasiliens« wurde und es zur Ehre der Altäre brachte. An Vergil geschult, verfasste er Epen, in denen Natur und Geschichte widerhallen, sowie politische und marianische Themen. Zwar plädierte er im Stil der Zeit für die Zähmung der Barbaren und, wenn nötig, für die Nötigung zum Glauben (»Compelle intrare«, Lk 14,23), doch entdeckte er auch die Resonanzräume der Natur und der Kultur, die ihn berührten und auf die er entsprechende Antworten gab. Mit großer Empathie nahm er die halbnomadischen Tieflandindianer der Tupi-Völker wahr, mit ihren Jagdmethoden im Kontext ihres Naturraums, aber auch mit ihren schamanischen Ritualen, denen er als Wunderheiler nahe war, und mit den anthropophagischen Gelagen, mit denen er Fronleichnam kontrastierte. Der Dichter schrieb zahlreiche mehrsprachige Theaterstücke, die mit allegorischen Stoffen, indigenen Tanzeinlagen, Burlesken und moralischen Themen angereichert waren.²⁰

Nicht weniger resonant war die Welt der Anden und des Inkareichs für den kastilischen Jesuiten José de Acosta († 1600), der als Missionar in Peru wirkte, Natur und Kultur erforschte, das III. Konzil von Lima organisierte und dessen dreisprachigen Katechismus mitverfasste. Sein *bestseller* war ein spanisch verfasstes, vielfach aufgelegtes und übersetztes Werk über die Natur der Neuen Welt, ihre Kultur und ihre Geschichte (*Historia natural y moral de las Indias*), die er in verstehender und vergleichender Methode darlegt. Berührt von dieser Erfahrung in der amerikanischen Welt, wurden Natur, Geschichte und die Artefakte der Inkakultur im andinen Raum zu einer Weltbeziehung vor allem auf den diagonalen und vertikalen Resonanzachsen. Seine Antwort hat er auf theologischer Ebene in einem nachhaltig wirkenden lateinischen Missionshandbuch niedergelegt: *De procuranda indorum salute* (1588). Umfassend beschreibt er darin die zivilen und kirchlichen Angelegenheiten, aber auch eine neue Methode der Evangelisierung, durch die er die Integrität des Lebens durch Übereinstimmung von Glaube und Sitte ebenso urgierte wie Sprachenkenntnis und die Kenntnis der indianischen Kultur.²¹

Die bekanntesten Missionsprojekte der Jesuiten in der Frühen Neuzeit dürften neben den ostasiatischen Projekten in Japan, China und Indien die südamerikanischen »Reduktionen« sein, deren Überreste bis heute in Argentinien, Paraguay und Bolivien als Weltkulturerbe zu besichtigen sind. Hier erreichten die Jesuiten halbnomadisch lebende Guaraníes und ihre Kultur, die ihrerseits dem neuen Klang der Musik folgten. In einem Zeitraum von rund 160

Jahren (1609-1768) entstand im Stromgebiet des Rio Paraguay und des Rio Uruguay, die beide in den Rio de la Plata münden, die Ordensprovinz *Paraguaria*. Dieser sogenannte Jesuitenstaat, der relativ autonom vom Kolonialregime existierte, bildete einen gewaltigen Resonanzraum auf zahlreichen Gebieten. In der Blütezeit gab es über 30 planmäßig angelegte Siedlungen, die zwischen 2.000 und 8.000 Einwohner hatten und insgesamt eine Bevölkerung von etwa 150.000 Personen umfassten.²²

Die Reduktionen lassen im Lauf der Zeit intensive Prozesse der Anverwandlung von Subjekt und Welt erkennen, die sich durch Interkulturalität auszeichnen, da europäische und indianische Kulturen einander durchdringen und transformieren.

Dies gilt für alle Resonanzachsen, so für die horizontale, auf der es um familiäre und gemeinschaftliche Beziehungen geht, sowie für die politische Organisation des Gemeinwesens. Hierbei wirken gleichsam zwei Kulturkörper wie Klangkörper aufeinander, der indianische und der europäische, deren Resonanzen durchaus zu einem Gleichklang fähig waren und neue, responsive Synthesen hervorbrachten.

Auf der vertikalen Achse kommen die Resonanzräume der Natur, der Kunst und der Religion zum Zuge, wenn etwa Tiere, Blumen und Früchte bei Prozessionen im Freien die Bühne der Natur schmücken, Sänger, Chöre und Musiker in Aktion treten und wenn schöne Worte, Melodien und Sakraltänze zu einem Gesamtkunstwerk kombiniert werden und das Sakrament des Altares preisen.

Auf der diagonalen Achse schließlich geht es um die Resonanzräume der kooperativen indigenen Wirtschaftsweise mit Eigen- und Gemeinbesitz, die sich nur langsam der technologischen Innovation von Axt und Pflug öffneten, aber schnell das Geschäft mit *yerba mate* lernten. Auch die Räume des Handwerks und der Schule, der Druckerei und zahlreicher Artefakte wurden zu Resonanzkörpern, nicht zuletzt die rote Erde des Landes, der barocke Kirchengebäude mit kreativen indigenen Schmuckelementen und Skulpturen abgerungen wurden. Musikinstrumente bis zur Orgel und eine staunenerregende Musikultur prägten die Reduktionen mit wechselseitiger Resonanz der Synthese von Stilen und Konzepten des Heiligen. Doch 1767 wurde diese doppelt resonante Weltbeziehung abrupt beendet, als die iberischen Mächte der Zeit repulsiv, feindlich wurden und die resonante Synthese durch Deportation der Jesuiten politisch vernichteten.

Die Resonanztheorie Rosas versteht sich als Sozialphilosophie des guten, gelingenden Lebens, dessen Qualität von den Weltbeziehungen abhängt, die gelingen oder misslingen können, resonant werden oder stumm bleiben können. Das Instrumentar, mit dem Hartmut Rosa die späte Moderne bearbeitet, ist nicht auf seine Epoche beschränkt. Vielmehr kann der deskriptive und normative Begriff der Resonanz auch als Analyseinstrument gelingender Weltbeziehungen in anderen Kulturen und in anderen Epochen dienen. In den fünfhundert Jahren neuzeitlicher Mission der katholischen Weltkirche haben die hauptsächlichen Träger an gelingenden Weltbeziehungen gearbeitet, eine Bemühung, die spirituell im christlichen Glauben wurzelt. Ob die missionarischen Aktivitäten erfolgreich waren oder scheiterten, ob sie vom Evangelium geleitet waren und die Resonanz förderten, oder ob Verquickung mit

²² Vgl. Girolamo IMBRUGLIA, *The Jesuit Missions of Paraguay and a cultural history of Utopia (1568-1789)*, Leiden/Boston 2017.

²³ Siehe Michael SIEVERNICH, *Prophetie einer »besseren Welt« im Zeitalter der Globalisierung. Neuer Humanismus und christliche Mission*, in: *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*, hg. v. Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH, St. Ottilien 2011, 51-72.

²⁴ ROSA, *Resonanz* (Anm. 3), 762.

kolonialen Methoden Resonanz vereitelt hat, immer bleibt die Ambivalenz menschlichen Handelns. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass die Ordensgemeinschaften nach bestem Wissen und Gewissen durch ein wissensbasiertes, humanes und religiöses Potential einen Fächer von Stilen entfaltet, deren Erforschung in der Gegenwart an Fahrt gewinnt. Diese Forschung könnte über die historischen Fragestellungen hinaus durch eine Begegnung mit dem systematischen Ansatz des Resonanzbegriffs neue Erkenntnisse generieren, die dem guten Leben einer globalisierten Weltgemeinschaft dienen können.

Wir haben auf den multiplen Resonanzraum des frühneuzeitlichen Amerika und exemplarisch auf einige Antworten der drei Orden geschaut, wobei sehr unterschiedliche Antworten zum Vorschein kamen. Sicher, die Antworten wurden in der beginnenden Neuzeit gegeben, doch wirken sie in der späten Moderne als langes Erbe eines halben Jahrtausends Christentumsgeschichte in Lateinamerika nach. Dieses Erbe sich erneut anzuverwandeln, steigert die Chance auf eine »bessere Welt«, die schon das Zweite Vatikanische Konzil als Aufgabe vor Augen stellte, als es forderte, »eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen« und so zu »Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus« zu werden (*Gaudium et spes* 55).²³

Was das Konzil in theologischer Perspektive forderte, spricht Hartmut Rosa in ethischer und sozialphilosophischer Perspektive an, «wenn uns die Welt der Menschen und der Dinge als stumm, als kalt, gleichgültig oder feindlich begegnet. Sie wieder zum Sprechen oder gar zum Singen zu bringen, liegt nicht allein in unserer Macht, aber es liegt auch nicht einfach außerhalb unserer Macht. Wir können an der Qualität unserer Weltbeziehung noch heute zu arbeiten beginnen; individuell am Subjektpol dieser Beziehung, gemeinsam und politisch am Weltpol. *Eine bessere Welt ist möglich*, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Berechnen und Verfügen ist, sondern das Hören und Antworten.»²⁴ ◆

Urgences théologiques et pastorales

À propos du »mode de vie« du Christ Jésus aujourd'hui *

Christoph Theobald SJ

Zusammenfassung

In der aktuellen Krise der Kirche und unserer europäischen Gesellschaften hat die Theologie die vordringliche Aufgabe, eine Vision von der Zukunft zu entwerfen und zu denken. Dazu gehört erstens ein Blick auf den Kontext, nämlich die gesellschaftlichen und ökologischen Herausforderungen der Gegenwart; zweitens die Reflexion über eine missionarische Reform der Kirche; und drittens der »mystische« Weg der trinitarischen Christologie und Sakramententheologie.

Schlüsselbegriffe

- Zukunft der Kirche
- Herausforderungen der Gegenwart
- Missionarische Reform der Kirche
- Christologie
- Sakramententheologie

Abstract

In the current crisis of the Church and our European societies, theology has the urgent task of drafting and conceptualizing a vision of the future. First of all this includes looking at the context, namely at the social and ecological challenges of the present; secondly it includes reflection on a missionary reform of the Church; and thirdly it involves the »mystical« path of Trinitarian Christology and sacramental theology.

Keywords

- future of the Church
- challenges of the present
- missionary reform of the Church
- Christology
- sacramental theology

Sumario

En la crisis actual de la Iglesia y de nuestras sociedades europeas, la teología tiene la tarea prioritaria de esbozar y pensar una visión de futuro. Para ello es necesario en primer lugar analizar el contexto, es decir, los desafíos sociales y ecológicos del presente; en segundo lugar hay que reflexionar sobre una reforma misionera de la Iglesia; y en tercer lugar hay que tener en cuenta el camino »místico« de la cristología y teología de los sacramentos trinitarios.

Palabras clave

- futuro de la Iglesia
- desafíos del presente
- reforma misionera de la Iglesia
- cristología
- teología de los sacramentos

Dans la crise actuelle de l'Église et de nos sociétés européennes, la théologie a pour tâche urgente d'esquisser et de penser une *vision d'avenir*.

Selon une expression du pape François, « nous ne vivons pas une époque de changements mais un changement d'époque¹. Celui-ci a provoqué un fossé entre l'Église et nos cultures de l'Europe de l'ouest, voire un véritable déboîtement, appelé aussi « exculturation ». Aujourd'hui la crise systémique du clergé occupe le premier plan. Mais en profondeur, nous devons reconnaître que notre foi traverse une épreuve collective et que nous avons du mal à ne pas nous recroqueviller, à la manière d'une secte, sur notre pré carré, au lieu de chercher à rejoindre le cœur de nos contemporains. Une vision d'avenir peut ici jouer le rôle d'un antidote, exercer une fonction de guérison et de consolation au sein de nos communautés et susciter une véritable énergie théologique². Ce qui exige que la théologie qui, malgré son unité facultaire, donne souvent une image émiettée, ne poursuive pas seulement la logique d'une recherche interne à chaque discipline mais s'interroge sur son principe d'unité et sur ce que chaque spécialiste peut apporter à une vision commune³.

Remarquons, avant d'entrer dans le vif du sujet, que le courage de développer une telle vision d'avenir permet à la théologie de se situer à la hauteur des *Écritures prophétiques* qui furent en prise avec des événements. Pensons par exemple à la figure du « guetteur » en Es 21,6, qui illustre la double fonction du prophète, celle de *voir* et d'*annoncer*, ici l'événement de la chute de la ville de Babylone en 539. L'exercice de ce rôle n'est pas toujours possible; le prophète le reconnaît d'ailleurs à la suite de l'oracle sur Babylone: « Veilleur, où en est la nuit? Le matin vient et de nouveau la nuit. Si vous voulez encore poser la question, revenez » (Es 21,13). Mais quand, dans l'obscurité de la nuit, des « signes » d'un avenir autre se font plus nombreux et plus parlants et commencent même à converger, un regard sur « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1,1) devient plausible. C'est le cas dans l'Apocalypse qui, bien ancrée dans l'histoire des

Résumé

Dans la crise actuelle de l'Église et de nos sociétés européennes la théologie a pour tâche urgente d'esquisser et de penser une vision d'avenir. Cela nécessite d'abord un regard sur notre contexte, en particulier les actuels défis sociétaux et écologiques, ensuite une réflexion sur la réforme missionnaire de l'Église et enfin une proposition d'une voie « mystique », impliquée dans la christologie trinitaire et la théologie des sacrements.

Mots-clés

→ l'avenir de l'Église
→ les défis du présent
→ réforme missionnaire de l'Église
→ christologie
→ théologie des sacrements

* Conférence le 14 novembre 2019 à l'occasion de la remise d'un doctorat honoris causa par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg Suisse. Le style est maintenu.

1 PAPE FRANÇOIS, Constitution apostolique *Veritatis gaudium* sur les Universités catholiques, 3, Site du Vatican, 27.12.2017.

2 Cf. le dossier des *Recherches de Science Religieuse* sur « Faire de la

théologie dans un christianisme diasporique », dans RSR 107/3 (2019) 417-523; cf. aussi E. BIANCHI/E. GRIEU/A. JOIN-LAMBERT/H. LEGRAND/V. MARGRON/A.-M. PELLETIER et Chr. THEOBALD, *Imaginer l'Église. Études – Les Essentiels*, Paris 2019.

3 Cf. Christoph THEOBALD, *Faire de la théologie au service d'un christianisme en diaspora. Pour un pragmatisme éclairé*, dans RSR 107/3 (2019) 497-523.

Églises d'Asie mineure (Ap 2-3) et de l'Empire de la fin du premier siècle (Ap 16,17-18,24), nous laisse avec une vision théologique de l'histoire, superposant, comme dans un fondu enchaîné de diapos, plusieurs niveaux de profondeur⁴.

Quelle vision d'avenir sommes-nous capables de porter aujourd'hui? Plusieurs conditions épistémologiques doivent être rappelées pour préciser cette question que je voudrais aborder avec vous ce soir. La toute *première condition* consiste à délimiter le «lieu» à partir duquel orienter notre regard vers l'avenir, le perspectivisme phénoménologique étant hostile à toute vue en surplomb. Ce «lieu», ce sont nos communautés chrétiennes en Europe de l'ouest (avec leurs «anges», dirait l'Apocalypse); communautés qui attendent une telle vision, peut-être parce qu'elles sont traversées par d'après conflits d'interprétation de ce qui leur arrive.

Pour déployer cette vision d'avenir, il nous faut revenir – *deuxième condition* – sur la *structure élémentaire de la Tradition* chrétienne, telle qu'on la trouve chez l'apôtre Paul et saint Irénée, au concile de Trente et dans le chap. 2 de la Constitution *Dei verbum* de Vatican II. Elle s'appuie sur trois pôles: (1.) l'Évangile du Règne de Dieu – cette Nouvelle toujours nouvelle d'une Bonté inconditionnelle –; (2.) ceux et celles qui l'annoncent, en tout premier lieu le Christ Jésus et les «siens», précisément nos communautés formant l'Église; et, enfin, (3.) ses destinataires, à savoir le contexte où il faut annoncer l'Évangile ou nos «Galilée» d'aujourd'hui. Une vision d'avenir doit englober et articuler ces trois pôles. Elle restera donc nécessairement d'une grande mobilité, en raison même du changement continu du pôle contextuel⁵. Et puisque les contextes culturels sont divers, elle aura une forme «polyédrique», selon l'expression du pape François⁶ (*EG*, 234-237); métaphore qui honore à la fois l'absence du point de vue surplombant et la particularité de chaque «lieu» et donc la nécessité d'une pluralité pentecostale de perspectives.

Vatican II introduit à cet endroit le discernement des «signes des temps» et le célèbre principe de «pastoralité». Autrement dit, l'interprétation évangélique du contexte et des «événements, exigences et requêtes» (*GS*, 11) qui s'y manifestent – *troisième condition* – reflue nécessairement sur les deux autres pôles: sur celles et ceux qui annoncent l'Évangile et donc sur la figure de l'Église et, finalement, sur leur compréhension même de l'Évangile du Règne de Dieu; car – selon la formulation concise de *Gaudium et spes* – «cette manière ajustée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation» (*GS*, 44). Il est donc impossible de déterminer des «urgences théologiques» et de les séparer des «urgences pastorales». L'enjeu de mon intervention sera de maintenir la *pastoralité de la théologie* et la *théologalité de la pastorale*⁷.

Pour m'interroger devant vous sur la vision d'avenir que nous sommes capables de porter, j'oriente mon regard d'abord sur notre contexte (I), avant de scruter ce que nous pouvons espérer d'une réforme missionnaire de l'Église (II) et de sonder la «richesse inépuisable» (Ep 3,8) de l'Évangile du Règne de Dieu (III), sachant qu'à chaque niveau de profondeur d'autres disciplines intellectuelles vont être impliquées.

4 Cf. Christoph THEOBALD, Présences d'Évangile I. Lire les évangiles et l'apocalypse en Algérie et ailleurs, Paris 2011⁴, 127-221.

5 Cf. Yves CONGAR, La tradition et les traditions, II: Essai théologique, Paris 1963; Christoph THEOBALD, La réception du concile Vatican II. I: Accéder à la source, Paris 2009, 259-273 et 695-887; ID., «L'herméneutique de réforme» implique-t-elle

une réforme de l'herméneutique?, dans RSR 100/1 (2012) 65-84; ID., La tradition comme processus créatif. Un défi pour la théologie fondamentale, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté». Genèse d'une théologie systématique, Paris 2015, 219-250.

6 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique Evangelii gaudium, 234-237, site du Vatican, 24.11.2013 (désormais cité EG).

7 Maintenir cette articulation est la visée principale de mon ouvrage *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Paris 2017.

8 Veritatis gaudium (n.1), 3.

I L'humain à l'épreuve: urgences sociétales et écologiques

1 En reconnaissant que « nous vivons un changement d'époque », le pape François distingue avec grande lucidité une « crise anthropologique et socio-environnementale »⁸; constat global qui relie ces deux phénomènes entre eux et aux répercussions multiples sur notre manière d'habiter, ici et maintenant, notre planète. Pour caractériser cette situation historique, les géologues ont adopté récemment le terme encore controversé d'« anthropocène » qui désigne une nouvelle époque géologique de la terre: après l'âge de l'« holocène » (les douze mille dernières années), la terre subit – en tant que système – les effets de la démographie, de la technologie, etc., autant d'actions humaines devenant la principale force géologique⁹. Cet impact, l'épître aux Romains l'avait perçu en faisant entendre le « gémissement de la création tout entière » (Rm 8,22), tandis que saint François et l'encyclique *Laudato si'* parleront de la clameur de la terre, reliant cette clameur aux cris des pauvres, dans toute la tradition chrétienne destinataires privilégiés de l'Évangile.

Une nouvelle vision se présente donc ainsi devant nos yeux de « guetteurs », vision d'un avenir plus ou moins bouché et donc angoissant, en tout cas bien différente de la perspective de l'humanisme anthropocentré de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II (1965). Absente de ce texte, la terre nous renvoie aujourd'hui, comme dans un miroir, ce que la population humaine lui a infligé, l'interrogeant silencieusement sur sa manière d'habiter le monde et de se rapporter à elle-même. Paradoxalement nous savons bien « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1,1) mais nous n'y croyons pas, restant souvent aveugles et sourds. Une des raisons majeures de cette situation est la désarticulation du temps: la temporalité individuelle, celle d'une société donnée et celle des réactions / actions de notre planète ne concordent pas et sont traversées d'innombrables conflits. Chacun d'entre nous peut se dire facilement: « les sanctions de la terre, je ne les connaîtrai pas; après moi le déluge »; et face à de multiples contraintes, telle société tient collectivement un même langage.

Classiquement nos traditions religieuses garantissaient l'articulation de ces différentes temporalités. Dans nos sociétés laïques et plurielles elle doit être assurée par une philosophie ou une nouvelle « anthropologie » de la « foi »: d'une « foi élémentaire » qui ne se réduit pas à la dimension individuelle, mais intègre aussi la confiance qui se trouve à la base du lien social et politique et l'espérance qui mise sur l'habitabilité de notre planète pour des générations futures. Sans doute plusieurs entrées philosophiques, instruites par les sciences et issues de la phénoménologie, de la philosophie du « care » et de l'agir communicationnel, etc., doivent coopérer à une telle approche de la « foi »; il s'agit là d'une première tâche philosophico-théologique et, bien sûr, pastorale, rendue urgente par le « changement d'époque » que nous sommes en train de vivre¹⁰.

Tandis que l'humanisme européen, tel qu'il règne encore à Vatican II, ne doutait pas un instant de la situation d'exception de l'homme dans l'univers, nous vivons aujourd'hui

9 Cf. Jan ZALASIEWICZ et autres, *The Anthropocene as a Geological Unit*, Cambridge 2019; cf. aussi le dossier des *Recherches de Science Religieuse* sur « Repenser la création à l'âge de l'anthropocène », dans RSR 107/4 (2019) 593-676.

10 Cf. la première partie de Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*, Paris 2007, 199-382 (en référence à la phénoménologie et à la théorie de la communication de Jürgen Habermas); cf. aussi plus récemment ID., *Europe, terre de mission. Vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique*, Paris 2019.

avec une vision »moniste« qui met à mal la frontière entre l'homme, le règne animal et leur environnement vital. D'un côté, on s'appuie sur les succès remarquables des bio- et anthropotechnologies et leur extrapolation idéologique, l'homme-animal »augmenté«, tandis que, du côté de ceux qui s'y opposent, on rend la naïve affirmation de soi des modernes et leur exploitation de la nature responsables de la destruction systématique de l'équilibre écologique de notre terre. Il reste cependant le fait anthropologique *incontournable*, mais »négatif« et formel, que l'homme, dès lors qu'il se prend comme champ expérimental, *ne se perçoit jamais soi-même comme objet*. On peut parler ici d'une »anthropologie négative«, certes incapable de »définir l'homme«, mais en mesure de dire ce à quoi *il ne peut être réduit*.

La disparition de l'exception humaine et l'ultime résistance d'une »anthropologie négative« libèrent donc et nécessitent en même temps un »acte de foi« élémentaire : *comme jamais auparavant, l'humanitas comme telle doit être voulue par chaque être humain et par la population humaine*; ce qui présuppose qu'ils ne désespèrent pas de leur avenir. La foi ou l'espérance élémentaire n'est dès lors plus un acte qui se lie pour ainsi dire de l'extérieur à la *réalité factuelle de notre humanité, déjà donnée* en sa configuration morale, comme cela fut le cas chez Kant. En revanche, c'est la »foi« et l'espérance, jamais données d'avance, jamais garanties face à un avenir radicalement ouvert, qui – au sein d'une »anthropologie négative« – *constituent* notre condition humaine en sa différence spécifique.

2 Orientées par des temporalités différentes, les trois dimensions de cette »foi« élémentaire – son rôle sur nos itinéraires individuels, sa capacité de rendre possible notre »vivre ensemble« et sa force d'anticiper l'habitabilité de notre planète – sont intrinsèquement liées¹¹; ce qu'il nous faut montrer brièvement en commençant par la première dimension.

2.1 Le fait élémentaire que nous n'avons qu'*une seule vie* est parmi les plus évidents, mais sans doute le moins accessible à notre conscience, car c'est en oubliant quotidiennement cette limite que nous avançons sur la route de nos combats pour la vie. Aveugles, nous risquons donc de ne plus percevoir ce que représente l'unicité d'une vie humaine, *unique car s'étendant entre la naissance et la mort*. Ordinairement, la naissance d'un enfant est un grand moment de grâce, l'apparition unique d'une vie nouvelle étant reçue par les parents, la famille et l'environnement social comme un *don* inouï, porteur d'une promesse dont l'accomplissement est imprévisible et indicible – l'anthropologie négative nous l'apprend. Il faudra donc qu'une »foi élémentaire« se joigne à cette vie nouvelle et *naisse en cet enfant* pour porter l'inaccompli de cette promesse; émergence mystérieuse, car à la fois suscitée par la bonté de la voix parentale *et* devant venir de l'intérieur même du petit d'homme, quand il apprend à marcher et à parler et est »éduqué« (=conduit à la sortie) pour devenir capable de tenir debout dans la société; car personne ne pourra vivre l'aventure de sa vie à sa place. On pourrait confondre l'instinct de survie et cette »confiance«. L'être humain connaît en effet de grandes étapes où son existence se déroule quasi-automatiquement et sans questionnement particulier. Mais les *moments de crise* sont incontournables, qu'il s'agisse des seuils biopsychologiques de maturation à passer, des succès ou échecs de nos projets à

¹¹ Ce lien et sa désarticulation ont été davantage analysés dans THEOBALD, Urgences pastorales (n. 7), 231-290, et dans ID., Europe, terre de mission (n. 10), 85-321.

assumer ou encore des innombrables événements qui infléchissent l'orientation de notre route. C'est dans ces situations de »crise« que s'ouvre comme une fenêtre sur la totalité unique de l'existence, à la fois donnée *et* absente dans ces contours ultimes: l'instinct de survie ne suffit plus; le sujet y est »appelé« à réactiver la confiance et à se positionner face à la bonté originare de la vie et à la promesse qu'elle inclut.

2.2 Ce qui vient d'être dit de la confiance élémentaire vaut a fortiori pour nos sociétés contemporaines. Privées de leur »enveloppe religieuse« et exposées au »vide« de leur avenir, elles se trouvent simultanément aux prises avec des »puissances« inédites: les sciences et technologies dont il a été question et, dans leur sillage, le marché des biens et le monde de la finance qui échappe pour une large part au contrôle politique. Notre traversée collective de cette situation inédite butte contre une profonde crise de confiance qui ébranle notre vivre-ensemble mais nous fait aussi découvrir par contraste la complexité de ce phénomène si fragile, décrit par le langage météorologique ou médical de haute et de basse pression, de dépression, de mélancolie ou d'euphorie de l'ensemble du corps social. Nos sociétés ne vivent pas en effet seulement grâce à tel programme de réformes socio-économiques maniable à volonté, mais déploient le meilleur de leurs »énergies« quand elles peuvent s'appuyer sur un haut degré de confiance des concitoyens les uns vis-à-vis des autres et de tous vis-à-vis de chacun. Il y a une interaction complexe entre ces différentes dimensions, la »foi« élémentaire des individus étant en quelque sorte suspendue à l'autorisation d'un ou de plusieurs »proches« mais aussi au climat global de la société, la confiance de celle-ci en l'avenir se nourrissant inversement de l'élan de vie des concitoyens.

2.3 Ce rapport à l'avenir est aujourd'hui perturbé par les deux »puissances« contradictoires déjà évoqués, la menace écologique et le développement exponentiel des bio- et anthroposciences qui nous confrontent à la temporalité de la terre, nous faisant craindre ses sanctions. Là encore, les réactions sont diverses: d'un côté, on trouve ceux qui, aveugles et sourds, ne croient pas ce qu'ils voient ou ceux, au contraire, qui, lucides sur notre situation sur la terre, perdent *confiance* et vont jusqu'à renoncer à engendrer de la vie; de l'autre côté, on découvre une *espérance* en l'avenir d'une terre habitable parce qu'inépuisablement généreuse, par-delà les catastrophes annoncées. Habitée par un mystérieux sens de l'*humanitas*, cette espérance ne se contente pas de croire en la promesse que représente chaque nouvelle vie, mais œuvre aussi en faveur du lien de confiance entre tous les citoyens et entre les générations d'hier, d'aujourd'hui et de demain, engendrés par une même terre généreuse, donnée gratuitement en héritage à tous.

3 Que voyons-nous donc, nous autres »guetteurs«, quand nous nous laissons guérir de notre aveuglement et de notre surdité? Au premier plan: une désarticulation dramatique des différentes temporalités qui nous constituent, la perspective de notre mortalité individuelle ne correspondant pas à celle de nos sociétés ni à celle qui menace l'humanité à l'époque de l'anthropocène, toutes accompagnées d'innombrables pertes de confiance individuelles et collectives et de violences qui s'en suivent. Simultanément nous percevons, en arrière-plan ou en profondeur et comme sur une image de plus en plus nette, la »ressource« d'une »foi« ou d'une »espérance« élémentaire, certes invisible et silencieuse et donc méconnue par une société tournée vers l'efficacité au présent, mais portée par »une foule immense que nul ne peut dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues« (Ap 7,9). En final, la vision messianique des Écritures prophétiques, qui au cœur du »gémissement de la création tout entière« et de nos propres »gémissements intérieurs« mise sur la réconciliation entre la terre et tous ses vivants, semble gagner une plausibilité inattendue et surprenante. Mais il faudra que des femmes et des hommes l'activent et la rendent crédible.

II L'Église en mutation: urgences ecclésiologiques

1 L'Église et nos communautés chrétiennes sont-elles à la hauteur de ce que nous venons de percevoir de notre «Galilée»? La crise ecclésiale, évoquée tout au début, risque d'obturer notre regard sur la société et la terre et de nous tenir captifs de notre état de minorité, souvent mal assumé. S'il y a donc nécessité d'une réforme, c'est la «mission» qui doit la déterminer; c'est en tout cas la thèse du pape François dans le premier chap. de l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* où il propose un nouveau concept, celui de «l'Église en sortie» (EG, 20-24). C'est en laissant advenir une vision réaliste des forces spirituelles qui habitent nos sociétés, y compris la vision messianique qui se présente à l'arrière-plan des menaces écologiques, que l'Église pourra se regarder elle-même, non seulement avec le regard que la société porte sur elle et dans le miroir que nous offre la terre, mais aussi à partir du Christ Jésus auquel elle se réfère.

Nous rencontrons là une deuxième tâche théologico-pastorale urgente, cette fois-ci dans le domaine de l'ecclésiologie. Celle-ci ne pourra se contenter du commentaire de la Constitution *Lumen gentium*. Elle devra intégrer les déplacements importants, opérés par le Concile lui-même en fin de parcours, en particulier dans le Décret *Ad gentes* (1965) qui ne distingue plus la «nature» et la «mission» de l'Église (LG, 1), car «de sa nature», cette dernière «est missionnaire» (AG, 2); déplacement poursuivi par Paul VI dans l'Exhortation *Evangelii nuntiandi* (1975) et par François dans l'Exhortation *Evangelii gaudium* (2013). L'ecclésiologie devra surtout penser les multiples initiatives et intuitions, surgies ces dernières années, qu'on pense au synode d'Amazonie tout juste terminé ou au chemin synodal des Églises d'Allemagne. Des convergences, œcuméniques aussi, entre ces expériences diverses se manifesteront au fur et à mesure que les communautés se rendent effectivement «présentes» dans leur environnement sociétal et ajustent en retour leurs structures internes à cette mission vécue. En fait, une nouvelle figure d'Église est déjà en train de naître, laissant derrière elle celle qui est sortie de la réforme grégorienne du XI^e siècle et qui a été encore déterminante à Vatican II¹². À la théologie de penser la «dynamique constitutive» de cette figure, à savoir le lien entre la «sortie» missionnaire et ce qui en résulte pour la vie des communautés.

2 À un premier niveau, nos communautés ont pour mission d'exercer le ministère même de Jésus dans nos «Galilée» d'aujourd'hui et de l'exercer en son nom. Si l'on suit la logique lucanienne (ce qui demanderait maintenant quelques explications exégétiques)¹³ et si l'on enracine la créativité de l'Église naissante dans une «dynamique constitutive», telle qu'elle s'esquisse dans le chap. 10 de l'évangile avec l'envoi et le retour des Soixante-douze, le point de départ de la mission ne peut être une «crise» mais se trouve dans la vision d'une «abondance»: «La moisson est abondante» (Lc 10,2). À l'arrière-plan de ce qui a été dit de «l'humain à l'épreuve» se trouvait déjà cette expérience d'une «abondance», intimement liée au messianisme biblique. Si les «épreuves» – la crise anthropologique et socio-environ-

12 Cf. Jürgen WERBICK. Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994; ID., Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009; cf. aussi THEOBALD, «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 393-439; ID., Urgences pastorales (n. 7), 303-373; ID., Europe, terre de mission (n. 10), 323-379.

13 Cf. aussi Christoph THEOBALD, Présences d'Évangiles II. Lire l'Évangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs, Paris 2011.

14 Pour davantage de précisions cf. THEOBALD, Urgences pastorales (n. 7), 141-185.

15 Cf. plus haut, n. 2.

16 Cf. plus haut, n. 13 et THEOBALD, Europe, terre de mission (n. 10), 343-363.

nementale sur un plan global, mais aussi les »crises« personnelles dont il a été question, les surdités et aveuglements individuels et collectifs – occupent souvent le premier plan de nos perceptions, le guetteur chrétien est appelé à voir les immenses trésors de »conversion« de nos mentalités, de sorties de nos cécités et d'ouverture de nos oreilles, ou simplement les disponibilités à l'apprentissage. Il ne se laisse pas duper par ce qui paraît à la surface mais perçoit les »aveugles qui retrouvent la vue et les sourds qui entendent« (Lc 4,17-21 et 7,22).

C'est la toute première *finalité de la mission* qui se présente ici, nécessitant évidemment une véritable »présence« auprès d'autrui: il s'agit de susciter sa »foi« élémentaire et son espérance au moment même où s'ouvre en lui comme une fenêtre sur le tout de son existence unique, en lui faisant entendre l'Évangile – la Nouvelle toujours nouvelle d'une bonté inconditionnelle – et peut-être cette confirmation jésuanique: »Mon fils, ma fille, c'est ta foi qui t'a sauvé«. Mais la mission des chrétiens ne s'arrête pas à la présence aux itinéraires individuels; elle s'intéresse au climat global de nos sociétés ou à la confiance qui est au fondement du lien social et politique; elle défend l'espérance – même »contre toute espérance« –, misant sur l'unité de toutes les générations, recevant généreusement la terre comme héritage à maintenir habitable pour tous. Nous retrouvons ici les trois dimensions de la »foi« élémentaire que nos communautés chrétiennes tentent de susciter et de faire grandir dans leur environnement en s'intéressant aux »lieux institutionnels« de son engendrement et de sa formation, la famille et l'école, et à l'espace »démocratique« où se crée ou se défait la confiance d'une société et de tous ses membres en l'avenir.

D'avantage discutée que le point de départ et la finalité de la mission est aujourd'hui *la manière de la mener à bien*. Il n'est pas aisé, en effet, de mettre en œuvre le *principe de gratuité*, car le désir qu'autrui rejoigne la communauté chrétienne est légitime. Mais étant garante de la crédibilité de la mission ecclésiale, la gratuité d'une »présence« auprès d'autrui exige qu'on respecte sa liberté et s'intéresse à lui pour lui, l'ouverture de la »porte de la foi chrétienne« (Ac 14,27) comme déjà l'accès à la »foi« élémentaire étant du ressort de Dieu et de son Esprit¹⁴. Si nos communautés chrétiennes entrent réellement dans *cette* posture missionnaire, elles peuvent découvrir le sens de leur état de minorité, mieux désigné par le terme de »situation diasporique«, et l'accepter avec joie¹⁵.

3 À la suite des Actes des apôtres¹⁶, le décret *Ad gentes* du Concile insiste sur la progressivité de cette présence missionnaire de l'Église; progressivité qui reflue sur la figure de l'Église et fait que celle-ci reste toujours en genèse. Le deuxième chapitre du Décret distingue trois étapes d'une telle ecclésiogénèse: le »témoignage« des chrétiens ou leur »présence« dans leur environnement non chrétien (AG, 11, § 1). Suit la prédication de l'Évangile, rendue possible par Dieu lui-même – »partout où Lui ouvre la bouche à la prédication« – avec une analyse du processus de conversion et de sa structure spirituelle et sacramentelle, dont le but est le rassemblement du peuple de Dieu (AG, 13 et 14). Ce n'est qu'au troisième article qu'est retracée, progressivement et pour ainsi dire d'en bas, la »configuration« de la communauté ou assemblée chrétienne, avec l'indication, en toute leur ampleur, des services qui y sont nécessaires (AG, 15, § 7), avant qu'il soit question du ministère presbytéral et d'autres vocations spécifiques (AG, 16-18).

L'enjeu principal de cette mutation »missionnaire« que beaucoup de »guetteurs« chrétiens perçoivent déjà à l'œuvre et que le théologien doit penser est le *déplacement du »sujet« ecclésial*, passant du prêtre post-tridentin (qui, avec la première prière eucharistique, considère les fidèles comme »circonstantes«) vers la communauté ecclésiale. »Dans ces communautés«, stipule *Lumen gentium*, 26, »si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersés, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique

et apostolique» (LG, 26 § 1). L'égalité baptismale entre tous les chrétiens et chrétiennes, considérés par le pape François comme «disciples-missionnaires» (EG, 24, 40, 50, etc.), se trouve au fondement de cette nouvelle figure de l'Église, explicitée et orientée par trois paramètres théologiques dont on découvre aujourd'hui le lien intrinsèque: le «sens de la foi» (*sensus fidei*) des disciples-missionnaires (EG, 120), s'exprimant à travers des «charismes» divers, et la «délégation synodale», permettant de maintenir la visée pneumatologique, à savoir le bien de tous (1 Co 12)¹⁷. Là où l'on accentue le pouvoir des clercs, le «sensus fidei» se réduit à une obéissance passive au kérygme, sans engager l'intériorité et la capacité créatrice d'interprétation et d'expression de ceux et celles qui le reçoivent, rendant du même coup superflu tout discernement des «charismes» et toute délibération commune. Si, par contre, la mission fait voir au sein de nos sociétés et dans la création une «moisson abondante», celles et ceux qui s'y sont engagés découvriront en retour *une même richesse messianique* au sein de leurs communautés où, si l'on veut bien voir et entendre, les charismes abondent.

Cette structure baptismale de l'Église nécessite évidemment le ministère apostolique sous ses différentes formes ainsi que des nouveaux ministères. Mais, avouons-le, l'Église de l'Europe de l'ouest est comme paralysée par la fin du modèle presbytéral grégorien et post-tridentin et n'ose pas poser la question qu'impose «l'abondance de la moisson»: *de quel ministère presbytéral et diaconal, masculin et féminin, voire de quels ministères avons-nous besoin pour passer de «communautés» qui se reproduisent difficilement à des communautés résolument missionnaires?* Cette question arrive trop tôt pour ceux, nombreux, qui ne pensent qu'à combler la pénurie de plus en plus alarmante de clercs; elle se pose au bon moment pour les guetteurs qui contemplant déjà, ici et là, des déplacements réussis vers des communautés-sujets missionnaires et perçoivent l'activation, par tel pasteur, du «sens de la foi» ainsi que de la structure charismatique et synodale de l'Église.

Le frein vient donc d'un universalisme latin, peu sensible à la diversité polyédrique, voire œcuménique et pneumatologique des cultures et des Églises. Seule pourtant la création de véritables laboratoires locaux, disons d'«espaces amazoniens» en Europe de l'ouest, permettrait aux communautés chrétiennes de répondre aux défis que leur pose notre «Galilée».

III La foi sur la voie de la «mystique»: *urgences christologiques et sacramentaires*

1 On doit cependant se demander s'il est juste de rendre les tendances à l'uniformisation de l'Église latine seules responsables de son exculturation sur nos territoires. La large disparition d'une conscience missionnaire, la difficulté d'une présence gratuite (et sans arrière-pensée prosélyte) auprès d'autrui et au service de la société et de la création ainsi qu'une certaine incapacité à quitter la figure de l'Église, telle qu'elle s'est formée au

¹⁷ Cf. les trois numéros des *Recherches de Science Religieuse* sur «Sens de la foi, sens des fidèles» (RSR 104/2 [2016] 161-236) et sur «La synodalité de l'Église» (RSR 106/3 [2018] 353-464 et 107/2 [2019] 177-343).

¹⁸ Un dernier état de la recherche se trouve dans Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2008; ID. (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2010.

¹⁹ Un des derniers états de la recherche se trouve dans RSR 97/4 (2009) 485-582 et dans RSR 107/1 (2019) 5-122.

²⁰ Cf. surtout THEOBALD, *Le christianisme comme style* (n. 10), 299-353 et 414-422.

deuxième millénaire, ne révèlent-elles pas une crise collective de la foi chrétienne? Comme si notre foi au Christ Jésus était liée à une expression ecclésiale du passé en voie de disparition et que nous ne trouvions pas en nous la »source« théologique, permettant de nous la redire et la dire à d'autres dans notre et leur vie quotidienne. Pour le formuler d'une autre manière: beaucoup de chrétiens en Europe de l'ouest ne se contentent-ils pas d'une »foi« que j'ai appelée »élémentaire«, nécessaire pour vivre, s'exprimant dans leur cas par un intérêt pour des valeurs chrétiennes ou un patrimoine ecclésial, mais ne sachant plus pourquoi se référer au Christ Jésus? Ou s'ils s'y réfèrent, c'est à Jésus comme fondateur du christianisme qu'ils font appel.

Une troisième tâche théologico-pastorale urgente se présente ici, cette fois-ci dans le domaine de la christologie trinitaire¹⁸ et de la théologie sacramentaire¹⁹. Elle consiste à laisser notre regard contemplatif se diriger vers les profondeurs abyssales de Dieu, un peu à la manière du visionnaire de Patmos qui percevait dans les sept Églises d'Asie mineure le Fils de l'homme qui, s'adressant à chacune d'elle, prend progressivement figure *en elles*. Penser aujourd'hui ce processus, c'est faire comprendre que la présence gratuite de nos communautés auprès de nos contemporains et l'espérance messianique à l'époque de l'anthropocène prend sa »source« en Lui.

L'ébauche dont je dois me contenter ce soir s'appuie sur la *Quaestio* 40 de la troisième partie de la Somme de saint Thomas d'Aquin, qui m'impressionne depuis très longtemps; question quasiment stylistique sur le »genre de vie du Christ«, à savoir son *modus conversationis* en accord parfait avec la finalité de son Incarnation²⁰. Ne pouvant pas commenter l'ensemble de la *Quaestio* dans son contexte²¹, je retiens le lien que Thomas établit avec la distinction classique entre »vie contemplative« et »vie active«: »La *vie active* qui consiste à livrer aux autres par la prédication et l'enseignement les vérités que l'on a contemplées est plus parfaite que la vie qui n'est que contemplative, puisqu'elle présuppose une *abondance* de contemplation. Aussi est-ce sur une vie active de cette espèce que le Christ a porté son choix«. Fondant la charte de l'*ordo praedicatorum*, Thomas fait ici de Jésus le premier frère prêcheur, conciliant la *vita activa* et la *vita contemplativa* dans une *vita activa* supérieure de prédication. On pourrait (avec le dominicain Jean-Pierre Torrell) sourire de cette finale²². Mais, disons-le tout de suite, dans la *vita Christi* des *Exercices spirituels* de saint Ignace, Jésus est le premier jésuite ou plutôt Celui de qui se réclament ses »compagnons«, habités par le désir d'»aider tous les hommes« (Ex. 146).

Peut-être entendons-nous aujourd'hui, avec *Dei verbum*, 7²³, dans le »*modus conversationis Christi*« d'abord le type de *communication engagée* par le Christ Jésus lui-même et par ses disciples-missionnaires avec leurs contemporains de tous les temps. C'est en tout cas le lieu où s'enracine la *pastoralité missionnaire de la théologie* ou la *théologalité d'une pastoralité missionnaire*; présupposée au point de départ de cette leçon, elle défie toute séparation entre théologie »dogmatique«, »spirituelle« et »pastorale ou pratique«. L'abondance *messianique* de contemplation au sein de l'obscurité de l'histoire de notre planète se vit en effet *dans les*

21 Cf. maintenant le remarquable commentaire d'Emmanuel DURAND, L'incarnation comme »conversation« selon saint Thomas d'Aquin. Pertinence sémantique, antécédents patristiques, déploiement théologique, dans RSPT 102 (2018) 561-610.

22 Jean-Pierre TORRELL, Encyclopédie Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin, Paris 2008, 664.

23 C'est pourquoi le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut (cf. 1 Co 1,30; 3,16-4.6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale, en leur communiquant les dons divins. Ce qui fut fidèlement exécuté, soit par les Apôtres, qui, par la prédication orale,

par leurs exemples et des institutions, transmirent, ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir (*sive ex ore, conversatione et operibus acceptant*), ou ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint-Esprit, soit par ces Apôtres et par des hommes de leur entourage, qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint, consignèrent par écrit le message du salut«.

relations effectives de nos communautés avec leurs contemporains et avec la terre qui nous porte. Mais elle ne nous est accessible que dans la *relation* unique entre le Christ Jésus et nous, voire avec l'Église. Ce qui me reste à considérer des deux côtés, du côté du Christ et du nôtre.

2 *Le modus conversationis* du Christ Jésus est un remarquable point de départ pour initier aujourd'hui nos communautés à un rapport juste avec Lui, dans la trame des Écritures et sans sous-estimer les apports de l'histoire largement divulgués dans l'opinion publique. Si son tout premier titre messianique fut celui du «Saint de Dieu» (cf. Ac 2,27. 31; Jn 6,69; etc.), c'est que son «genre de vie» a été et reste absolument convainquant pour ceux qui se laissent toucher par lui²⁴. On peut décrire ce modus par une triple relation: sa relation à soi, exempte de tout mensonge et en concordance avec lui-même – Jésus a toujours dit ce qu'il a pensé et fait ce qu'il a dit –; sa relation avec «quiconque» – l'empathie ou la compassion et la sympathie actives ou encore la capacité de «se mettre à la place d'autrui» sans jamais quitter la sienne –; et enfin la relation à Celui que, dans sa prière, il appelle «Abba-Père». L'inconditionnalité éthique de sa «présence» gratuite auprès de ceux qui se présentent devant lui à l'improviste implique les adversaires, un Pierre et un Judas, montrant son ultime liberté théologique par rapport à sa propre vie, symbolisée dans la Cène et formalisée par Jean: «Personne ne m'enlève la vie mais je m'en dessais de moi-même» (Jn 10,18). L'intimité avec son Père «qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (Mt 5,45), lui donne une même intimité avec toutes les créatures et ce regard messianique d'un enfant pour qui la création renaît chaque jour.

La vieille règle spirituelle, selon laquelle l'arbre se reconnaît à ses fruits (Mt 7,20; Lc 6,44), entre ici en jeu et permet de descendre vers nos racines ou de «remonter» du «genre de vie» de Jésus vers Dieu et de comprendre de l'intérieur que l'ensemble de l'itinéraire du Saint de Dieu, *l'unicité unique de son existence livrée*, se déroule dans l'intimité de son Père (Jn 1,1-18 et DV, 4) et nous donne accès à cette même intimité (Rm 5, 1-2), son Règne qui n'est rien d'autre que l'espace de gratuité absolue en lui. Ce n'est qu'en faisant cette expérience-là, appelée communément «mystique», que nous réalisons pourquoi nous autres «chrétiens», nous ne pouvons pas nous contenter d'une «foi» élémentaire. On pourrait traduire cette expérience par la magnifique *métaphore du pendule*: plus nous entrons dans l'intimité abyssale de Dieu, plus paraît devant nos yeux la vision messianique d'une création en voie de réconciliation avec elle-même à l'époque de l'anthropocène, plus nous pouvons sortir de nous-mêmes et devenir capable d'une «présence» gratuite et hospitalière, à quêter auprès de et à offrir à notre entourage relationnel, sociétal et terrestre²⁵. L'épreuve collective de la foi, évoquée dès le début de mon intervention, vient de la difficulté de l'Église, au moment d'un «changement d'époque» sans précédent, d'initier à cette expérience, voire de maintenir cette finalité dans nos communautés.

24 Cf. Christoph THEOBALD, «Selon l'Esprit de sainteté ...» (Rm 1,3-4). A propos de la messianité de Jésus de Nazareth, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 345-366.

25 Pour davantage de précisions, cf. THEOBALD, Urgences pastorales (n.10), 141-185.

26 Cf. Christoph THEOBALD, Analogia regni. Approche contextuelle du «principe» de la théologie chrétienne, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 441-444.

3 Nous venons de passer déjà sur l'autre versant de notre relation avec le Saint de Dieu, le versant ecclésial. Comme l'émergence de la »foi« élémentaire, la naissance de l'Église ne va nullement de soi; la crise actuelle nous le fait toucher du doigt. Cette renaissance doit venir à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, à savoir du libre accueil du Christ Jésus dans nos communautés (comme dans la septième lettre de l'Apocalypse) et de »l'écoute de ce que l'Esprit dit aux Églises« (Ap 2,7, etc.).

Une difficulté non négligeable vient de notre sacramentaire, intimement liée à la figure grégorienne de l'Église; car elle suggère une continuité rituelle qui risque d'obscure l'expérience dont il vient d'être question, alors qu'elle devrait en être l'expression »charnelle«. L'Église de Vatican II a su mettre les Écritures entre les mains des fidèles; elle ne nous a pas habitués à comprendre de l'intérieur le lien intrinsèque entre les temps messianiques, inaugurés par le Christ Jésus, et les gestes »sacramentels« dans leur dimension relationnelle et sociale et leur enracinement dans la terre. Espérons que l'entrée de notre foi dans l'âge de l'anthropocène nous conduise à revisiter aussi l'ensemble de notre sacramentaire.

IV Conclusion

Le moment est venu de conclure. Vous aurez compris, chers amis, qu'à mes yeux, il y a certes plusieurs urgences théologico-pastorales à honorer; j'ai tenté de les sérier en me servant des catégories classiques d'anthropologie, d'ecclésiologie, de christologie et de sacramentaire. Mais ces urgences convergent vers l'unique recherche d'une *vision commune d'avenir*. Mon désir était alors d'orienter notre regard en partant de »l'humain« en crise à l'époque de l'anthropocène et de me mettre ensuite à la recherche d'une présence ecclésiale, déjà en train de paraître, qui pourra être à la hauteur de notre situation, avant de nous inviter à contempler le style du Christ Jésus dans l'intimité de Dieu et au sein de nos communautés ecclésiales. Je pense que vous n'êtes pas étonnés si je mets ma réflexion sous le patronage de l'apôtre Paul: Paul le missionnaire et fondateur d'Églises, Paul le théologien qui pense la puissance de l'Évangile pour »quiconque« et la foi qui fait vivre, Paul enfin le visionnaire qui anticipe l'avenir messianique des humains au sein de la création. Quand, dans l'épître aux Romains, il évoque le *don de la prophétie, à exercer en accord avec la foi, et le don de l'enseignement* (Rm 12,6,7)²⁶, il parle de lui-même mais nous exhorte aussi, nous théologiens et théologiens et vous qui étudiez la théologie, à faire fructifier le même don, »selon la grâce accordée à chacun«. ♦

Das Schweigen Gottes

Shūsaku Endōs Roman *Chinmoku*
und die Problematik der Theodizee

von Tonke Dennebaum

Zusammenfassung

Es gibt gute Gründe dafür, die Frage der Theodizee als logisches Problem zu betrachten und zu diskutieren. Shūsaku Endō wählt in seinem Roman *Chinmoku* einen anderen Weg. Er beschreibt das existenzielle Leiden eines jungen Jesuitenmissionars, Rodrigues, der im Japan des 17. Jahrhunderts Zeuge der systematischen Verfolgung der einheimischen Christen wird. Rodrigues war als religiöser Idealist ins Land gekommen, macht aber die Erfahrung, dass dem Leiden der Märtyrer jede geistliche Glorie fehlt und Gott zu alledem schweigt. Auch der Versuch, das Erlebte mittels einer kreuzestheologischen Imitatio Iesu zu bewältigen, scheitert. Schließlich schwört er dem Glauben ab. Liegt die Antwort auf die Theodizee also im Verzicht auf den Glauben? Letztlich legt Endō etwas anderes nahe: Nicht der Glaube selbst, sondern die religiösen Narrative zerbrechen an der Realität des Leidens. Am Boden der menschlichen Existenz jedoch, in der dunklen Nacht, bleibt der Glaube als Hoffnung erhalten.

Schlüsselbegriffe

- Theodizee
- Jesuitenmission in Japan
- Christenverfolgung
- dunkle Nacht der Sinne

Abstract

There are good reasons to view and to discuss the question of theodicy as a logical problem. Shūsaku Endō chooses a different path in his novel *Chinmoku*. He describes the existential suffering of a young Jesuit missionary, Rodrigues, who witnesses the systematic persecution of native Christians in 17th-century Japan. Rodrigues came to the country as a religious idealist, but experiences that all spiritual glory is missing from the suffering of the martyrs and that God is silent about all this. The attempt to cope with the experience by means of an imitation of Jesus on the basis of a theology of the cross also comes to naught. He ultimately renounces his faith. Does the answer to theodicy lie in the renunciation of one's faith? In the end Endō suggests otherwise: it is not faith itself, but the religious narratives that are destroyed by the reality of suffering. At the bottom of human existence, in the dark night, faith remains alive as hope.

Keywords

- theodicy
- Jesuit mission in Japan
- persecution of Christians
- dark night of the senses

Sumario

Hay buenos argumentos para tratar y discutir la cuestión de la teodicea como un problema lógico. En su novela *Chinmoku*, Shūsaku Endō elige otro camino. Describe el sufrimiento existencial de un joven misionero jesuita, Rodrigues, que en el Japón del siglo XVII es testigo de la persecución sistemática de los cristianos nativos. Rodrigues llegó al país como un idealista religioso, pero ahora ve que al sufrimiento de los mártires le falta toda gloria espiritual y que Dios ante todo ello se calla. También fracasa el intento de aceptar lo vivido por medio de una Imitatio Iesu, basada en la teología de la cruz. Por eso abjura de su fe. ¿Consiste la respuesta a la teodicea, pues, en la renuncia a la fe? Endō parece darnos a entender otra cosa: no la misma fe, sino la narrativa religiosa se rompe ante la realidad del sufrimiento. Pero en el fondo de la existencia humana, en la noche oscura, permanecen la fe y la esperanza.

Palabras clave

- teodicea
- misión jesuítica en Japón
- persecución de cristianos
- noche oscura de los sentidos

Zu den zentralen Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört die Auseinandersetzung mit der Kritik an Religion. Dieser Diskurs gestaltet sich allerdings anders, als man vielleicht denken würde; selten geht es hier einfach nur um *schwarz* oder *weiß*. Es ist also nicht so, dass auf der einen Seite die Kritiker der Religion und auf der anderen die Apologeten stehen. Vielmehr gehört es zum Selbstverständnis der Fundamentaltheologie, jede an der Sache orientierte Kritik auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen und auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die jeweiligen Argumente ein Korrektiv für das bestehende Selbstverständnis von Religion bilden. Eine ehrliche Analyse religionskritischer Anwürfe ist daher ebenso notwendig wie die Bereitschaft, das eigene Bild von Glaube und Religion mit dem Ergebnis derselben zu konfrontieren.

So findet sich schon in der Bibel Religionskritik, nämlich Kritik an bestimmten Ausprägungen von Religion und Kultus. Jesus selbst ist einer der Protagonisten dieser Kritik. Erinnerung sei auch an Hiobs Kritik der Weisheitsdogmatik oder die Mahnrufe der Propheten des Alten Testaments. Allein diese schlagwortartigen Beispiele illustrieren deutlich, dass entscheidende Anfragen an Religion oftmals nicht von außen, sondern von innen her formuliert wurden und werden. Im Grunde lässt sich die gesamte Geschichte des Christentums auf diese Weise lesen und interpretieren.¹ Dessen ungeachtet gibt es natürlich auch maßgebliche Varianten der Religionskritik, die von außen ansetzen – etwa die im Horizont der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie und Anthropologie verbreitete These, dass sich die Autonomie des Menschen und eine theistische Religiosität nicht miteinander vereinbaren lassen. Diese Kritik, die sich nicht zuletzt mit den Namen Ludwig Feuerbachs, Friedrich Nietzsches, Sigmund Freuds und Karl Marx' verbindet, ist bis heute wirkmächtig. Und doch ist es für den Gläubigen oft fordernder, auf Religionskritik reagieren zu müssen, die von innen heraus formuliert wird und genau dort ansetzt, wo er seiner eigenen Überzeugung nach auf festem Boden zu stehen scheint.

Das ist der Grund, warum die Problematik der Theodizee für die Fundamentaltheologie so entscheidend ist. Der Ausdruck Theodizee wurde von Gottfried Wilhelm Leibniz geprägt und verbindet die beiden griechischen Termini *θεός* und *δίκη*, Gott und Gerechtigkeit, miteinander. Bei dem Problem der Theodizee geht es, kurz gesagt, um die Frage, warum Gott, der allmächtig und zugleich vollkommen gut ist, es zulassen kann, dass auf dieser Welt Leid existiert, und zwar Leid in unvorstellbarem Ausmaß. Gerade gläubigen Menschen stellt sich die Theodizeefrage in existenzieller Weise. Zugleich verbindet sich die Dringlichkeit des Problems bis heute mit einem historischen Ereignis: Am Vormittag des Allerheiligentages 1755 bebte in Lissabon genau zu der Zeit die Erde, als sich die Gläubigen zum Gottesdienst in den Kirchen und zu Bittprozessionen auf den Straßen und Plätzen versammelt hatten. Auf das Erdbeben folgten eine verheerende Flutwelle und schließlich tagelange Brände. Zehntausende Menschen verloren ihr Leben, ein Großteil der Gebäude, darunter fast alle Kirchen der Stadt, wurden zerstört. Warum hat Gott dieses Leid zugelassen und nicht verhindert? Hätte es nicht sein Wille sein *müssen*, die dreifache Katastrophe abzuwenden – und wäre er, den die Menschen als allmächtig bekennen, dazu nicht auch in der Lage gewesen? Wenn die Welt so beschaffen ist, dass Leid in ihr allgegenwärtig ist, müsste dann nicht notwendigerweise zu schlussfolgern sein, dass man sich Gott anders vorstellen muss, als es gemeinhin üblich ist, nämlich, dass er entweder nicht allmächtig ist – das Leid also nicht verhindern

¹ Vgl. hierzu etwa die religions- und ideengeschichtlichen Rekonstruktionen in Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

kann –, oder aber, dass er nicht gütig ist – das Leid also nicht verhindern *möchte*? Und wäre es schließlich nicht konsequent zu sagen, dass dem, der keine dieser beiden Alternativen zu akzeptieren bereit ist, nur eine einzige dritte Antwort auf die Frage der Theodizee offensteht: nämlich dass Gott gar nicht existiert?

Man kann sich der Frage der Theodizee also nähern, indem man sie als *logisches Problem* im Kontext der traditionellen theistischen Position formuliert. In einem zweiten Schritt könnte man systematisch verschiedene Lösungsmöglichkeiten diskutieren, beispielsweise das traditionelle, aber für die heutige Theologie nur wenig überzeugende Modell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, das alles Leid als gerechte Sündenstrafe deklariert. Nicht weniger problematisch wäre es, die Lösung des Problems in einem Dualismus von Gott und dem Bösen zu sehen; oder man bringt die Prozesstheologie ins Spiel, die die Allmacht Gottes bezweifelt. Am aussichtsreichsten sind hingegen Antworten, in denen die Willensfreiheit des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Möglich wäre aber auch, die Frage der Theodizee für grundsätzlich unlösbar zu erklären, weil es einer maßlosen Überschätzung der Reichweite menschlicher Vernunft und Gotteserkenntnis gleichkäme, wenn sich die Theologie daranmache, die Wesenseigenschaften Gottes einzeln zu benennen und rational zu verhandeln.² Wenn man das Problem der Theodizee lehrbuchmäßig abbilden wollte, müsste man all diese Varianten ausführlich diskutieren. Das ist hier allerdings nicht angeraten, da es den Rahmen der Diskussion weit überschreiten würde. Zudem ginge dabei etwas verloren, das für die Antwort auf die Theodizee ebenfalls wichtig zu sein scheint, nämlich die Innenperspektive dessen, der Leid erfährt und der dieses als Anfrage an seinen Gottesglauben erlebt. Es steht außer Frage: Die Theologie muss die Theodizee analytisch diskutieren. Aber genauso wichtig ist es zu überlegen, wie die konkrete Antwort eines Menschen aussehen kann, der mit Leid konfrontiert wird.

Genau diese Frage stellt der japanische Autor Shūsaku Endō in dem Roman *Chinmoku, Schweigen*, aus dem Jahr 1966. Die Verbreitung dieses Werkes, das ein herausragendes Beispiel katholischer japanischer Literatur ist, hat zuletzt eine Renaissance erlebt, als der US-amerikanische Regisseur Martin Scorsese ein Lebensprojekt verwirklicht und den Roman mit Andrew Garfield und Liam Neeson in den Hauptrollen verfilmt hat. Im November 2016 wurde der Film im Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom uraufgeführt, Anfang 2017 kam er in Deutschland in die Kinos. Eigenen Aussagen zufolge hat Scorsese Endōs Roman bereits dreißig Jahre zuvor erstmals gelesen, ihn als »tiefgreifend und verstörend«³ empfunden und gleich verfilmen wollen. Dass er das Projekt dann aber doch erst Jahrzehnte später realisiert hat, obwohl ihn der Stoff auch in der Zwischenzeit nie losließ, habe an seinem Eindruck gelegen, dass es sich »wie ... eine Anmaßung«⁴ anfühle, den Roman in Szene zu setzen.

Wer ist Shūsaku Endō? Geboren 1923, gestorben 1996, gilt er als einer der wichtigsten japanischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts; lange wurde er für den Literaturnobelpreis gehandelt.⁵ Sicher ist Endō der bedeutendste katholische Schriftsteller Japans, manche sehen Parallelen zwischen seinem Œuvre und dem Werk Graham Greenes. Endō thematisiert

² Zu den hier genannten Lösungsansätzen vgl. ausführlich Armin KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. u. a. 1998.

³ Antonio SPADARO, *Silence – Schweigen. Interview mit Martin Scorsese*, in: *StZ* 235 (2017) 183–196, 183.

⁴ Ebd., 184.

⁵ Vgl. Damian FLANAGAN, *Jesus Christ, the Nobel Prize and Shusaku Endo*, in: *The Japan Times*, 12.9.2015.

⁶ Zitiert nach Alexander RIEBEL, *Shūsaku Endō. Von Schuld, Scham und Sünde*, in: Stefan MEETSCHEN/Alexander PSCHERA (Hg.), *Poeten, Priester und Propheten. Leben und Werk inspirierender Schriftsteller*, Kießlegg 2016, 351–359, 355.

immer wieder den Kulturkonflikt zwischen Ost und West, und als Katholik stellt er diesen anhand der Lage des Christentums in Japan dar, und zwar sehr kontrastreich. Auch biographisch sah Endō für sich das »Problem der Versöhnung des Katholischen mit meinem Blut«, wie er es in dem Essayband *Religion und Literatur* formuliert hat.⁶ Bemerkenswert ist, dass Endō einerseits die Vorstellung eines harten, fordernden Gottes hatte und andererseits die eines weichen, gnadenreichen Christus.⁷ So schreibt er in seinem *Leben Jesu*-Buch aus dem Jahr 1973, dass die Kraft des Christentums sich für den Einzelnen erst und gerade im Augenblick der größten Schwäche zeige – auf dem absoluten Tiefpunkt einer Lebenskrise oder im Leiden an körperlicher Gebrechlichkeit.⁸

Worum also geht es in *Chinmoku*? Der Roman orientiert sich an historischen Ereignissen im Japan des frühen 17. Jahrhunderts. Damals hatten die staatlichen Autoritäten mit aller Gewalt versucht, die Verbreitung des Christentums einzudämmen, und sie sind damit ausgesprochen erfolgreich gewesen. Knapp einhundert Jahre zuvor, im Jahr 1549, hatte Franz Xaver in Kagoshima, im Süden des Landes, erstmals japanischen Boden betreten. Seitdem hatten die Jesuiten Mission betrieben, und zwar unter dem Vorzeichen einer bemerkenswerten kulturellen Sensibilität. Xaver hatte höchsten Respekt vor der japanischen Kultur. Er empfand die Japaner als selbstbewusste, kritische Dialogpartner und passte sich bewusst den Landessitten an. Zudem sorgte er dafür, dass nur solche Jesuiten in die Japanmission berufen wurden, die durch ihre Lebensführung und ihre wissenschaftlichen Kenntnisse dafür geeignet waren.⁹

Fünzig Jahre nach der Landung Xavers lag die Zahl der Japaner, die sich zum Christentum bekannten, bei 250.000, gut zehn Prozent der damaligen Gesamtbevölkerung. Es gab einen einheimischen Klerus, Schulen, Seminarien etc. Aber die Zeiten änderten sich. Einige Mitglieder japanischer Fürstentümer und der gesellschaftlichen Eliten begegneten dem Christentum zunehmend mit Misstrauen. Man fühlte sich geistlich und ideologisch überfremdet. Gerüchten zufolge waren die Missionare nur die kulturelle Speerspitze eines militärischen Expansionsstrebens der Europäer. Zudem exportierten letztere auch ihre inneren Rivalitäten in den »Fernen Osten«: Außer den Portugiesen zog es Spanier, Holländer und Engländer ins Land, in Europa grassierte die konfessionelle Spaltung, neben den Jesuiten waren weitere Ordensgemeinschaften missionarisch aktiv, und zwar mit anderen, je eigenen, Grundansätzen. Vor diesem Hintergrund kam es vom Jahr 1614 an unter dem Shogun Tokugawa Ieyasu zu systematischen Verfolgungen der Christen. Die Missionare wurden verbannt, Kirchen zerstört, Tausende Christen erlitten das Martyrium, darunter viele durch Kreuzigung oder durch Verbrühen in den kochenden Schwefelquellen des Vulkans Unzen. Andere wurden kopfüber in Gruben gehängt, in denen sie nach mehrtägigem Leiden verstarben. Zeitgenössische Stiche der Ereignisse am Unzen lassen auch den heutigen Beobachter noch eindrücklich das Ausmaß des seinerzeitigen Gewaltregimes gegen die Christen nachempfinden. Allerdings war die Lage keineswegs nur durch einzelne Folterexzesse gekennzeichnet. Die Verfolgungssituation war insgesamt eine umfassende. Christen mussten einen Schmähritus vollziehen und mit dem Fuß auf Christusbilder treten,

7 So zeichnet Endō die Person Jesu beispielsweise in folgender Weise: »When women were in tears, he stayed by their side. When old folks were lonely, he sat with them quietly. It was nothing miraculous, but the sunken eyes overflowed with love more profound than a miracle. And regarding those who deserted him, those who betrayed him, not a word

of resentment came to his lips. No matter what happened, he was the man of sorrows, and he prayed for nothing but their salvation. That's the whole life of Jesus. [...] It was so clean and simple that no one could make sense of it, and no one could produce its like.« Vgl. Shūsaku ENDŌ, *A Life of Jesus*, New York 1978, 173.

8 Vgl. die Ausführungen in eben diesem Werk.

9 Vgl. Christoph NEBGEN, *Japanische Kirchengeschichte im 16. und 17. Jahrhundert*, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (3/2017) 11–14.

so genannte *fumie*. Es wurden gestaffelte Geldbeträge ausgelobt, um das Denunziantentum zu fördern; Nachbarschaften mussten sich gegenseitig überwachen. Wurde ein Christ von dritter Seite angezeigt, bestrafte man alle Nachbarn und den Ortsvorsteher schwer. Japan schloss sich nach außen hin hermetisch von kulturellen und fast ebenso stark von wirtschaftlichen Einflüssen ab. Einhundert Jahre, nachdem Franz Xaver das Land betreten hatte, bekannte sich öffentlich so gut wie kein Japaner mehr zum Christentum.

Diese Geschichte ist also reich an Grausamkeiten. Aber es ist nicht der Schrecken als solcher, um den es Shūsaku Endō in seinem Roman geht. Stattdessen sind es vor allem folgende zwei theologisch relevante Themen, die er anschneidet: die kulturelle Differenz-erfahrung im Aufeinandertreffen von christlicher und einheimischer japanischer Tradition und das Problem des schweigenden Gottes im Angesicht des Leidens der Menschen.

Nur kurz sei hier das erste der beiden genannten Themen angesprochen. Die japanische Kultur gilt als integrativ in dem Sinn, dass sie verschiedene ostasiatische Einflüsse miteinander verbindet. Das Christentum hingegen mutet in diesem Kontext unpassend und fremd an. Mehr noch: Sein Einfluss auf die japanische Gesellschaft scheint angesichts der Hochrangigkeit der einheimischen Kultur geradezu überflüssig zu sein. Endō bringt das ins Wort, indem er einem japanischen Offiziellen die – zugegebenermaßen wenig charmante – Metapher in den Mund legt, dass die Missionsarbeit der christlichen Orden dem Tun gleich mehrerer hässlicher Frauen nahekomme, die einem schon lange und glücklich verheirateten Mann ungefragt und anhaltend ihre Liebe aufdrängen.¹⁰ Diesem Bild zufolge wäre das, was die Missionare nach Japan bringen wollten, dort schon längst vorhanden gewesen – nur eben nicht im christlichen, sondern im Gewand einheimischer Traditionen. Konkret vergleicht Endō das buddhistische O-Bon-Fest mit der Allerseelen-nacht. Im Blick aufs Ganze sei es letztlich kein Wunder, dass Japan für den christlichen Glauben ein, wie Endō schreibt, Sumpf geblieben sei.¹¹

Die vielfältigen Aspekte der Interkulturalität und Religionstheologie, die hier berührt werden, können an dieser Stelle nicht näher thematisiert werden. Allerdings wäre es durchaus statthaft, einige kritische Nachfragen zu stellen, die die theologische Basis von Endōs Argumentation berühren. Andererseits gibt der Roman dem Leser in der Tat wichtige Hinweise an die Hand, die die spezifische Problematik der christlichen Japanmission betreffen. Statt dieser – von der Sache her absolut lohnenden – Debatte nachzugehen, soll hier jedoch die Frage der Theodizee bzw. die der Leiderfahrung und ihrer Konsequenzen für das Gottesbild der Protagonisten des Romans im Zentrum stehen. Wie schon angedeutet, geht es Endō nicht um die Historiographie oder gar Hagiographie des Christentums in Japan. Er zeichnet kein Bild heroischer Märtyrer, die aus dem erzwungenen äußeren Niedergang der Kirche als geistliche Sieger hervorgehen. Dabei bleibt er sich so treu, dass sein Buch und seine These, wie William Johnston von der Sophia-Universität Tokio betont, »in seinem Land überaus kontrovers aufgenommen wurde und man seine Stimme nur schwer als die Stimme des christlichen Japans betrachten kann.«¹² Endō nämlich lässt den Leser seines Romans an den Erfahrungen und Reflexionen eines portugiesischen Jesuiten namens Rodrigues teilhaben, der in der Tat Zeuge wird, wie andere wegen ihres Glaubens leiden und sterben, der sich aber am Ende als Anti-Held erweist und seinem Glauben abschwört und zudem die Martyrien der anderen als etwas erlebt, dem jeder geistliche Widerhall fehlt. Rodrigues, oder besser gesagt, dessen historisches Vor-

¹⁰ Vgl. Shūsaku ENDŌ, *Schweigen*, Wien 2015, 182f.

¹¹ Vgl. z. B. ebd., 217. Siehe hierzu auch RIEBEL, Shūsaku Endō (Anm. 6), 355.

¹² William JOHNSTON, Nachwort, in: ENDŌ, *Schweigen* (Anm. 10), 293-309, 308.

¹³ ENDŌ, *Schweigen* (Anm. 10), 90f.

¹⁴ Ebd., 177.

bild, ein italienischer Jesuit namens Giuseppe Chiara, hatte zweifellos klare Vorstellungen davon, mit welcher Dramatik sich ein Martyrium zu ereignen hatte. Noch heute kann man die Emotionalität der damaligen Martyriumssehnsucht erahnen, wenn man sich etwa der eindrucksvollen Renaissancevertonungen erinnert, die die Schilderungen der synoptischen Evangelien aufgreifen, wonach die Schöpfung sozusagen den physischen Resonanzraum des Todes Jesu gebildet habe – etwa in den Responsorien von Marc'Antonio Ingegneri aus dem Jahr 1588, von denen eines die Worte aus Mt 27,51 vertont: »*Velum templi scissum est, et omnis terra tremuit*« – Der Vorhang des Tempels ist zerrissen, und die ganze Erde bebte.

Im Japan Shūsaku Endōs ist davon nichts zu spüren – stattdessen scheint Gott zu all den Grausamkeiten, die sich ereignen, zu schweigen. Lassen wir die Handlung des Romans Revue passieren. Im März des Jahres 1638 brechen drei junge portugiesische Jesuiten nach Japan auf: Sebastião Rodrigues und Francisco Garpe sowie ein Mitbruder, der die Reise später abbrechen muss. Die drei sind auf der Suche nach ihrem früheren geistlichen Mentor P. Cristóvão Ferreira, einer übrigens historischen Figur, dem seinerzeitigen Provinzial der Jesuiten in Japan, der unter der Folter als erster Missionar dem Glauben abgeschworen und in der Folge die Lebensgewohnheiten der Japaner angenommen hat. Nach zweijähriger Reise gelangen Rodrigues und Garpe nach Japan. Begleitet werden sie von einem etwas zwielichtigen Japaner namens Kichijiro. Die Jesuiten treffen in einem abgelegenen Dorf auf japanische Christen, deren Gemeinde von einheimischen Vorstehern in einem dreifachen Laienamt geleitet wird. Die Patres spenden auf Wunsch der Bewohner unentgeltlich Sakramente. Wenige Wochen später erscheint im Dorf ein Samurai mit bewaffnetem Gefolge. Die beiden christlichen Gemeindevorsteher sowie Kichijiro werden verhaftet. Letzterer schwört dem Glauben ab, tritt und spuckt auf das *fumie*, die Gemeindevorsteher aber bleiben standhaft und werden in der ihnen bis zum Hals reichenden Meeresbrandung gekreuzigt. Rodrigues beobachtet die Leidensszenerie aus der Ferne. Später kommentiert er das Gesehene:

»*Sie waren Märtyrer. Aber was für ein Märtyrertum war das! Lange Zeit hatte ich es mir so vorgestellt, wie es die Biografien der Heiligen beschreiben. [...] Aber das Martyrium der japanischen Christen [...] glich keinem so strahlenden Bild. Wie überaus elend, wie schmerz erfüllt hatten die beiden sterben müssen. Ach, und ohne Unterbrechung fällt der Regen weiter ins Meer. Und das Meer, das sie getötet hat, verharrt ungerührt im Schweigen.*«¹³

Das Motiv dieses stumpf bleibenden Martyriums wiederholt sich im Roman noch zwei weitere Male. Rodrigues und Garpe werden verraten, auch sie werden festgenommen. Und wieder wird Rodrigues Zeuge, wie ein einheimischer Christ, ein alter, einäugiger Bauer, hingerichtet wird. Endō schildert die Szene in einer ruhigen Sprache, als würde sich in dem Hof, in dem die Hinrichtung erfolgt, kein Drama, sondern ein in sich völlig normales und sachlich plausibles Ereignis vollziehen. Man unterhält sich, der eine sagt, er wolle bei seinem Glauben bleiben, die anderen finden das bedauerlich, und der Bauer wird mehr oder weniger im Vorübergehen hingerichtet. Und genau das ist es, was Rodrigues verzweifeln lässt. Und so wechselt nun auch Endō die stilistische Form in der Beschreibung des Geschehens. Die bisherige sachliche Nüchternheit geht in ein klagendes und zunehmend stammelndes Rufen nach Gott über:

»*Was sein [Rodrigues'] Verständnis überstieg, war die Ruhe dieses Innenhofs, das Zirpen der Zikade, der Flügelschlag der Fliege. Obwohl ein Mensch gestorben war, ging der Lauf der Welt weiter, als ob nichts geschehen wäre. Gab es so etwas Widersinniges? Sollte das Märtyrertum sein? Warum schweigst du? Du musst doch jetzt wissen..., dass dieser einäugige Bauer ... um deinetwillen gestorben ist. Und warum dauert diese Stille dennoch an? Die Stille dieses Mittags. Surren der Fliege. Du wendest dich ab, als ob du mit dieser grausamen und grotesken Sache nichts zu tun hättest. Das ... kann ich nicht ertragen.*«¹⁴

Bei der dritten Hinrichtung, von der Endō schreibt, wird eine Gruppe japanischer Gläubiger im Meer ertränkt, obwohl die Männer zuvor ihren Glauben verleugnet und entsprechend der Weisung der Soldaten auf das *fumie* getreten haben. Sie werden bestraft, weil P. Garpe, ihr Begleiter, nicht ebenfalls abgeschworen hat. Daraufhin stürzt sich dieser den einheimischen Christen folgend in die Fluten und stirbt. Rodrigues versucht, das Geschehen biblisch zu deuten. Zweimal zitiert er den verzweifelten Ausruf Jesu am Kreuz: »Eloï, Eloï, lema sabachtani?«,¹⁵ aber es gelingt ihm nicht, die Martyrien, deren Zeuge er gerade geworden ist, als konsequente und richtige Form der Nachfolge Jesu zu deuten. Zu sinnlos ist, was sich ereignet hat. Und diese Erkenntnis bringt seinen Glauben ins Wanken:

»Gibt es denn wirklich einen Gott? Wie grotesk war die Hoffnung seines halben Lebens, in der er viele Meere überquert hatte, um auf die kleinen unfruchtbaren Inseln das Samenkorn des Glaubens zu säen, wenn Gott nicht existierte! Wie grotesk das Opfer des [...] Mannes, den man um die Mittagszeit unter dem Gezirpe der Zikaden köpfte! Grotesk das Leben Garpes, der schwimmend den Christen im Boot in den Tod folgte!«¹⁶

Hier wird die Grundfrage der Theodizee gestellt, und zwar anhand des konkreten Leidens von Menschen. Die Frage verschärft sich, weil es ausdrücklich *ein Leiden für Christus* ist, das hier offenbar völlig ins Leere läuft. Die Erfahrung eines enormen Maßes an Leid, dem jeder heldenhafte Glanz fehlt und angesichts dessen Gott schweigt, übersteigt den Rahmen der üblichen religiösen Erklärungsmuster. Im Verlauf des Romans deutet Endō mehrfach an, dass für seinen Protagonisten im Grunde nur eine der traditionellen Antworten auf das Problem der Theodizee hilfreich sein könnte, nämlich das Bild des mitleidenden Gottes bzw. umgekehrt des Gläubigen, der in seinem Leiden, auch seiner Gottverlassenheit, das nachvollzieht, was Jesus selbst erfahren hat. Rodrigues ergeht sich immer wieder im Gedanken der *imitatio Jesu*. Am deutlichsten wird das in zwei Szenen des Romans: Zum einen dem Augenblick der Verhaftung des Rodrigues, der versucht hatte, mit Kichijiro über die Berge zu fliehen. Kichijiro aber wird zum Judas und verrät den Pater für ein paar Silbermünzen.¹⁷ Noch deutlicher wird die Parallele zwischen dem Schicksal Jesu und dem des Rodrigues, als dieser auf dem Rücken eines ungesattelten Pferdes, das »mehr einem armseligen mageren Esel als einem Pferd ähnelte«,¹⁸ über Stunden hinweg als abschreckendes Beispiel über die Straßen Nagasakis geführt und von der Menschenmenge beschimpft und mit Pferdemit beworfen wird.

Aber auch diese Art des geistlichen Heldentums erweist sich als trügerisch. Bisher hatte Endō einen scharfen Kontrast zwischen der jämmerlichen Figur des Kichijiro gezogen, der den Glauben mehrfach verraten, aber in der Beichte immer wieder Absolution gesucht hatte, und dem reflexions- und glaubensstarken Rodrigues, der zwar zweifelt, aber doch die Nachfolge Jesu sucht. In der Schlüsselszene des Romans zeigt sich nun, dass die Unterschiede zwischen Rodrigues und Kichijiro nur gradueller Natur sind. Rodrigues muss die Nacht in einer Zelle verbringen, in der er das Stöhnen japanischer Christen hört, die der Grubenfolter unterzogen werden, obwohl sie dem Glauben längst abgeschworen haben. Nur wenn auch Rodrigues abschwört, würden die Japaner verschont. Hier wird greifbar, was man Rodrigues schon vorher während eines Verhörs vorgeworfen hatte:

»Padre, habt ihr schon einmal daran gedacht, welches Unheil euer Traum über diese Bauern bringt? Dieser selbstsüchtige Traum, den ihr Japan aufzwingen wollt?«¹⁹

15 Mk 15,34.

16 ENDŌ, Schweigen (Anm. 10), 204.

17 Vgl. ebd., 119.

18 Ebd., 229.

19 Ebd., 199.

20 Ebd., 251.

21 Ebd., 169.

22 Ebd., 248.

23 Vgl. RIEBEL, Shūsaku Endō (Anm. 6), 354.

24 ENDŌ, Schweigen (Anm. 10), 250f.

Am darauf folgenden Morgen legt man dann das Tretbild mit dem Antlitz Christi vor Rodrigues. Er tritt darauf und schwört ab. Endō kommentiert: »Als der Priester den Fuß auf das Tretbild setzte, kam der Morgen. Ein Hahn krächte in der Ferne.«²⁰ Damit ist nun klar: Rodrigues trägt nicht die Leiden Jesu mit. Er ist viel näher an der Gestalt des Petrus, der Jesus verleugnet, oder der des Judas, der ihn verrät. Endō zeichnet nicht das Bild des Heroen im Glauben, sondern des Menschen, der seine Fragilität und Zerrissenheit erkennt. Und auch diese Fragilität rührt von Gott her. Denn im Grunde hat Kichijiro Recht, wenn er, nachdem er wieder einmal dem Glauben abgeschworen hat, Rodrigues gegenüber klagt:

»Glauben Sie, dass ich gerne auf das Tretbild gestiegen bin? Mein Fuß, der darauf getreten ist, tut weh, so weh. Warum verlangt denn Gott, dass ich mich wie ein starker Mensch benehme, obwohl er mich doch selbst zu einem schwachen Menschen gemacht hat? Ist das nicht unsinnig?«²¹

Der Versuch, die Theodizee zu lösen, indem im Leiden die Nähe Jesu gesucht wird, des mitleidenden Gottes, dem sich der Gläubige anverwandelt, ist damit auf doppelte Weise gescheitert: Als Rodrigues in verschiedenen Szenen den Tod japanischer Märtyrer beobachtet, gibt es keinerlei Widerhall. Gott schweigt. Die geistlichen Ideale und die Realität der Welt lassen sich nicht in Bezug zueinander bringen. Und als Rodrigues selbst vor die Wahl gestellt wird, gibt man ihm nicht die Chance, den Heldentod zu sterben, sondern seine Standhaftigkeit hätte das Leiden der Mitgefangenen zur Folge. In diesem Zusammenhang fällt der schier unglaubliche Satz:

»Christus hätte für sie ganz bestimmt abgeschworen. [...] Aus Liebe. Selbst wenn das hieße, alles aufzugeben, was er hatte.«²²

Die Lösung der Theodizee, so scheint Endō es hier nahezu legen, kann also nur in der Anerkennung der Zerbrechlichkeit des Menschen – und folglich am Ende im Verzicht auf den Glauben liegen. Dieser Verzicht wäre ein Akt der Barmherzigkeit; der Verzicht auf den Glauben also ein Gebot der Religion.

Es gibt Endō-Forscher, die hinter diesem Argumentationsmuster ein buddhistisches Motiv vermuten, nämlich, dass die Überwindung der Lehre unabhängig machen und einen Schritt zur höheren Stufe der Einsicht bedeuten kann.²³ Diese Interpretation liegt auf den ersten Blick durchaus nahe, und bis zu einem gewissen Grad trifft sie die Intention Endōs wahrscheinlich gut. In letzter Konsequenz aber geht es Endō um etwas anderes: eine existentielle Neuinterpretation, ein radikales Ernstnehmen des Glaubens und damit gerade nicht seine Abschaffung. Darauf deutet der entscheidende Plot des Romans hin. Endō stellt es so dar, dass Gott sein Schweigen am Ende doch bricht, und zwar, als Rodrigues vor dem Tretbild steht:

»Der Priester hob den Fuß. Er fühlte in den Beinen einen dumpfen, schweren Schmerz. Das war nicht nur eine Geste. Er selbst trat jetzt auf das, was er in seinem Leben für das Schönste hielt. Was ihm als das Reinste erschien. [...] Tritt nur auf mich!, sagte da jener Mann auf der Kupferplatte zum Priester. Tritt nur auf mich! Ich kenne am besten die Schmerzen deiner Füße. Tritt nur! Um von euch getreten zu werden, bin ich in diese Welt geboren worden, um eure Schmerzen zu teilen, nahm ich das Kreuz auf die Schultern.«²⁴

Wenn man angesichts dieser Szene weiterhin davon sprechen möchte, dass Endō von der Überwindung des Glaubens schreibt, dann ist damit offensichtlich nicht der Glaube an sich, sondern ein naiver oder besser gesagt alltäglicher Glaube gemeint, der sich in liebgewonnene Narrative fassen lässt, zum Bau prächtiger Kathedralen oder im schlechtesten Fall dem Schlachtruf *Deus lo vult* führt, der aber weder der ungreifbaren Transzendenz Gottes noch der Zerrissenheit und Fragilität des Menschseins gerecht wird, die sich ihrerseits in der Gestalt Jesu Christi spiegelt. Erst in dem Augenblick, in dem Rodrigues allen geistlichen

Hochmut ablegt und sich bewusst wird, dass er genauso schwach ist wie Kichijiro, dessen Terminologie sich nun in seiner eigenen Sprache wiederfindet, kann er Gott begegnen. An späterer Stelle heißt es im Roman: »[M]ein Gott [ist] anders [...] als der, den die Geistlichen in der Kirche lehren.« Und auch das Antlitz Christi auf dem *fumie* war ein anderes, als man es sonst überall betrachten konnte:

»Dieses Antlitz prägte kein edler Schmerz. Es war kein Antlitz, das, die Versuchung zurückweisend, vor unerschütterlicher Willenskraft überfloss. Abgemagert und erschöpft lag dieses Antlitz des Herrn zu seinen Füßen.«²⁵

Im langen Abspann des Buches schreibt Endō über die weiteren, sich nun anschließenden Jahre des Rodrigues in Japan und seine erzwungene bürgerliche Existenz, die seine christlich-europäische Herkunft völlig verleugnet und ganz in der Assimilation an die heimische Kultur aufgeht. Rodrigues muss, nachdem er dem Christentum abgeschworen hat, den Namen eines Toten annehmen und dessen Witwe heiraten. Er wird als eine Art Spezialist eingesetzt, der alles Christliche, das Handelsleute nach Japan einschmuggeln wollen, identifiziert, damit es eingezogen werden kann. Und dennoch deutet Endō an, wenn auch in sehr leisen Tönen, dass Rodrigues weiter ein Glaubender ist. In jeder Nacht, so heißt es, rief er »das Antlitz des Herrn vor seine Augen. Das Antlitz des Herrn, auf das seine Füße getreten waren.«²⁶

Wenn wir vor diesem Hintergrund noch einmal fragen, wie Endō auf die Problematik der Theodizee antwortet, auf die Erfahrung, dass Gott sich angesichts des Leidens in tiefes Schweigen hüllt, so dass der vormalig Glaubende dies nur noch mit der Nichtexistenz Gottes zu erklären vermag, muss die Antwort differenziert ausfallen. Zunächst ist klar, dass Endō nirgends den Versuch einer begrifflich-theoretischen Versöhnung zwischen Gott und Leid unternimmt. Gleichzeitig sperrt er sich gegen eine klassische *theologia crucis*-Lösung, wie wir sie von Jürgen Moltmann und anderen her kennen. Rodrigues versucht zwar diesen Weg einzuschlagen, scheitert aber daran. Umso markanter ist sein geistlicher Ansatz, dass Gott dem Menschen dann begegnet, und zwar als personaler Gott, wenn der Mensch die Bilder und Narrative überwindet, die sich gemeinhin zwischen ihm und Gott schieben, wenn er also ganz und völlig er selbst ist und sich am Boden seiner bloßen Existenz von Gott ansprechen lässt. Hier drängt sich der Vergleich mit dem Bild der dunklen Nacht der Sinne auf, welches wir von Johannes vom Kreuz her kennen. Endō selbst deutet an, dass der Glaube des Rodrigues dem Protestantismus ähnlich sei²⁷ – womit er vermutlich auf das reformatorische Motiv der *sola fide* und des *solus Christus* anspielt, das ohne äußeres Beiwerk auskommt und, wie zuletzt Volker Leppin gezeigt hat, seine Wurzeln in der Mystik des späten Mittelalters hat. Der Glaube des Rodrigues in der Endphase seines Lebens artikuliert sich jedenfalls viel zurückgenommener als zuvor – und doch in tiefster Existenzialität.

Martin Scorsese veranschaulicht dies in der Schlusszene seines Films, indem er die buddhistische Totenzeremonie zeigt, mit der der vormalige P. Rodrigues nach seinem Tod verbrannt wird. Äußerlich hatte im Leben dieses Mannes, der in seinen letzten Lebensjahren den Namen Okada Sanemon getragen hat, nichts mehr an den Jesuiten von früher erinnert. Im letzten Bild von Scorseses Film aber zoomt die Kamera durch die Flammen hindurch in den hölzernen Sarkophag und schließlich in die Hand des Verstorbenen hinein, die ein hölzernes Kreuz umschließt. ◆

25 Ebd., 256.

26 Ebd., 276.

27 Vgl. ebd., 290.

Migration und globale Gerechtigkeit

Bischöfliche Stimmen aus dem Süden

von Gerhard Kruij

Zusammenfassung

In Bezug auf die aktuellen Debatten um Fragen der Migration versucht der Beitrag eine Perspektivenerweiterung, indem er die Probleme, die durch die Migration in Europa auftreten, in einen globalen Zusammenhang bringt und dazu kirchliche Stimmen aus dem »globalen Süden« zu Wort kommen lässt. Diese können sich auf eine ausgesprochen migrationsfreundliche offizielle Position der katholischen Kirche berufen, die jedoch nicht allein auf theologischen Prämissen aufruht, sondern sich nach Auffassung des Autors auch moral-philosophisch rekonstruieren lässt. Am Ende wird gezeigt, wie sehr der jüngst unterzeichnete UN-Migrationspakt auch den kirchlichen Anliegen entspricht.

Schlüsselbegriffe

- Migration
- globale Gerechtigkeit
- »globaler Süden«
- Menschenrechte
- UN-Migrationspakt

Abstract

Regarding the current debates on migration issues, the contribution attempts to broaden the perspective by putting the problems posed by migration in Europe in a global context and by allowing ecclesiastical voices from the »global south« to have their say. These voices can invoke a decidedly migration-friendly official position of the Catholic Church, which, however, does not rest solely on theological premises, but in the author's view can also be reconstructed in a moral-philosophical way. In conclusion the article shows how much the recently signed UN Compact for Migration also corresponds to the concerns of the Church.

Keywords

- migration
- global justice
- the »global south«
- human rights
- UN Compact for Migration

Sumario

El artículo intenta ampliar la perspectiva sobre los debates migratorios actuales. Para ello presenta los problemas migratorios europeos en un contexto global y tematiza las voces eclesiales del »sur global«. Éstas se refieren a la posición oficial de la Iglesia católica que es especialmente favorable a la migración, y que no se basa sólo en premisas teológicas, sino que, según el autor, también se puede fundamentar con argumentos morales y filosóficos. Al final se muestra cómo el reciente pacto migratorio de la ONU confluye con la posición eclesial.

Palabras clave

- migración
- justicia global
- »sur global«
- derechos humanos
- pacto migratorio de la ONU

Die öffentlichen Debatten zum Thema Migration sind in Europa von einer politischen Konstellation geprägt, in der rechtspopulistische Parteien die Angst vor weiterer Zuwanderung schüren und sogar auch manche gemäßigte Politikerinnen und Politiker Angst davor haben, durch eine migrationsfreundlichere Haltung für Zulauf zu diesen Parteien zu sorgen.¹ Leider sind auch katholische Bürgerinnen und Bürger und katholische Politikerinnen und Politiker vor diesen Ängsten nicht gefeit. Solche Haltungen engen den Blick auf die Probleme jedoch unzulässig ein. Die Sicht der zur Migration gezwungenen Menschen und eine Außenperspektive auf Europa von anderen Kontinenten aus werden dabei vernachlässigt. Dass Europa sogar vergleichsweise wenig betroffen ist, dass es auch aus historischen Gründen Verantwortung für die heutigen Probleme zu tragen hat und dass eine faire moralische Perspektive eine größere Offenheit für Migration verlangt, wird kaum wahrgenommen. Im Folgenden möchte ich deshalb zunächst einen kurzen Überblick über die globale Migrationsproblematik geben und im Anschluss daran Stimmen von Bischöfen aus dem globalen Süden² zu Wort kommen lassen, die häufig anwaltschaftlich für die Migranten eintreten und dabei mit der erstaunlich migrationsfreundlichen offiziellen Position der katholischen Kirche übereinstimmen. Schließlich werde ich versuchen, eine solche Position auch moralphilosophisch plausibel zu machen und zu zeigen, dass der am 18.12.2018 in Marrakesch unterzeichnete *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration* viele der daraus sich ergebenden Gerechtigkeitsvorstellungen in konkretere Regeln und Maßnahmen überführt, die ein Hoffnungszeichen sein können, auch wenn sie, wie im Vorfeld der Unterzeichnung ja mehrfach betont wurde, nicht »rechtsverbindlich« seien.

1 Migration als globales Phänomen

Die neuesten Daten zur internationalen Migration sind gut auf der Webseite des Datenportals der Internationalen Migrationsorganisation abrufbar.³ Die Zahl der internationalen Migranten⁴ weltweit hat sich seit 1970 verdreifacht und erreichte 2015 244 Millionen oder etwa 3% der Weltbevölkerung. In Deutschland leben davon ca. 12 Millionen. Zur richtigen Einschätzung der Migrationsströme ist es wichtig zu wissen, dass nur etwa ein Drittel der Migranten vom Süden in den Norden ziehen, während die Summe aus der Süd-Süd-Migration und der Nord-Nord-Migration deutlich mehr als die Hälfte ausmacht. Das geläufige Bild der globalen Migration als einer vorrangigen und massenhaften Wanderung von Süd nach Nord ist schlichtweg falsch. Besonders eindrücklich sind die Graphiken von Nikola Sander, Guy Abel und Ramon Bauer, anhand deren deutlich wird, dass die Migration innerhalb Amerikas, Afrikas und Asiens jeweils erheblich umfangreicher ist als die Migration

¹ Siehe hierzu im Blick auf die Lage in Deutschland die beunruhigenden, allerdings auch nicht unumstrittenen Ergebnisse der neuesten »Mitte-Studie« der Friedrich-Ebert-Stiftung; Andreas ZICK / Beate KÜPPER / Wilhelm BERGHAN (Hg.), *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018*, Bonn 2019.

² Mit »globaler Süden« (»global south«) sind meist diejenigen Entwicklungs- und Schwellenländer gemeint, die im Verhältnis (noch) relativ arm sind und mit vielfältigen Entwicklungsproblemen zu kämpfen haben. Obwohl auf der Südhalbkugel auch reiche Staaten wie etwa Australien liegen und umgekehrt die meisten ärmeren Staaten sich geographisch auf der Nordhalbkugel befinden (die größten Teile Südamerikas und Afrikas sowie fast ganz Asien mit Indien und

China liegen auf der Nordhalbkugel), verwende ich hier pauschal die Begriffe »(globaler) Süden« und »(globaler) Norden«, um die ärmeren bzw. reicheren Ländergruppen zu bezeichnen. Immerhin vermeidet man so den problematischen Begriff der »Entwicklung« und die inzwischen anachronistisch gewordene Rede-weise von der »Dritten Welt«.

aus diesen Kontinenten nach Europa.⁵ Viele Länder im Norden, die USA ebenso wie die Mitgliedsstaaten der EU, versuchen mit den unterschiedlichsten Mitteln, Migranten abzuschrecken und ihnen den Zuzug so weit als möglich zu erschweren, obwohl viele dieser Staaten auf Grund des demographischen Wandels und des damit verbundenen Mangels an Arbeitskräften eigentlich ein Interesse an Zuwanderung haben müssten. Allein von Mai 2018 bis April 2019 sind über 4 000 Migranten auf ihrem Weg verstorben oder gelten als verschollen, über 2000 von ihnen sind im Mittelmeer ertrunken, einige hundert an der Grenze zwischen Mexiko und den USA ums Leben gekommen.⁶ Der größte Teil der weltweit 244 Millionen Migranten sind Arbeitsmigranten, die aus ökonomischen Gründen ihr Land verlassen und hoffen, in einem anderen Land mehr zu verdienen und dadurch auch ihre Verwandten zuhause mit versorgen zu können. Auch wenn sie dadurch ihre Situation meist verbessern, gehören sie in den Zielländern oft zu den Ärmsten der Armen. Besonders prekär ist die Lage der Migranten ohne legalen Aufenthaltsstatus. Trotzdem sind die »Rücküberweisungen«, die Migranten nach Hause schicken, für viele Länder ein ökonomisch wichtigerer Beitrag zur Entwicklung als ausländische Direktinvestitionen oder die Entwicklungshilfe. Ihre Summe betrug 2016 573,6 Milliarden US-Dollar.⁷ Ein beträchtlicher Anteil der Migranten sind jedoch auch Menschen, die gezwungen sind, ihre Heimat zu verlassen, weil sie direkt vertrieben wurden oder nur so politischer Verfolgung, anderen Formen von massiver Diskriminierung oder existenzbedrohendem Hunger entkommen können. Diese Zwangsmigration umfasste 2016 65,5 Millionen Menschen, die aber nur teilweise zu den internationalen Migranten gerechnet werden, weil etwa 40 Millionen von ihnen Binnenflüchtlinge sind, die innerhalb ihres Landes Schutz suchen.⁸ Insgesamt handelt es sich also um ein Problem, das mit solch himmelschreienden Ungerechtigkeiten und erheblichem menschlichem Leid verbunden ist, dass dringend Lösungen gesucht und gefunden werden müssen, um die Ursachen von Migration zu bekämpfen und die Situation der Migranten zu verbessern.

2 Ausgewählte Stimmen von Bischöfen aus dem »globalen Süden«

Es ist hier nicht möglich, die vielen Stellungnahmen von Bischöfen aus dem globalen Süden vollständig darzustellen oder auch nur systematisch auszuwerten, um zu einem repräsentativen Gesamtergebnis zu kommen. Es sollen aber exemplarisch einige ausgewählte Stimmen aus Lateinamerika und Afrika zu Wort kommen, die sich übrigens häufig bemüht haben, ihre Stellungnahmen zusammen mit Bischöfen aus dem Norden zu erarbeiten und zu veröffentlichen, um ihnen so auch im Norden ein größeres Gewicht zu verleihen.

³ Siehe <https://gmdac.iom.int/gmdac-migfacts-international-migration> (wie alle anderen Internet-Seiten zuletzt abgerufen am 26.4.19).

⁴ Definiert als Personen, die in einem anderen Land leben als dem, in dem sie geboren sind.

⁵ Siehe http://download.gsb.bund.de/BIB/global_flow/.

⁶ Siehe <https://gmdac.iom.int/map-tracking-migrant-deaths-and-disappearances>.

⁷ <https://gmdac.iom.int/data-bulletin-global-migration-trends>.

⁸ Ebd.

Im Jahr 2003 haben die US-amerikanische und die mexikanische Bischofskonferenz in einem gemeinsamen Hirtenwort zum Thema *Nicht mehr Fremde – Gemeinsam auf dem Weg der Hoffnung*⁹ an die Einwanderungsgeschichte Amerikas erinnert. Fast alle Einwohner Amerikas seien schließlich Abkömmlinge von Migranten, die in den letzten 500 Jahren dorthin eingewandert seien. Außerdem sei das Recht der Staaten, ihre Grenzen zu kontrollieren, kein absolutes Recht, es müsse vielmehr gegen die Nöte und Rechte von Migranten abgewogen werden. Dabei beriefen sie sich auf die Enzyklika *Pacem in terris*, in der ein Recht auf Auswanderung und Einwanderung formuliert wurde (siehe unten). Die Bischöfe fordern zudem einen besonderen Schutz für die Familien der Migranten und verlangen, auch die Würde derjenigen zu respektieren, die keinen rechtlich anerkannten Aufenthaltsstatus haben.

Ganz in der Linie dieser grundsätzlichen Positionierung fielen dann auch die Reaktionen gegen den Plan des US-amerikanischen Präsidenten Donald Trump aus, an der Grenze zu Mexiko eine Mauer zu errichten: So sagte 2017 der Generalsekretär der mexikanischen Bischofskonferenz, Weihbischof Alfonso Gerardo Miranda Guardiola, die Mauer trage nicht dazu bei, das Migrationsproblem so zu lösen, dass die Würde der Menschen geachtet werde.¹⁰ Es müsse sorgfältiger nachgedacht werden, um eine gute Lösung zu finden, ohne diejenigen, die jetzt schon leiden, noch stärker zu belasten. Der Vorsitzende der Kommission für Migranten in der US-Bischofskonferenz, Joe Stephen Vásquez aus Austin (Texas), pflichtete ihm bei: Der Bau einer solchen Mauer führe dazu, dass noch mehr Migranten, vor allem Frauen und Kinder, höheren Risiken ausgesetzt und der Willkür von Schleppern ausgeliefert würden. Anstatt Mauern sollten Brücken gebaut werden. Vásquez versprach: »Wir werden weiterhin Migrantenfamilien unterstützen und ihnen solidarisch beistehen. Wir erinnern unsere Gemeinden und unsere Nation daran, dass diese Familien einen intrinsischen Wert haben als Kinder Gottes. Und all denen, die von der heutigen Entscheidung betroffen sind, sagen wir: Wir gehen an eurer Seite und begleiten euch auf eurer Reise.«

Am 17. Februar 2018 verabschiedeten elf US-amerikanische und zehn mexikanische Bischöfe eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel *Der Schrei Christi in der Stimme der Migranten bedrängt uns*. Sie verwiesen darin auf die Flucht von Jesus, Maria und Joseph nach Ägypten und beriefen sich auf Mt 25,35 (»Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen«), um für den Einsatz für Migranten zu motivieren. Sie verurteilten das ihrer Meinung nach »kaputte Migrationssystem« zwischen Mexiko und den USA, das Leid, Angst, Ausbeutung und Exklusion verursache. Mit harten Worten klagten sie die damit verbundene »Verfolgung und Diskriminierung«, den »Rassismus« und »unnötige Deportationen« an. Angehörige eines jeden Volkes hätten das Recht auf menschenwürdige Lebensbedingungen. Seien diese nicht gegeben, hätten sie ein Recht auf Aus- und Einwanderung. Sie bekräftigten die Verpflichtung der Kirche, diese Menschen zu unterstützen und bei der Wahrnehmung ihrer Rechte zu helfen.¹¹

9 Nicht länger Fremde. Miteinander auf dem Weg der Hoffnung. Gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe Mexikos und der USA zum Problem der Migration, in: Weltkirche 23 (2003) 63-73 bzw. 89-98. Auch auf <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/immigration/strangers-no-longer-together-on-the-journey-of-hope.cfm>.

10 Dieses und das folgende Statement finden sich auf <https://nuestra-voz.org/el-muro-de-la-frontera-con-mexico>. Alle Übersetzungen aus dem Englischen, Französischen oder Spanischen sind von mir.

11 Siehe <https://es.zenit.org/articles/el-clamor-de-cristo-en-el-migrante-nos-urge-comunicado-de-los-obispos-de-mexico-y-ee-uu/>. Eine ähnliche Erklärung findet sich auf <http://www.cem.org.mx/prensa/1597-POR-LA-DIGNIDAD-DE-LOS-MIGRANTES.html>.

Am 21. Oktober 2018 schließlich veröffentlichten die Bischöfe von Mexiko ein Kommuniqué mit dem Titel *Der Schrei der Armen* über Migranten aus Honduras und anderen mittelamerikanischen Ländern, die eine große Flüchtlingskarawane in die Vereinigten Staaten unternommen hatten. Ganz ausdrücklich bekennen sie sich zur Solidarität mit den Migranten, indem sie sagen: »Unsere vertriebenen Brüder sind die wirklichen Armen, auf die zu schauen wir aufgerufen sind, um auf ihre Schreie zu hören und ihre Bedürfnisse zu erkennen. Wir alle sind in der Kirche und in der Gesellschaft aufgerufen, den Vertriebenen zu begegnen und ihnen auf Grund der Prinzipien der Menschlichkeit und der Liebe unsere organisierte und spontane Unterstützung anzubieten.«¹²

Was die afrikanische Sicht betrifft, so finden sich bereits im nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995) von Papst Johannes-Paul II. klare Positionierungen: »Eine der bittersten Folgen der Kriege und der wirtschaftlichen Schwierigkeiten ist das traurige Phänomen der Flüchtlinge und Vertriebenen, eine Erscheinung, die, wie die Synode ausführt, tragische Dimensionen erreicht hat. Die ideale Lösung besteht in der Wiederherstellung eines gerechten Friedens, in der Versöhnung und in der wirtschaftlichen Entwicklung. Es ist daher dringend notwendig, dass die nationalen, regionalen und internationalen Organisationen die Probleme der Flüchtlinge und Vertriebenen auf gerechte und dauerhafte Weise lösen. Da der Kontinent jedoch weiter unter der Massenwanderung von Flüchtlingen leidet, erlasse ich unterdessen einen dringenden Appell, damit diesen Menschen überall, wo sie sich befinden, in Afrika oder auf anderen Kontinenten, materielle Hilfe gewährt und pastoraler Beistand geleistet werde« (Nr. 119).¹³ Dieser letzte Satz deutet auch freilich an, worin ein Unterschied besteht zwischen den Stellungnahmen aus Mexiko und denen aus Afrika. Denn letztere setzen den Akzent sehr viel stärker auf die Bekämpfung der Fluchtursachen und sehen in der Migration sehr viel deutlicher auch Nachteile für die Herkunftsländer.

So betonte die Association of Episcopal Conferences of Anglophone West Africa (AECAWA) in einer Erklärung zur Migration von Jugendlichen vom 8.8.2009¹⁴ die negativen Konsequenzen der Migration, insbesondere die negativen Effekte der Abwanderung junger Menschen und des damit verbundenen »brain drain«. Zur Bekämpfung von Migration forderten sie eine stärkere ökonomische Integration Afrikas (Ausbau der ECOWAS, der Economic Community of West African States, bis hin zu einer gemeinsamen Staatsbürgerschaft), die Bekämpfung von Korruption bei den Zollbehörden und insgesamt von Korruption in Politik und Verwaltung, die wirtschaftliches Wachstum massiv behindere. Als besonders wichtig erachteten sie Maßnahmen zur Bekämpfung von Arbeitslosigkeit und zur Verbesserung der Bildung, betonten aber auch, dass die Migration auch Chancen biete, wenn sie kontrolliert ablaufe und gut geregelt sei. Deshalb müsse in den Zielländern der Migranten die Fremdenfeindlichkeit bekämpft werden. Interessant ist, dass die Bischöfe in diesem Text einen direkten Appell an die Jugendlichen richteten: »Liebe Jugendliche, wir, eure Pastoren, sehen es als unsere Pflicht an, eure Anliegen zu vertreten: Es ist

¹² So auf <https://www.cem.org.mx/prensa/1877-Los-Gritos-del-Pobre.html>.

¹³ Der Text des Schreibens findet sich auf http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html.

¹⁴ Der Text findet sich auf <http://www.caritas-africa.org/new/?p=1015>.

dringend notwendig, eine Lösung für euren Wunsch zu finden, am Leben der Nation und der Kirche teilzunehmen. Aber gleichzeitig möchten wir auch an euch appellieren, die Entwicklung eurer Länder in die Hand zu nehmen, die Kultur eures Volkes zu lieben und auf ihre Erneuerung mit Treue zu eurem kulturellen Erbe hinzuarbeiten, indem ihr euer wissenschaftliches und technisches Fachwissen schärft und vor allem euren christlichen Glauben bezeugt. [...] Als Pastoren raten wir euch, euch gültige Dokumente zu beschaffen, wenn ihr ins Ausland reisen müsst, und auch keine ungesetzlichen und gefährlichen Mittel wie versteckte Transporte, heimliche Wege durch die Sahara-Wüste usw. zu benutzen. Nach dem Studium solltet ihr nach Hause zurückkehren, um zur Entwicklung eurer Nationen beizutragen. Niemals solltet ihr aus falschen Gründen ins Ausland gehen, wie z.B. wegen Drogenhandel, Prostitution, Beitritt zu kriminellen Banden zum Stehlen oder zum Zwecke der Geldwäsche.« (Punkt »D, Youth«)

Nach dem starken Anwachsen der Migration nach Europa aus dem Nahen Osten und aus Nordafrika in den Jahren 2015 und 2016 veröffentlichten die COMECE (Commission of the Bishops' Conferences of the European Community) und SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) am 17.11.2017 eine Erklärung¹⁵, in der sie die gemeinsamen Wurzeln aller Menschen in Afrika betonten und daraus das Potenzial für eine zukunftsorientierte Partnerschaft ableiteten. Auch die geographische Nähe sei schließlich ein großer Vorteil für wirtschaftliche Investitionen und den Handel, der aber ein gerechter Handel sein müsse. Migration müsse im rechten Maß und in geregelten Bahnen erfolgen, dürfe aber nicht mit einem »brain drain« verbunden sein. Vor allem komme es darauf an, bei den afrikanischen Jugendlichen Vertrauen wiederzugewinnen und die Risiken zur steigenden Gewalt durch interreligiösen Dialog und Frieden unter den Religionen zu reduzieren.

Vor allem angesichts des Leidens und Sterbens vieler Migranten in Nordafrika oder bei der Überquerung des Mittelmeers setzen sich viele afrikanische Bischöfe für diese Migranten und ihre Rechte ein. So verurteilte die Bischofskonferenz der Nordafrikanischen Region (CERNA) in einer Erklärung am Ende ihrer Vollversammlung in Tanger (Marokko, 23.-26. September 2018) »die Verletzung der Grundrechte von migrierenden Menschen«. Sie erklärten: »Wir bekennen unsere Solidarität im Handeln gegenüber ihnen (den Migranten), in denen wir das leidende Antlitz Christi, unseres Herrn, erkennen.«¹⁶

Verschiedene afrikanische Bischöfe forderten angesichts der Berichte über die Versklavung von Migranten in Libyen junge Leute vermehrt dazu auf, in ihren Heimatländern zu bleiben und sich dort für Verbesserungen einzusetzen¹⁷ Benjamin Ndiaye, Erzbischof von Dakar, meinte: »Es ist besser, arm im eigenen Land zu sein, als beim Versuch auszuwandern versklavt und gefoltert zu werden.«¹⁸ Célestin Ikomba, Sekretär der bischöflichen Kommission für Migration der Elfenbeinküste, führte regelmäßige Gespräche mit Jugendlichen in Pfarreien, um sie vor den Gefahren der Migration zu warnen. Auch Antoine Kone, Bischof von Odienne (Elfenbeinküste), meinte, es sei besser, im eigenen Land zu arbeiten

¹⁵ Siehe <http://www.comece.eu/dl/tklJKJKo0lnuqx4JK/COMECE-SECAM-joint-statement-ahead-Africa-EU-Summit.pdf>.

¹⁶ Siehe die Berichte auf <https://africa.la-croix.com/les-eveques-dafrique-du-nord-sinsurgent-contre-le-pietinement-des-droits-fondamentaux-des-personnes-en-migration/>.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Siehe <https://international.la-croix.com/news/even-poverty-is-better-than-migration-torture/6445>.

¹⁹ So die Berichte auf <https://international.la-croix.com/news/african-churches-tackle-dangers-of- clandestine-migration/6958>.

²⁰ Für diesen und den nächsten Abschnitt verwende ich in überarbeiteter und gekürzter Form Teile aus Gerhard KRUIJ, *Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten*, in: Ulrich HEMEL / Jürgen MANEMANN (Hg.), *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, München 2017, 133-149. Die zitierten Dokumente lassen sich alle

als auszuwandern, weil sich der Traum vom besseren Leben in Europa nur allzu schnell in einen Albtraum verwandeln könne. Joseph Bagobiri, Bischof von Kafanchan, Nordnigeria, forderte dazu auf, das Geld, das für die Migration aufgewandt werden müsse, lieber im eigenen Land zu investieren!¹⁹ Und schon lange gibt es übrigens Klagen über afrikanische Priester, die nach einem Studium in Europa nicht nach Hause zurückkehren.

3 Die migrationsfreundliche Position der katholischen Kirche²⁰

Die verschiedenen Stellungnahmen von Bischöfen, die sich selbstverständlich kontextuell unterscheiden, können sich alle auf eine insgesamt sehr migrationsfreundliche Position der kirchlichen Sozialverkündigung berufen, deren Wurzeln sich bis in die Auseinandersetzungen um die Legitimität der spanischen Eroberungen in Lateinamerika zurückführen lassen.²¹ Im 20. Jahrhundert ist es dann die Sozialzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII., in der sich die katholische Kirche erstmals die Menschenrechte zu eigen machte, und dabei mit einer deutlichen Erweiterung des »Rechts auf Auswanderung« im Art. 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 ein »Recht auf Auswanderung und Einwanderung« propagiert: »Jedem Menschen muß das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muß ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen [...].« Wichtig ist, dass dieses Recht mit Rekurs auf eine Art Weltbürgerschaft aller Menschen begründet wird: »Auch dadurch, daß jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.« (PT 25) Später, in PT 107 wird abermals ein Recht auf Einwanderung formuliert: »Zu den Rechten der menschlichen Person gehört es auch, sich in diejenige Staatsgemeinschaft zu begeben, in der man hofft, besser für sich und die eigenen Angehörigen sorgen zu können. Deshalb ist es Pflicht der Staatslenker, ankommende Fremde aufzunehmen und, soweit es das wahre Wohl ihrer Gemeinschaft zuläßt, dem Vorhaben derer entgegenzukommen, die sich einer neuen Gemeinschaft anschließen wollen.«

Den wenigsten Katholiken (auch nur wenigen katholischen Amtsträgern oder katholischen Politikern) dürfte bewusst sein, dass auch der Katechismus der Katholischen Kirche in dieser Frage den Migranten sehr weit entgegenkommt: »Die wohlhabenderen Nationen sind verpflichtet, so weit es ihnen irgend möglich ist, Ausländer aufzunehmen, die auf der Suche nach Sicherheit und Lebensmöglichkeiten sind, die sie in ihrem Herkunftsland nicht finden können. Die öffentlichen Autoritäten sollen für die Achtung des Naturrechts sorgen, das den Gast unter den Schutz derer stellt, die ihn aufnehmen.« Freilich gibt es

leicht auf www.vatican.va finden. Eine grundsätzliche Bemerkung sei noch erlaubt: Durch den Missbrauchsskandal hat die katholische Kirche massiv an Glaubwürdigkeit und moralischer Autorität eingebüßt, so dass man sich schon fast scheut, sie als eine solche Autorität darzustellen und ihr Gewicht in die öffentliche Diskussion einzubringen. An dieser Tatsache

wird aber vor allem deutlich, wie wichtig es wäre, dass die katholische Kirche diese Krise überwindet, um ihrer eigentlichen Aufgabe, nämlich für mehr Menschlichkeit, insbesondere für die Armen, einzutreten, wieder besser nachzukommen. Was dazu nötig ist, habe ich in folgendem Beitrag zu skizzieren versucht: Gerhard KRUIP, Betroffenheit und

Reue reichen nicht! Was auf die MHG-Studie folgen muss, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 13-16.

21 Siehe dazu Mariano DELGADO, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: Stimmen der Zeit 208 (1990) 845-857.

hier wie schon in PT 107 eine gewisse Einschränkung: »Die politischen Autoritäten dürfen im Hinblick auf das Gemeinwohl, für das sie verantwortlich sind, die Ausübung des Einwanderungsrechtes verschiedenen gesetzlichen Bedingungen unterstellen und verlangen, daß die Einwanderer ihren Verpflichtungen gegenüber dem Gastland nachkommen.« (KKK 2241)

Generell werden in der Katholischen Soziallehre die Aufgaben der einzelnen Staaten in den Horizont einer Orientierung am Weltgemeinwohl und globaler Gerechtigkeit eingerückt. Denn »die Staatsgewalt [ist] ihrer Natur nach nicht dazu eingesetzt [...], die Menschen in die Grenzen der jeweiligen politischen Gemeinschaft einzuzwängen, sondern vor allem für das Gemeinwohl des Staates zu sorgen, das von dem der ganzen Menschheitsfamilie gewiß nicht getrennt werden kann.« (PT 98) Schon in *Mater et Magistra* hatte Johannes XXIII. 1961 betont: »Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, dass sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluss gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, dass sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuss der wesentlichen Menschenrechte kommen.« (MM 157). Auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* prangert »allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern in der einen Menschheitsfamilie« an, denn »sie widersprechen der sozialen Gerechtigkeit [...]« (GS 29). Aus der Allgemeinwidmung der Güter an die ganze Menschheit (GS 69,76) ergebe sich zwingend die Forderung von Gerechtigkeit und Liebe »innerhalb der Grenzen einer Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern.«

Auch in späteren Texten kirchlicher Sozialverkündigung, insbesondere in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) von Paul VI. und in *Centesimus annus* (1991) von Johannes Paul II. spielen die Begriffe »Einheit der Menschheitsfamilie« und »Universelle Bestimmung der Güter« für Aussagen zur globalen Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Zuletzt hat auch Papst Franziskus auf beide Topoi Bezug genommen, um in seiner Enzyklika *Laudato si'* den Zusammenhang von Klimawandel und globaler Gerechtigkeit deutlich zu machen. Der »gemeinsamen Bestimmung der Güter« widmet er einen längeren Abschnitt (LS 93-95) und leitet daraus ab, dass die »Umwelt [...] ein kollektives Gut [ist], ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle.« In der Suche nach Lösungen für die gegenwärtigen sozialen und ökologischen Probleme muss die »gesamte Menschheitsfamilie« einbezogen werden (LS 13). »Wir müssen uns stärker bewusst machen, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie 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). Damit ist jedenfalls aus der Perspektive der Sozialverkündigung der katholischen Kirche unzweideutig klar, dass Gerechtigkeitsfragen nicht von den einzelnen Staaten ausgehend, sondern aus globaler Perspektive gedacht werden müssen.²² Das hat Auswirkungen auf die Frage nach der Legitimität von Grenzen.

22 Siehe ausführlicher hierzu auch Gerhard KRUIJ, *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.

23 John RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993.

24 Für die Menschheit als Gemeinschaft verschiedener Völker schlägt Rawls ein zweistufiges Verfahren vor (so in: John RAWLS, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002), das für globale Gerechtigkeit weit weniger

strenge Regeln ergibt, als im Falle einer wirklich globalen Anlage der Urzustandsversammlung. M. E. ist das inkonsequent, denn damit nimmt er keine wirkliche Universalisierbarkeitsprüfung seiner Gerechtigkeitsprinzipien mehr vor. Rawls' Hauptargument für diese Vorgehensweise lautet, dass zwischen den Völkern

4 Versuch einer moralphilosophischen Plausibilisierung

Lässt sich diese Position der katholischen Kirche auch ohne die implizierte theologische Voraussetzung einer gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen plausibel machen? Um in einer pluralistischen Gesellschaft in der öffentlichen Debatte gehört zu werden, wird eine auf religiöse Ressourcen zurückgehende Argumentation wenig erfolgreich sein, wenn es nicht gelingt, sie auch in eine moralphilosophisch überzeugende Fassung zu »übersetzen«. Ich mache dazu einen Vorschlag, der Teile der bekannten »Theorie der Gerechtigkeit«²³ von John Rawls verwendet, obwohl Rawls selbst es noch abgelehnt hatte, diesen Ansatz auf Fragen der globalen Gerechtigkeit anzuwenden.²⁴ Zur Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien schlug Rawls ein Gedankenexperiment vor, das eine Urzustandsversammlung von Mitgliedern einer künftigen Gesellschaft vorsieht, die sich in einem Diskurs auf bestimmte Grundregeln der Gerechtigkeit einigen, wobei sie unter einem »Schleier des Nichtwissens« stehen, d.h. zwar grundlegende Kenntnisse über das Funktionieren von Gesellschaften haben, aber ihre eigene Position in der zukünftigen Gesellschaft und ihre eigenen Präferenzen nicht kennen. Dieser Schleier des Nichtwissens zwingt die Urzustandsbeteiligten, sich in jede mögliche Position, die es in der künftigen Gesellschaft auf der Grundlage vorgeschlagener Gerechtigkeitsprinzipien geben könnte, hineinzusetzen und sich zu fragen, ob sie bereit wären, auch dann noch das jeweils vorgeschlagene Prinzip zu akzeptieren. Im Grunde zwingt der Schleier des Nichtwissens alle zu einer Universalisierbarkeitsprüfung vorgeschlagener Normen, weshalb Rawls selbst seinen Vorschlag richtigerweise als eine Umsetzung der Ethik Kants versteht.²⁵

Stellen wir uns also vor, in einem globalen Urzustand würde unter dem Schleier des Nichtwissens darüber diskutiert, ob auf der Welt Staaten errichtet werden sollten, wie Territorien und Bevölkerungen auf diese Staaten zu verteilen wären und welche Kontrolle die Staaten über ihre Grenzen haben sollten.

Die Frage, ob unter dem Schleier des Nichtwissens überhaupt eine Aufteilung der Welt in Staaten akzeptiert würde, lässt sich beantworten, indem man sich überlegt, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die beiden grundlegenden Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien tatsächlich in der künftigen Gesellschaft auch realisiert werden können, so dass proklamierte Rechte keine leeren Rechte bleiben. Bei negativen Rechten wie etwa dem Recht, nicht getötet zu werden, ist das weniger schwierig, denn ihnen entsprechen Unterlassungspflichten, die einfach allen anderen aufgebürdet sind. Allerdings wird es Institutionen brauchen, die diese Unterlassungspflichten kontrollieren und eine Zuwiderhandlung gegebenenfalls sanktionieren. Bei positiven Rechten wie etwa dem Recht auf ein soziokulturelles Existenzminimum ist das nicht so einfach, weil nicht so klar ist, wer die Pflicht hat, einen Hungernden zu versorgen. Der Hungernde kann aber sein Recht auf Nahrung nicht realisieren, wenn niemand sich zuständig fühlt, weil alle erwarten, dass

keine ausreichend dichten Kooperationsbeziehungen existierten, die eine Anwendung seines Gedankenexperiments auf die gesamte Menschheit zuließen. Aus heutiger Sicht wird man freilich sagen müssen, dass durch Prozesse der Globalisierung diese Kooperationsbeziehungen inzwischen so dicht geworden sind, dass sich die

Anwendung des Gedankenexperiments auf die gesamte Menschheit durchaus rechtfertigen ließe.
25 John RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Anm. 23), 283-290.

schon jemand anderer ihm helfen wird. Es müssen deshalb Zuständigkeiten für den Schutz von negativen Rechten und die Gewährleistung positiver Rechte festgelegt, entsprechende Institutionen geschaffen und entsprechende Maßnahmen gemeinsam organisiert werden. Dabei werden nicht alle die gleichen Aufgaben übernehmen können. Universell gültigen positiven Rechten entsprechen nicht universelle Pflichten. Für die Gewährleistung positiver Rechte braucht es eine differenzierte Zuweisung unterschiedlicher Pflichten, eine »moralische Arbeitsteilung«.²⁶

In vormodernen, traditionellen Lebensformen hatte es eine hohe Plausibilität, diese moralische Arbeitsteilung so zu organisieren, dass die den Rechten korrespondierenden Pflichten mit der räumlichen Entfernung vom Träger der Rechte abnahmen. Zunächst hatte man Verantwortung für die engsten Verwandten, für Nachbarn und Freunde, für das eigene Dorf, erst danach für Mitbürger im eigenen Land und, wenn überhaupt, erst am Ende für »Fremde« im Sinne von »Ausländern«. Henry Shue hat jedoch gezeigt, dass räumliche Distanz kein überzeugendes Kriterium für moralische Arbeitsteilung sein kann.²⁷ Es erschien nur deshalb als plausibel, weil damals nur durch räumliche Nähe in der Regel geholfen werden konnte. Das ist aber in der heute stark globalisierten Welt, die gewissermaßen zu einem »global village« geworden ist, nicht mehr der Fall. Heute ergeben sich moralisch relevante Effekte und Möglichkeiten auch über große Distanzen hinweg. In einer solchen Welt haben alle Menschen Rechte, aber eben zugleich die Pflicht, einen ihren Möglichkeiten entsprechenden Beitrag dazu zu leisten, dass eine solche moralische Arbeitsteilung über Organisationen und Institutionen organisiert wird, die die Gewährleistung der Rechte aller Menschen bewerkstelligen können. »Besondere Pflichten« ergeben sich nicht aus räumlicher oder anderen Formen von Nähe, sondern aus der jeweils geltenden und praktizierten moralischen Arbeitsteilung, sie sind spezifisch verteilte allgemeine Pflichten.²⁸

Von daher lässt sich nun behaupten, dass die versammelte Menschheit im Urzustand sehr wohl auf die Idee käme, Staaten zu gründen.²⁹ Denn es ist sofort einsichtig, dass sich die Menschenrechte leichter realisieren lassen, wenn nicht ein Weltstaat dies übernimmt, sondern die »moralische Arbeitsteilung« kleinere Einheiten vorsieht. Deren Arbeit und Organisation kann auch einfacher demokratisch gestaltet und besser den lokalen oder regionalen Erfordernissen angepasst werden. Es ist also sinnvoll, eine Vielzahl von Staaten entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip zu errichten und diese möglichst so zusammenzustellen, dass sich ihre Bürger (über eine oder mehrere gemeinsame Sprachen) gut miteinander verständigen können. Solche Staaten sind nach dieser Vorstellung nicht mehr voneinander unabhängige Ergebnisse von Verträgen ihrer Bürger, sondern Ergebnis einer gelungenen moralischen Arbeitsteilung auf Weltebene zur Gewährleistung der Rechte aller Menschen, und zwar sowohl durch ihre Organisation als auch durch ihre Grenzen, durch die bestimmten Staaten bestimmte Pflichten gegenüber bestimmten Menschen zugewiesen werden. Diese Pflichten sind aber keine speziellen Pflichten, sondern nichts anderes als spezifisch zugeteilte, allgemeine Pflichten.

26 Hierzu Henry SHUE, *Mediating Duties*, in: *Ethics* 98 (1988) 687-704.

27 Ebd., 691-695 und Robert E. GOODIN, *What is So Special about Our Fellow Countrymen?*, in: *Ethics* 98 (1988) 663-686, 681.

28 So vor allem ebd., 678.

29 Zum Folgenden besonders ebd., 682-686.

Da die Urzustandsbeteiligten eine Maxi-Min-Strategie verfolgen, d.h. die unvermeidbar schlechtesten Positionen der zukünftigen Gesellschaft so gut wie möglich auszustatten (vgl. das bekannte »Differenzprinzip« von Rawls), würden sie dafür sorgen, dass die Unterschiede zwischen den verschiedenen Staaten so gering wie möglich ausfallen. Außerdem würden sie sich dafür aussprechen, dass es eine möglichst große Freizügigkeit der Weltbürgerinnen und Weltbürger zwischen diesen Staaten gibt. Die ideale Welt sähe so aus, dass die Lebensverhältnisse in den verschiedenen Staaten annähernd gleich wären, gleichzeitig aber die Bewegungsfreiheit zwischen ihnen möglichst wenig eingeschränkt wäre, in etwa so wie es das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vorschreibt, wenn es die »Freizügigkeit« innerhalb des Bundesgebietes« (Art. 11, Abs. 1) und die »Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse im Bundesgebiet« (Art. 72, Abs. 2) fordert. Die Freizügigkeit könnte nur insoweit eingeschränkt werden, als die Gefahr bestünde, dass der Staat, in den eine hohe Zuwanderung stattfände, seine Aufgaben, weswegen er errichtet worden ist, nicht mehr wahrnehmen könnte. Nachteile, die für Bürger eines Staates entstehen, der durch ungünstigere geographische oder andere Verhältnisse geprägt ist, müssten kompensiert werden, evtl. auch durch großzügigere Rechte auf Einwanderung in andere, klimatisch, geographisch oder ökonomisch stärker begünstigte Staaten. Für den Fall, dass ein Staat die im Urzustand ja ebenfalls beschlossenen Freiheitsrechte oder sozialen Mindeststandards verletzt, würden sich die Urzustandsbeteiligten die Möglichkeit offen halten wollen, diesen Staat verlassen zu können und in einem anderen Staat aufgenommen zu werden. Dazu würden sie eine Vorrangregel beschließen, dass für den Fall, dass eine vollständige Freizügigkeit nicht möglich ist, Menschen, die verfolgt werden oder aus anderen Gründen in großer Not sind, vor anderen Zuwandern Priorität bekommen. Wenn eine vollständige Freizügigkeit nicht möglich erscheint, könnten Migrationsmöglichkeiten auch nach dem Kriterium eröffnet werden, dass diese Migration im beiderseitigen Interesse des Herkunftslandes und Ziellandes liegen sollte. Auch sollte das Kriterium der Familienzusammenführung eine Rolle spielen.

Selbstverständlich sind Staaten historisch nicht nach dieser Idealvorstellung errichtet worden. Sicherlich würden die Urzustandsbeteiligten weder die derzeitige Aufteilung der Erde auf die bestehenden Staaten noch die derzeit vorherrschenden Grenzregime für legitim halten. Aber genauso, wie die moralische Legitimität eines Staates daran hängt, ob er die Rechte seiner Bürger gewährleistet, so hängt die Legitimität der Aufteilung der Welt in Staaten und die Zusammenarbeit unter den Mitgliedern der Staatengemeinschaft daran, dass tatsächlich allen Menschen ihre Rechte gewährleistet werden. Das hat dann aber zur Konsequenz, dass die Geltung der Rechte der Menschen innerhalb eines bestimmten Staates nicht allein von der Existenz oder dem guten Funktionieren dieses Staates abhängen darf. Vielmehr gilt dann: Wenn Menschen durch ihre Staaten nicht geschützt werden, obwohl die Staaten genau dafür errichtet wurden, dann fallen die entsprechenden, nicht mehr wahrgenommenen Pflichten auf die Menschheitsfamilie als Ganze zurück und machen eine veränderte moralische Arbeitsteilung zumindest vorübergehend nötig. Nicht erfüllte spezifisch zugewiesene allgemeine Pflichten müssen also neu verteilt werden.

Angesichts der massiven Verletzung von Menschenrechten in vielen Staaten, die nicht nur in politischer, religiöser oder ethnischer Verfolgung bestehen, sondern auch in der Verletzung grundlegender positiver Rechte wie der Rechte auf Nahrung, Gesundheit, Bildung etc., muss es zu einer Neuverteilung von Pflichten kommen, durch die diese Rechte effektiv gewährleistet werden können. Pflichten gegenüber Staatsbürgern haben dann keine Priorität mehr gegenüber Pflichten anderen Menschen gegenüber, wenn diejenigen, die

diese Pflichten ursprünglich hatten, sie nicht erfüllen (können).³⁰ Weltweit müssten die Staaten sehr viel stärker als bisher zu Kooperationen kommen, die es erlauben, in allen Staaten diese Rechte zu garantieren und Menschen zu helfen, beispielsweise durch das Erlaubnis der Einreise und des Aufenthaltes, die anders nicht in den Genuss dieser Rechte gelangen können. Sowohl die Bereitschaft zur Aufnahme von Migranten als auch die sogenannte »Bekämpfung von Fluchtursachen« müssten also weltweit verstärkt werden. Der »Globale Pakt für eine sichere, geordnete und reguläre Migration« scheint mir genau ein wichtiger Schritt in diese Richtung zu sein.

5 Globaler Pakt für eine sichere, geordnete und reguläre Migration³¹

Dieser im Rahmen der vereinten Nationen erarbeitete »UNO-Migrationspakt« wurde am 10.12.2018 von 164 Staaten in Marrakesch unterzeichnet. Wie ausführlich in dem entsprechenden Wikipedia-Artikel³² nachgelesen werden kann, gab es vor der Unterzeichnung in verschiedenen Ländern, insbesondere auch in Deutschland, eine breite Debatte über das Dokument. Anstatt die darin geforderten Prinzipien und Maßnahmen offensiv zu vertreten, verwiesen die Befürworter einer Unterzeichnung leider häufig nur darauf, der Pakt sei rechtlich nicht verpflichtend. Insgesamt war die Debatte durchaus ein deutlicher Hinweis auf eine erodierende Kultur öffentlicher Diskurse, verbunden mit den üblichen abenteuerlichen Schuldzuweisungen: »Wenn den Leuten irgendwann auffällt, wie viele Falschinformationen über den strittigen Gegenstand im Umlauf sind, lasten sie das nicht etwa denjenigen an, die die Falschinformationen glauben (also sich selbst), oder wenigstens denen, die sie in die Welt gesetzt haben – sondern den offiziellen Stellen. Die UN, heißt es dann, hätten ihre Politik halt besser erklären müssen!«³³ Die katholische Kirche hat den Pakt bei seiner Entstehung unterstützt und insgesamt ausgesprochen positiv gewürdigt³⁴, tatsächlich entspricht er voll und ganz der oben kurz dargestellten kirchlichen Lehre. Auch Stefan Heße, Hamburger Erzbischof und Vorsitzender der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz begrüßte den Pakt als »Meilenstein«.³⁵

Zunächst sieht der Pakt in der Migration vor allem die Chancen: »Migration war schon immer Teil der Menschheitsgeschichte, und wir erkennen an, dass sie in unserer globalisierten Welt eine Quelle des Wohlstands, der Innovation und der nachhaltigen Entwicklung darstellt und dass diese positiven Auswirkungen durch eine besser gesteuerte Migrationspolitik optimiert werden können.« (Nr. 8) Ziel ist es, durch eine gemeinsame

30 Zu dieser Sichtweise siehe detaillierter: Brian BARRY/Robert E. GOODIN (Hg.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Pennsylvania 1992, und vor allem GOODIN, *What is So Special about Our Fellow Countrymen?* (Anm. 27), Anm. 4.

31 Der endgültige Text findet sich in deutscher Sprache auf <https://www.un.org/depts/german/migration/A.CONF.231.3.pdf>.

32 https://de.wikipedia.org/wiki/Globaler_Pakt_f%C3%BCr_eine_sichere,_geordnete_und_regul%C3%A4re_Migration.

33 Lucas WIEGELMANN, *Das Muster der Debatte. Der UN-Migrationspakt zeigt: Je rascher die öffentliche Meinung kippt, desto wichtiger werden besonnene Politiker*, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 1.

34 Siehe hierzu die Erklärung von Erzbischof Bernardito AUZA, dem Apostolischen Nuntius und ständigen Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen auf http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2018/documents/rc-seg-st-20181019_meeting-diplomatici-auza_en.html.

35 Siehe <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/erzbischof-hee-un-migrationspakt-ist-ein-meilenstein>.

36 Vorgestellt z.B. auf https://www.bmz.de/de/ministerium/ziele/2030_agenda/17_ziele/index.html.

Politik, »eine sichere, geordnete und reguläre Migration [zu] erleichtern und gleichzeitig das Auftreten und die negativen Auswirkungen irregulärer Migration« zu reduzieren (Nr. 11). Zu den im Dokument aufgeführten Prinzipien gehört vor allem die Forderung, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen (Nr. 15a) und die internationale Zusammenarbeit zu stärken (Nr. 15b), zugleich wird aber auch am Prinzip nationaler Souveränität festgehalten (Nr. 15c). Zentral ist der Grundsatz, dass »die Menschenrechte aller Migranten, ungeachtet ihres Migrationsstatus, während des gesamten Migrationszyklus wirksam geachtet, geschützt und gewährleistet werden. Wir bekräftigen außerdem die Verpflichtung, alle Formen der Diskriminierung, einschließlich Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Intoleranz, gegenüber Migranten und ihren Familien zu beseitigen.« (Nr. 15f) Ab Nr. 17 werden insgesamt 23 Ziele formuliert und Maßnahmen zu ihrer Realisierung vorgestellt. Die Ziele reichen von der Forderung nach einer besseren Datenerhebung bis hin zur Stärkung internationaler Zusammenarbeit. Dabei werden auch viele Querverbindungen zu Fragen der Armutsbekämpfung und der Nachhaltigkeit einschließlich der ebenfalls von den Vereinten Nationen beschlossenen »Ziele für nachhaltige Entwicklung«³⁶ (auch bekannt als »Agenda 2030«) hergestellt. In Nr. 24 wird ein Ziel formuliert, das derzeit im Mittelmeer von den EU-Staaten massiv verfehlt wird: »Wir verpflichten uns zur internationalen Zusammenarbeit mit dem Ziel, durch einzelne oder gemeinsame Such- und Rettungseinsätze und durch standardisierte Sammlung und Austausch einschlägiger Informationen Menschenleben zu retten und den Tod und die Verletzung von Migranten zu verhindern, in kollektiver Verantwortung für den Schutz des Lebens aller Migranten und im Einklang mit dem Völkerrecht.« Leider zeigten die Debatten im Vorfeld der Unterzeichnung bereits deutlich, wie utopisch manche der formulierten Ziele angesichts der politischen Realitäten erscheinen müssen, wenn z.B. von der Selbstverpflichtung der unterzeichnenden Staaten die Rede ist, »in Partnerschaft mit allen Teilen der Gesellschaft einen offenen und auf nachweisbaren Fakten beruhenden öffentlichen Diskurs zu fördern, der zu einer realistischeren, humaneren und konstruktiveren Wahrnehmung von Migration und Migranten führt« (Nr. 33).

Insgesamt handelt es sich bei diesem Migrationspakt um einen sehr differenziert und sachkundig ausgearbeiteten Katalog von Zielen und Maßnahmen, die einer sozialetischen Überprüfung sehr wohl standhalten und durchaus auch umgesetzt werden könnten, wenn es den politischen Willen dazu gäbe bzw. wenn Politikerinnen und Politiker, die sich für eine verbesserte Migrationspolitik einsetzen, mehr Unterstützung in der Bevölkerung erhalten würden. Aufgabe gerade einer christlichen Sozialethik muss es jedenfalls sein, dafür zu werben und zu argumentieren. In diesem Fall hat man dabei immerhin den Vorteil, dass die offizielle kirchliche Lehre einem dabei ohne Wenn und Aber den Rücken stärkt. ♦

Eine interkontinentale Kommentierung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Hermeneutische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Der Beitrag gibt einen Einblick in ein Forschungsprojekt zur interkontinentalen Kommentierung des 2. Vatikanischen Konzils und zu den damit verbundenen hermeneutischen Fragestellungen. Über den Blick auf die kontinentalen Rezeptionen und die Herausforderung, die eine interkontinentale und interkulturelle Relektüre der Konzilstexte darstellt, wird nach neuen Zugängen zum Konzil gesucht, das den Aufbruch zur Gestalt der katholischen Kirche als Weltkirche, besonders in der Bewusstwerdung der Eigenständigkeit der Kirchen der südlichen Hemisphäre, bedeutet hat. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus treten die Herausforderungen verstärkt ins Bewusstsein, die der Abschied von einer westlich geprägten Gestalt des Katholizismus bedeutet. Das Konzil hat einen Prozess der »Selbstwerdung« und Ausbildung von Eigenständigkeit der Kirchen in Afrika, Asien, Australien und Ozeanien, Lateinamerika und Nordamerika, aber auch in Europa freigesetzt. Damit verbundene Herausforderungen und Chancen werden im vorliegenden Beitrag reflektiert.

Schlüsselbegriffe

→ 2. Vatikanisches Konzil
→ interkontinentale
Kommentierung
→ Interkulturalität
→ Hermeneutik

Abstract

The contribution provides an insight into a research project on the Intercontinental Commentary of the Second Vatican Council and on the hermeneutical issues involved. By looking at the continental receptions and at the challenge that an intercontinental and intercultural re-reading of the Council texts present, the author seeks new approaches to the Council which marked the beginning of shaping the Catholic Church as a world church, especially in the realization that the churches of the southern hemisphere are independent. With the pontificate of Pope Francis there is an increased awareness of the challenges that a farewell to a Western-shaped Catholicism implies. The Council unleashed a process of »self-realization« and of developing the autonomy of the churches in Africa, Asia, Australia and Oceania, Latin America and North America, but also in Europe. This article reflects on the associated challenges and opportunities.

Keywords

→ Second Vatican Council
→ Intercontinental
Commentary
→ interculturalism
→ hermeneutics

Sumario

El artículo presenta un proyecto de investigación sobre un comentario internacional del Concilio Vaticano II y sobre las cuestiones hermenéuticas correspondientes. Partiendo de la percepción de la recepción en los diferentes continentes y de los desafíos que se desprenden de una relectura intercontinental e intercultural de los textos conciliares, se buscan nuevos accesos hermenéuticos al Concilio, que ha significado el despegue de la Iglesia católica como Iglesia universal, sobre todo en la concientización de la autonomía de las Iglesias del hemisferio sur. Con el pontificado del papa Francisco, los desafíos se hacen más conscientes, lo que significa el adiós a una forma occidental del catolicismo. El Concilio ha puesto en marcha un proceso de »autoconcientización« y de formación y autonomía de las Iglesias en África, Asia, Australia y Oceanía, América Latina y América del Norte, pero también en Europa. El artículo reflexiona sobre los desafíos y las oportunidades que esto conlleva.

Palabras clave

→ Concilio Vaticano II
→ comentario
intercontinental
→ interculturalidad
→ hermenéutica

Vom 16. bis 20. Juni 2019 fand in Simmern (in Kooperation zwischen der PTH Vallendar und der Universität Osnabrück) ein Symposium statt, das 35 Konzilsforscher und -forscherinnen aus Europa, den beiden Amerikas, Australien, Asien, Afrika und Lateinamerika versammelte, die seit ca. zwei Jahren gemeinsam unterwegs sind mit dem Ziel, einen interkontinentalen, »mehrhändigen« Kommentar der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verfassen. Es ist bei der Interpretation der Konzilstexte von Bedeutung, die Stimmen aus den Ländern des Südens und Südostens ernst zu nehmen und die Auswirkungen der Anfragen, die in den konkreten sozio-kulturellen, politischen und religiösen Kontexten dieser Regionen wachsen, in den Theologien des Nordens zu reflektieren. Eine solche Aufgabe ist mit vielfältigen Herausforderungen verbunden, und so stand das Symposium unter dem Leitmotiv, hermeneutische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen einer interkontinentalen Kommentierung zu diskutieren.¹

Die folgenden Anmerkungen gehen zunächst auf den neuen Zeitpunkt der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Pontifikat von Franziskus ein und skizzieren dann, im Anschluss an Diskussionen auf der Tagung, hermeneutische und theologisch-ekklesiologische Herausforderungen, Spannungen und Chancen dieser Realisationsform der Weltkirche, die ein solches innovatives Projekt der interkontinentalen Kommentierung der Konzilstexte bedeutet.

1 Papst Franziskus und die Weltkirche – ein neues Zeitmoment der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Gestalt des Katholizismus verändert sich über fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer rasanten Weise. 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 mit 299 Millionen Katholiken über die Hälfte aller Kirchenmitglieder. Der Trend zur Südwärtsverlagerung der christlichen Welt war damals aber schon deutlich zu erkennen. Die Gesamtzahl der Katholiken hat sich bis 2010 mehr als verdoppelt, nämlich auf 1.196 Millionen. Der Anteil der einzelnen Erdteile beträgt nunmehr: Europa – 285 Millionen (= 23,8%); Nordamerika – 90 Millionen (7,5%); Lateinamerika – 496 Millionen (41,5%); Asien und Ozeanien – 140 Millionen (11,7%); Afrika – 185 Millionen (19,4%). Europa und Nordamerika repräsentieren inzwischen also nicht einmal mehr ein Drittel aller Gläubigen weltweit.

¹ Zum Leitungsteam des Projekts in Deutschland gehören: Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte am Institut für Theologie und Geschichte religiöser Gemeinschaften der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (Sprecher), Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth, Professor für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Prof. em. Dr. Dr. h. c. Peter Hünermann, emeritierter Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät

der Universität Tübingen und Prof. Dr. Margit Eckholt, Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für katholische Theologie der Universität Osnabrück. – Im vorliegenden Beitrag wird auf Vorträge Bezug genommen, die auf der Tagung in Simmern vorgestellt und diskutiert worden sind. Es handelt sich um bislang unpublizierte Beiträge; darum können noch keine Referenzen genannt werden. Die Vorträge werden im ersten Teilband des Kommentarprojektes publiziert werden. Die Tagung wurde zum großen Teil von der Thyssen-Stiftung gefördert.

Der Katholizismus trägt das Gesicht des Südens, und er wird damit, wie der im Vatikan tätige Journalist John Allen in seiner 2010 auf Deutsch veröffentlichten Studie *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus* deutlich gemacht hat, stärker auf die Lebensrealitäten der armen Bevölkerung ausgerichtet sein, also sozial orientiert sein, gleichzeitig aber eine stärker charismatische Prägung erhalten und in dogmatischer Hinsicht eher konservativ sein.² In der theologischen Arbeit in Europa, aber auch in lehramtlicher Hinsicht im Blick auf die Art und Weise, wie in einer Weltkirche Entscheidungen getroffen werden müssen, die den verschiedenen kontextuellen Gegebenheiten gerecht werden, sind diese Südverlagerung des Katholizismus und die damit verbundenen Herausforderungen noch kaum wahrgenommen worden. Die Weltkirche ist bis heute von einem eurozentrisch geprägten Denken und eben solchen Regelungssystemen bestimmt. Die neuen Leitlinien für das Theologiestudium, die Papst Franziskus in seiner Einführung in *Veritatis gaudium* formuliert und die diese Veränderungen in den Blick nehmen und Theologie als »kulturelles Laboratorium« in Zeiten großer Veränderungen sehen, bedürfen einer weitergehenden theologischen und institutionellen Umsetzung.³ Gerade darum ist von Bedeutung, die vielen, komplexen und spannungsreichen Facetten des Welt-Kirche-Werdens im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und die in den Konzilstexten liegenden ekklesiologischen Grundlagen gemeinsam mit Theologen und Theologinnen aus den verschiedenen Weltkontexten zu erschließen. Bei allen vielfältigen Rezeptionsprozessen: Das Zweite Vatikanische Konzil – das »Ereignis« des Konzils als solches, die einzelnen Dokumente, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen – ist Orientierungspunkt für diese neue Welt-Kirche. Es ist, wie Karl Rahner es im Dezember 1965 formuliert hat, Ausgangspunkt eines Weltkirche-Werdens,⁴ das die institutionelle Grundgestalt der katholischen Kirche, wie sie sich seit der gregorianischen Reform, dann in der Moderne in der Auseinandersetzung mit den Kirchen der Reformation gefügt hat, durch einen am Auftrag der Evangelisierung orientierten Reformprozess grundlegend verändern wird. Das Konzil bedeutet den definitiven Abschied von dieser »gregorianischen« institutionellen Gestalt von Kirche, so Christoph Theobald SJ (Paris) auf der Tagung in Simmern. Dabei haben die Stimmen der Kirchen des Südens, die angestoßen durch das Konzil in ein neues Selbstbewusstsein gewachsen sind und eigene pastorale und theologische Formen ausgebildet haben, einen zentralen Stellenwert für dieses Welt-Kirche-Werden. Über 50 Jahre nach dem Konzil wird dieser Prozess mit Papst Franziskus, dem ersten Papst aus dem Süden, konkret, und die lokalkirchlichen Reformprozesse erhalten eine universalkirchliche Relevanz. Das Zweite Vatikanische Konzil wächst, so der zentrale Ausgangspunkt für die Arbeit an einem interkontinentalen Kommentar des Konzils, in eine neue Phase der Rezeption hinein, die wesentlich bestimmt ist von den Dynamiken in den Ländern des Südens. Der am Centre Sèvres in Paris tätige Jesuit Christoph Theobald sprach auf dem Hintergrund der Impulse von Papst Franziskus zur missionarischen Umgestaltung der Kirche von einer

2 John ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010; vgl. Margit ECKHOLT, *Weltkirche – damals und heute*, in: Annette SCHAVAN/Hans ZOLLNER (Hg.), *Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 122-148.
3 Vgl. Margit ECKHOLT, »Veritatis gaudium« als Aggiornamento einer Theologie der Welt-Kirche in Zeiten eines »radikalen Paradigmen-

wechsels«, in: Annette SCHAVAN (Hg.), *Relevante Theologie. »Veritatis gaudium« – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*, Ostfildern 2019, 41-60. Papst Franziskus spricht von der Theologie als »eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der

Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert: vom *sensus fidei fidelium* zum Lehramt der Hirten, vom Charisma der Propheten zu dem der Lehrer und der Theologen« (VG 3, 14).
4 Karl RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, hg. v. Andreas R. BATLOGG/Albert RAFFELT, Freiburg i. Br. 2012, 37-38.

»polyedrischen Fortschreibung des Konzils«, die Neulektüren und kontextbezogene Interpretationen ermöglicht und zu einem Gestaltwandel der Kirche beitragen wird.

Das Konzil ist »Endpunkt« der lateinischen Kirche, wie sie sich in der Gregorianischen Reform ausgebildet hat und dann mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert wurde. In den Repliken auf seinen Beitrag aus verschiedenen Kontexten des Südens (von Carlos Schickendantz/Santiago de Chile, Edoh Bedjra/Benin, Michael Shin/Südkorea) und von Massimo Faggioli aus den USA wurde die Notwendigkeit dieser institutionellen Umgestaltung der Kirche betont, aber auch deutlich, wie spannungsreich diese Umsetzung bleibt, gerade auch angesichts von Beharrungskräften in der Leitung der Ortskirchen, die sich postkolonialen und kontextuell-theologischen Anfragen gegenüber verweigern.

Gerade weil im Pontifikat von Franziskus der Welt-Horizont des Konzils und das Grundprinzip der Pastoralität bestärkt werden, kann eine interkontinentale Kommentierung der lehrmäßig relevanten und verbindlichen Texte helfen, diesen anstehenden institutionellen Wandel der katholischen Kirche zu begleiten. Bei den internationalen wissenschaftlichen Tagungen zur 50-Jahr-Feier des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils (2015) in Bangalore,⁵ Paris⁶ und München⁷ ist deutlich geworden, dass es auf Zukunft hin wichtig sein wird, die vielfältigen internationalen Rezeptionen der Konzilstexte in einer fundierten wissenschaftlichen Weise zusammenzuführen, ein Forum zu eröffnen, um Divergenzen, Ungleichzeitigkeiten und Gemeinsamkeiten zu diskutieren und in einem gemeinsamen Prozess neue hermeneutische, theologische und ekklesiologische Grundlagen der Ekklesio-Genese der Weltkirche zu legen. Im Zusammenhang der Eröffnung dieses internationalen Austausches sind z.B. die vorliegenden neuen Kommentare der Konzilstexte, die im Herder-Verlag von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath herausgegeben worden sind,⁸ ins Koreanische übersetzt worden, die Zusammenfassung der Ergebnisse der internationalen Tagung in München ist ins Englische, Französische, Spanische und Portugiesische übersetzt worden. Es handelt sich hier aber um Ergebnisse von Projekten, die im europäischen Kontext erwachsen sind und von hier ausgehend eine internationale Perspektive eröffnen, jedoch nur punktuell weltkirchliche Entwicklungen einbeziehen. In den verschiedenen Ortskirchen liegen in verschiedenen wissenschaftlichen Fachzeitschriften Aufsätze zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, Kommentierungen von Konzilstexten haben – wie z.B. in der von José Oscar Beozzo verantworteten Reihe für den brasilianischen Kontext⁹ – oftmals einen eher pastoral und auf einen spezifischen Kontext ausgerichteten Charakter. Die einzelnen Beiträge sind aber nicht in Sammelbänden zusammengeführt worden.

Darum ist es in ekklesiologischer und theologischer Hinsicht von Bedeutung, die Gründungsdokumente der Weltkirche in einer neuen Phase der Rezeption und der Konzilsinterpretation im Pontifikat von Franziskus im vielstimmigen Konzert der Ortskirchen des Südens und des nordatlantischen bzw. europäischen Raums zu kommentieren. Dabei geht

5 Tagung in Bangalore vom 31. Januar bis 3. Februar 2013: Shaji George KOCHUTHARA (Hg.), *Revisiting Vatican II. 50 years of renewal*, Bangalore 2014-2015.

6 Tagung in Paris vom 13. bis 15. April 2015: Christoph THEOBALD u.a. (Hg.), *50 ans après le Concile, quelles tâches pour la théologie? Diagnostics et délibérations de théologiens du monde entier: déclarations et documents des deux congrès internationaux de*

Munich (6 au 8 décembre 2015) et de Paris (13 au 15 avril 2015), Paris 2017.

7 Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER/René DAUSNER (Hg.), *Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2016.

8 Vgl. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 6 Bände, hg. von Peter HÜNEMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg/Basel/Wien 2004-2006.

9 José Oscar BEOZZO, *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*, São Paulo 2005; *Le Concile Vatican II (1962-1965): la participation de la Conférence Episcopale du Brésil*, in: *Cristianesimo nella storia*, 23 (2002/1) 123-196.

es in einem gemeinsamen Arbeitsprozess um das Aufbrechen eines Eurozentrismus, um der Vielfalt der Rezeptionen und Interpretationen Raum zu geben. Die pastorale Hermeneutik des Konzils ist in den verschiedenen Kontexten auf »polyphone« Weise entfaltet worden; diese Stimmen in einem »mehrhändigen« Kommentar zusammenzuführen, wird ein wichtiger Ausgangspunkt für weitergehende Reflexionen auf den institutionellen Wandel einer »Welt-Kirche« sein. Dabei muss sicher auch angesichts der Ausdifferenzierungen und Polarisierungen in den kulturellen Großräumen, in Theologie und Kirchenorganisation die inspirierende und orientierende Kraft des Konzils neu aufgezeigt werden. Das Konzil fand im Übergang zur globalisierten Industrialisierung statt; heute kristallisieren sich für die Kirche völlig neue soziale Beziehungen in multioptionalen Kontexten heraus. Was »Kirche-Sein« heißt, ist im Hören auf die vielen Stimmen aus den Kontexten des Südens neu zu bestimmen. Dabei geht es aber auch darum, die Potentiale des Konzils und die inspirierende Motivation, die aus der konziliaren Rückbesinnung auf das Evangelium freigesetzt wurde, sichtbar zu machen; sie zeigen sich in den Transformationen, die im Zug des Rezeptionsprozesses von 1965 an unter Beachtung der »Zeichen der Zeit« gerade in den Ortskirchen in den lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Ländern eingetreten sind. Man kann deshalb die Realpotenziale des Konzils lediglich durch die Rückfrage nach der Situation der jeweiligen Ortskirche und ihrer speziellen Glaubensgestalten zur Zeit des Konzils und nach dem Kontrast in der daran anschließenden Rezeptionsgeschichte erschließen.

Ein solcher interkontinentaler Kommentar wird dabei auch einen neuen Blick für die Geschichte und Prozesse der Inkulturation und Pluralisierung christlichen Glaubens in unterschiedlichen Epochen der »Mission« freisetzen, wie es der in Washington tätige Religionssoziologe José Casanova in seinem Vortrag zum *Konzil der Weltkirche – eine sozio-religiöse Perspektive* über den Blick auf die vielfältigen missionarischen Praktiken des Jesuitenordens im lateinamerikanischen und asiatischen Kontext, in Peru und Mexiko, in Indien, auf den Philippinen, in Macao und Japan deutlich machte. Mission wurde von Alejandro Baldeano, Mateo Ricci oder Adam Schall als »interkulturelle Begegnung« verstanden und hatte Erfolg, wenn sie in Respekt vor den kulturellen und religiösen Traditionen der verschiedenen Kontexte zu einer Inkulturation christlichen Glaubens führte.

2 Hermeneutische Fragen einer interkontinentalen Kommentierung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils

a Ein »mehrhändiger« Kommentar bzw. ein »polyphones« Schreiben

Die im internationalen Projekt zusammenarbeitenden Theologen und Theologinnen sehen ihre Arbeit als Beitrag zu einer innovativen Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Die unterschiedlichen Sichten des Konzils in den Ländern des Südens/Südostens und im nordatlantischen Raum werden in einer Zusammenarbeit von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen aus allen Kontinenten zusammengeführt. Diese Resultate aus dem weltkirchlichen Diskurs werden an die Konzilsdokumente zurückgebunden und die in den Resultaten angesprochenen neuen Dimensionen und theologischen Zusammenhänge auf ihre Wurzeln und Perspektiven in den Konzilstexten hin befragt. Die Kommentierung der Konzilsdokumente ist das Kernstück des gemeinsamen Arbeitens. Die Arbeitsmethode einer »mehrhändigen« Kommentierung bzw. eines »polyphonen Schreibens« ist bislang in der katholischen Theologie noch nicht praktiziert worden. Jedes Dokument wird von einer Arbeitsgruppe verantwortet, zu der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus

allen Kontinenten gehören; die Texte werden gemeinsam erarbeitet und verantwortet; jedes Dokument wird von je einer Person aus Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika, Nordamerika/Pazifik in enger Zusammenarbeit mit den koordinierenden Kommentatoren bearbeitet. Das Projekt wird zwar von einem deutschen Forscherteam¹⁰ geleitet, steht aber in einem kontinuierlichen Dialog »auf Augenhöhe« mit den Projektpartnern in Lateinamerika, Afrika, Asien, den USA, Australien und Europa.

Bei einer solchen Arbeit stellen sich zentrale hermeneutische Fragen: nach dem Stellenwert des Textes, der Möglichkeit einer kreativen Relektüre von Texten mit lehramtlicher Relevanz, nach den sozio-kulturellen, politischen und religiösen Kontexten, in denen die Texte gelesen werden und zu vielfältigen Glaubenspraktiken geführt haben, nach den Subjekten der Interpretation und der Autorität ihrer Stimmen im »polyphonen Konzert, den Machtstrukturen, die Einfluss auf die Interpretation der Texte hatten, die aufgebrochen werden können und wie sich neue Machtgefüge ausgestalten können. Die Kommentare zu »mehreren Händen«, die mit dem Forschungsprojekt intendiert werden, werden beitragen zur »diskursiven Vergewisserung der durch Pluralität (scheinbar) in Frage gestellten christlichen Identität, die an den einen Ursprung in Jesus Christus rückgebunden werden muss«¹¹, wobei aber gleichzeitig deutlich werden wird, dass kirchliche Identität, auch wenn sie »auf Einheit und Singular (zielt)«, »faktisch nur gebrochen und plural zu haben (ist). Deshalb besteht immer die Gefahr, die nicht-bestehende Einheit in diskursiven und performativen Ausschließungsmechanismen apologetisch abzusichern«¹². Christoph Theobald hat auf der Tagung in diesem Sinn von einer »polyphonen Konkordanz« gesprochen, die im Hören auf die anderen erwächst, und zwischen den Hörern kann sich dann das Neue ausbilden.

Es wird in der konkreten Umsetzung des »mehrhändigen« Schreibens hilfreich sein, so der Innsbrucker Dogmatiker Roman Siebenrock, ein »Kommentar-Tagebuch« zu führen, in dem die verschiedenen Prozesse der Entstehung des Kommentars notiert und reflektiert werden können. Ein wichtiger Schritt ist die Aufarbeitung der historischen Studien zum Text, der neuen Quellen, die über die Öffnung von Archiven eingesehen werden können; dann werden auch die Debatten auf dem Konzil einer Relektüre unterzogen und sie können durch den interkulturellen Blick in vielleicht neue Zusammenhänge gestellt werden, neue Bezüge werden sich auftun, auch zwischen den Konzilsdokumenten. Ebenso wird es dazu gehören, bereits vorliegende Kommentare aus den verschiedenen Kontexten auszuwerten, und gerade durch die gemeinsame Relektüre der Texte auf dem Hintergrund der vielfältigen und spannungsreichen Rezeptionsgeschichten kann ein Konzilstext in einem neuen Licht erscheinen, neue Perspektiven für die Interpretation können sich auftun. Die Fragen, die die Kommentatorin aus dem afrikanischen Kontext in die Kommentargruppe einwerfen kann, wird auch den Kommentator aus einem europäischen Land auf neue Pisten führen, den Konzilstext wahrzunehmen. In der Nachkonzilszeit hat sich so z.B. in lateinamerikanischen Ländern eine neue, gemeinschaftliche Lesung der Impulse des Konzils herausgebildet, eingebettet in alltägliche Glaubenspraktiken. In Deutschland oder den Vereinigten Staaten hat das Konzil einer Frauenseelsorge neue Wege eröffnet, feministisch-theologische Ansätze haben vor allem auch auf »Leerstellen« in den Konzilsdebatten hingewiesen, wenn Eingaben von Frauenverbänden zu Ämtern und Diensten für Frauen kein Echo in der

¹⁰ Vgl. Anm. 1.

¹¹ Sigrid RETTENBACHER, Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen, in: Andreas NEHRING/

Simon WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 116-133, 123.

¹² Ebd., 124.

Konzilsaula oder den Kommissionen gefunden haben. Roman Siebenrock hat hier das Bild eines Hochspannungskabels verwendet, in dem verschiedene Kabel zusammengeführt sind und »interferieren«, und unter Rückbezug auf den »illative sense«, von dem John Henry Newman sprach, arbeitet er eine neue Art des »cogitare« heraus, eine in alltägliche Erfahrungsbezüge eingebettete »phronesis«, die im Blick auf die Interpretation der Konzilstexte stark zu machen sei. Hilfreich für die Vorbereitung eines »mehrhändigen« Kommentars ist auch die Durchsicht von in international anerkannten Zeitschriften publizierten Aufsätzen, was der Leuener Systematiker Peter de Mey am Beispiel des Ökumenismus-Dekrets deutlich machte. Die Sichtung von Zeitschriften aus dem afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kontext, wie die *African ecclesial review*, *Proche-Orient Chrétien*, *Jeedvadhara*, *Asian Horizons*, *East Asian Pastoral Review*, *Theologica Xaveriana*, *Teología y Vida* und *Teología*, kann deutlich machen, wie Rezeptionsprozesse gelaufen sind, welche Themen in einem spezifischen Kontext aufgegriffen wurden, wo »Lücken« sind, welche Debatten gelaufen sind etc. Diese Arbeit kann aufmerksam machen für das, was im eigenen Kontext vergessen worden ist, was auch anders gesehen werden kann, welche Akteure mit ins Spiel genommen werden müssen, um das Potential eines Konzilstextes erschließen zu können, wie der Leuener Kirchenhistoriker Mathijs Lamberigts am Beispiel des Dekrets zur Priesterausbildung deutlich machte.

Um den vielfältigen Stimmen aus den Ortskirchen des Südens und Südostens gerecht werden zu können, steht dabei gerade im deutschsprachigen Kontext eine Auseinandersetzung mit postkolonialen Studien an und die »Einübung« einer interkulturellen theologischen Methodik; die postkolonialen Studien stellen dabei nicht unerhebliche Anfragen an die Bestimmung der Normativität der Konzilstexte, und es ist noch eine anstehende Aufgabe, diese Anfragen in ekklesiologischer Perspektive aufzuarbeiten.

b Interkulturelle Theologie und postkoloniale Anfragen

Seit über zwanzig Jahren haben sich im europäischen – aber auch weltweiten – Kontext wissenschaftliche Zentren gebildet, die sich als »interkulturelle Theologie« bzw. »Theologie interkulturell« verstehen.¹³ Hier sammeln sich die wissenschaftlichen Perspektiven, die im europäischen Kontext zunächst von den Missionswissenschaften entfaltet wurden. In der Gegenwart betreffen diese Perspektiven nicht nur das Feld der Missionswissenschaft, sondern sie werden in der Kirchengeschichte, Exegese und systematischen Theologie – vereinzelt – aufgegriffen. Die Missionswissenschaften haben im europäischen Kontext zur Rezeption der in Lateinamerika, Afrika und Asien seit Mitte der 1960er Jahre entstehenden »lokalen« bzw. »kontextuellen« Theologien beigetragen. Diese haben, auch im Diskurs mit Sozial-, Wirtschafts- und Kulturwissenschaften, den »intellectus fidei« neu »konfiguriert«, ihn eingebettet in die jeweilige Kultur und die Vielfalt der hier gelebten und sich ausbildenden Glaubenserfahrungen, ein Glaubensverstehen, das aus der konkreten Praxis der Nachfolge des armen Jesus erwächst und die Gottesfrage aus den vielfältigen Praktiken des

¹³ So die Bezeichnungen der Lehrstühle bzw. Institute an den Universitäten Salzburg und Frankfurt. Ebenso wird »interkulturelle Theologie« an einzelnen Professuren betrieben, ohne dass die Professur einen solchen Titel trägt (vgl. z. B. die Professur für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück).

¹⁴ Robert SCHREITER, *Constructing local theologies*, New York 1985; DERS., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1997; vgl. dazu: Norbert HINTERSTEINER, *Interkulturelle Traditionshermeneutik. Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter*, in: *ZMR* 85 (2001) 290-314, 294.

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

Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung neu »übersetzt« und auch im Dialog mit anderen Religionen erschließt. Aus einer missionswissenschaftlichen Perspektive hat der US-amerikanische Theologe Robert Schreiter auf diesem Hintergrund herausgearbeitet, dass Theologie immer eine »kontextuelle«, eine lokal verortete Theologie ist, die im »hörenden« Zugang zur fremden Kultur erwächst und die sich in der »dynamischen Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur« vollzieht.¹⁴ Aus einer weltkirchlichen Perspektive stehen »lokale« Theologien in kontinuierlichen Austauschprozessen, sie vollziehen sich in diesem Sinn »interkulturell«.

Interkulturalität wird in missionswissenschaftlicher Hinsicht als ein methodisches Moment verstanden, das auf die Dynamik, Fragilität und Fragmentarität der Kulturbegegnungen hinweist, essentialistische Kulturkonzeptionen kritisiert und den Blick für die »Hybridisierung« öffnet, für »kulturelle Mischformen, an deren Ausbildung jede Person aktiv oder passiv teilhat.«¹⁵ Angesichts der Vielfalt von Inkulturationsprozessen und der Pluralität kultureller Ausdrucksgestalten des Glaubens ermöglicht der Begriff der Interkulturalität zudem, die verschiedenen kontextuellen Theologien vor einem neuen »kulturellen Provinzialismus« zu bewahren und in ein Gespräch zu bringen, um dadurch den »Horizont weltweiter Vernetzung« nicht aus dem Auge zu verlieren, wie es der seit vielen Jahren in Brasilien tätige katholische Missionswissenschaftler Paolo Suess formuliert.¹⁶ Robert Schreiter macht dabei aber darauf aufmerksam, dass interkulturelle Theologie auch Gefahr läuft, aufgrund einer universalisierenden Perspektive eurozentrische Strukturen zu »perpetuieren« und partikuläre Artikulationen allenfalls als Aufbrüche innerhalb eines universalen Paradigmas zu deuten. Darum ist es von Bedeutung, auch auf dem Feld einer interkulturellen Theologie eine Auseinandersetzung mit den postcolonial studies zu führen.¹⁷ Andreas Nehring, einer der ausgewiesenen protestantischen Missionswissenschaftler, hält an der Bedeutung der interkulturellen Theologie – gerade auch im Blick auf ihre Relevanz im Diskurs der Kulturwissenschaften – fest, macht aber deutlich, dass sie in der Lage sein muss, »interreligiöse Prozesse, Konflikte, Hybridisierungs- und Synkretisierungsprozesse, Rationalisierungsschübe etc. synchron und diachron zu reflektieren und in den unterschiedlichsten christentumsgeschichtlichen Phasen wie auch in den verschiedenen Kontexten, in Europa, Afrika, Asien und anderswo, als zentrale Aspekte von Kulturbegegnung offen zu legen. Sie wird ihre normative Stärke darin erweisen, inwieweit sie in der Lage ist, interreligiöse Dialoge zu fördern und Positionen der anderen wahrzunehmen«¹⁸.

Auf der Tagung in Simmern legte der Münsteraner Theologe und Direktor des Instituts für Missionswissenschaften, Norbert Hintersteiner, in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Translation« den Rahmen für eine interkulturelle Theologie, an die die folgenden Beiträge und die Auseinandersetzung mit postkolonialer Theoriebildung anknüpfen. In seiner Replik auf den Beitrag von Hintersteiner vertiefte der in Caracas und Boston tätige Theologe Rafael Luciani den Begriff der Interkulturalität im Blick auf den gelebten Glauben, der auf dem Hintergrund je unterschiedlicher sozio-kultureller Identitäten auch vielfältige ekklesiale Identitäten ausprägt; das kann an den aktuellen Debatten um die Amazonassynode deutlich werden, oder

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

17 Vgl. Robert SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie, in: Zmiss 36 (2010) 13-31, 22.

Interkulturelle Theologie sei ein Ausdruck für die grundsätzliche Schwierigkeit, das Allgemeine und das Besondere im theologischen Diskurs in den Blick zu bekommen. Der Diskurs der interkulturellen Theologie hänge in entscheidendem Maße von einer universalisierenden Perspektive ab.

18 Andreas NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer, in: Markus BUNTFUSS/Martin FRITZ (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin/Boston 2014, 127-147, 141.

auch im Blick auf die hispanischen Gemeinden in den USA. Der kolumbianische Historiker Guillermo Múnera, zur Zeit an der *École pratique des hautes études* (Groupe Sociétés, Religions et Laïcité) in Paris tätig, wies auf die transkulturellen Dynamiken im Blick auf die Ausbildung von kontextuellen Gestalten von Theologie hin und so auf die grundlegende Verbindung von kontextuell- und interkulturell-theologischer Arbeit. In den lateinamerikanischen Befreiungstheologien sind dabei in der Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien und dem neuen Theorie-Praxis-Verhältnis methodische Grundlagen für die Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen gelegt worden, die in den letzten Jahren in der geschichts-, literatur- und sozialwissenschaftlichen Theoriebildung von Relevanz geworden sind.

In den christlichen Theologien sind postkoloniale Ansätze bislang kaum rezipiert; in der protestantischen Theologie hat Andreas Nehring zwei aus internationalen Fachtagungen hervorgegangene Publikationen vorgelegt¹⁹, in denen die Ansätze postkolonialer Theoretiker wie Homi Bhabha, Gayatri C. Spivak oder Edward W. Said reflektiert werden. Postkoloniale Theologien, so hat es Nehring formuliert, »zeigen auf, wo sich religiöse Akteur*innen zu Mittäter*innen des Kolonialismus gemacht haben oder wie religiöse Begründungsstrukturen für eine eurozentrische Sichtweise angeführt werden. ... Dabei werden die Schattenseiten der westlichen Kultur, die Ambivalenzen der Aufklärung und die oftmals gewaltsamen Prozesse der Repräsentation fremder Kulturen benannt und es wird gefragt, welche Folgerungen sich daraus für ein entkolonialisiertes Theologisieren ergeben«²⁰. In der katholischen systematischen Theologie hat die Leuener systematische Theologin Judith Gruber erste Studien vorgelegt²¹. In ihrem Beitrag auf der Tagung in Simmern hat sie im Rückbezug auf postkoloniale Arbeiten und vor allem die Studie von Achille Mbembe zum »schwarzen Denken«²² vom »Worlding the Church« gesprochen, das kulturelle Grenzen als Begegnungszonen versteht, auf translokale Mobilitäten und das »entre-deux« reflektiert, in dem Neues austariert wird, aber auch Machtasymmetrien beachtet werden müssen. »Worlding the Church« ist ein performativer Prozess, der kulturelle und ekklesiale Identitäten als »unstable Punkte der Identifizierung« betrachtet und so weniger nach »roots« – Wurzeln – für die dynamischen Inkulturationsprozesse fragt, als neue »routes« – Wege – auslegt, auf denen sich Glaubenspraktiken und ekklesiale Identitäten ausbilden. Für die Erarbeitung eines interkontinentalen Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil sind dies kreative und herausfordernde Überlegungen, die aber den Finger in die Wunde legen und ein »Welt-Kirche-Werden« kritisieren, das auch heute immer noch die westliche Kirche als das organisierende Prinzip einer Weltkirche versteht und damit in kolonialen Denk- und Machtstrukturen gefangen bleibt. Demgegenüber regt die an postkolonialer Kritik orientierte interkulturelle Methodik an, mit den Lektüren aus den Perspektiven des Südens in den Konzilstexten »Dezentralisierungen« und »Selbstrelativierungen« der Kirche herauszuarbeiten und so Anstöße für einen neuen Institutionalisierungsprozess einer Kirche »im Aufbruch« und »auf dem Weg« zu geben.

19 Andreas NEHRING/Simon TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013; NEHRING/WIESGICKL (Hg.), *Postkoloniale Theologien II* (Anm. 11).
20 Andreas NEHRING/Simon WIESGICKL, *Postkoloniale Theorien und die Theologie. Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung*, in: NEHRING/WIESGICKL (Hg.), *Postkoloniale Theologien II* (Anm. 11), 7–22, 11.

21 Judith GRUBER, *Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie*, in: NEHRING/WIESGICKL (Hg.), *Postkoloniale Theologien II* (Anm. 11), 23–37; DIES., *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.

22 Achille MBEMBE, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2018.
23 Peter C. PHAN, *Review of Introducing Theologies of Religion*, by Paul KNITTER, in: *Horizons* 30 (2003) 117.
24 Tan bezieht sich auch auf Überlegungen von Felix WILFRED: *Fifth Plenary Assembly of FABC: An Interpretation of its Theological Orientation*, in: *Vidyajyoti* 54 (1990) 583–592.

Béatrice Faye, Philosophin aus dem Senegal, hat in ihrer Replik auf den Vortrag von Judith Gruber dieses »entre-deux« als Raum eines Übergangs stark gemacht, in dem Diskontinuitäten benannt werden können, aber auch ein »dritter Raum« entsteht, der Binaritäten übersteigt und offen ist für die mobilen, pluralen, sich wandelnden und von verschiedensten Formen von Gewalt gezeichneten Kulturen. Die kontextuell-theologischen Ansätze im afrikanischen, lateinamerikanischen und asiatischen Raum legen ein besonderes Augenmerk auf Gewalt, Gebrochenheit und Schuld in einer globalen Kirche, die je nach Kontext und Zeitepoche unterschiedlich ausgeprägt ist, deren Aufarbeitung jedoch für eine Weltkirche von zentraler Relevanz ist. Was Theologen wie Jean Alioune Diop bereits am Beginn der Suche nach einer »afrikanischen« Identität von Kirche gefordert haben, ist, darauf haben auch die südafrikanische Theologin Nontando Hadebe und die Theologin Josée Ngalula aus Kinshasa hingewiesen, heute immer noch nicht Realität geworden. Auch nach den Tagungen von 1967 und 1977 und den beiden großen Synoden von 1995 und 2009, in denen die Herausforderungen einer Inkulturation christlichen Glaubens thematisiert wurden, sind die Kirchen Afrikas noch sehr europäisch geprägt und ihr Beitrag für das Werden der Weltkirche steht im Hintergrund. Dem transnationalen Austausch und interkulturellen Dialog im Zuge der Erarbeitung eines interkontinentalen Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil kommt darum gerade auch aus afrikanischer Perspektive große Bedeutung zu.

Aus befreiungstheologischer Perspektive ist der Begriff der »Postkolonialität« auf der Tagung kritisch betrachtet worden. Der Religionssoziologe José Legorreta aus Mexiko-Stadt spricht von der Entwicklung »dekolonialer« Theologien, gerade angesichts des Weiterbestehens »kolonialer« Situationen, denen Menschen angesichts des westlichen Modells von Globalisierung und kapitalistischer Wirtschaftsformen ausgesetzt sind, und weist darauf hin, über intersektionale Perspektiven – die Verbindung von Gender-, sozialen, ökonomischen und ethnischen Kategorien – die Pluralität »subalternen« Subjekte in den Blick zu nehmen und so neue theologische Sprachformen zu entwickeln, die ein androzentrisches Gottesbild aufbrechen und über ökologische und ökofeministische Perspektiven ein neues Referenzsystem für die Relektüre der Konzilstexte erarbeiten, das nicht mehr die »moderne Welt« ist, sondern der gemeinsame Welthorizont, der angesichts von Armut, Gewalt, Krieg, ökologischem Kollaps aufs höchste bedroht ist.

Auch der aus Malaysia stammende, in Cleveland/Ohio tätige Theologe Jonathan Tan griff diese postkolonialen und befreiungstheologischen Lektüren der Konzilstexte auf und reflektierte in seinem Beitrag auf der Tagung auf die Entkolonialisierungsprozesse in Asien und die Stellungnahmen der FABC – der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen – zu einer in die plurireligiösen und kulturell höchst vielfältigen Kontexte Asiens inkulturierten Kirche. Angesichts der wachsenden Spannungen und Gewaltpotentiale in den verschiedenen Regionen, bedingt auch durch fundamentalistische Entwicklungen im Buddhismus und Islam, aber auch fundamentalistischen Ausprägungen des Christentums, ist die Frage nach einer Anerkennung des religiösen Pluralismus und der Einsatz für ein friedliches Miteinander für das Christentum in Asien wortwörtlich eine Frage von Leben und Tod. Die Zukunft der asiatischen Christenheit liegt, so Tan, an der Balance, wie religiöser Pluralismus verstanden und gelebt wird.²³ Gerade dieser Pluralismus ist das Unterscheidungsmerkmal des Christentums in Asien; »religiöse Diversität und Pluralismus sind wesentlich für das Überleben und das Wachsen des asiatischen Christentums als einer minoritären Glaubenstradition in einem Kontinent, der von den anderen großen religiösen Traditionen bestimmt wird.«²⁴ Die Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat auf dem Hintergrund eines pneumatisch-theologischen Ansatzes und der Anerkennung

des Wirkens des Geistes Gottes in den verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen Perspektiven für den interreligiösen Dialog erarbeitet, die auch im Westen rezipiert werden können und für eine postkoloniale Relektüre der Konzilstexte von Relevanz sind. Wie die afrikanischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der Tagung macht Tan darauf aufmerksam, dass die Kirche auch heute noch in ihrer sozialen Gestalt als »fremder Körper« gesehen wird, gerade angesichts der kolonialen Ursprünge; das koloniale Bild überlebt in den traditionellen kirchlichen Strukturen und der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Kirchen vom Westen. Zu einer neuen institutionellen Gestalt von Kirche zu finden, ist nur im Dialog mit den Kulturen, den Religionen und den Armen möglich; dazu wird sicher auch die Kritik an Machtstrukturen und Prozessen der Entscheidungsfindung gehören, die den Stimmen aus dem Süden nicht gerecht werden.

Diese Perspektiven aus den verschiedenen Kontexten des Südens spielen bei der interkontinentalen Kommentierung der Konzilstexte eine zentrale Rolle; sie machen deutlich, dass das Projekt der Kommentierung mit einem neuen Zugang zu den Glaubenspraktiken in aller kulturellen Vielfalt verbunden ist. Die Stimmen des Südens beleuchten die Realisierung der Welt-Kirche aus einer kritischen Perspektive und weisen darauf hin, dass im Blick auf die Diskussion um die Normativität der Konzilstexte auch herausgearbeitet werden müsste, dass diese Texte im europäischen Kontext und auf dem Hintergrund europäischer Denkkategorien entstanden sind. Die Perspektiven des Südens helfen, Inklusions- und Exklusionsprozesse und Grenzziehungen zwischen Identitäten herauszuarbeiten, die den Dynamiken und multiplen Identitäten einer Welt-Kirche nicht mehr entsprechen. Dabei machen sie deutlich, dass die Relektüre der Konzilstexte heute besonders vom Missionsdekret *Ad gentes* und der Erklärung zum Dialog mit den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* Orientierung erhält. Dabei wird es auch notwendig sein, den Missionsbegriff weiter zu klären und ihn vor allem im Sinn des Lebenszeugnisses und darin des Zeugnisses von Jesus Christus zu verstehen, das aus dem – mit anderen Kulturen und Religionen – geteilten gemeinsamen Leben im Dienst der Armen und der Schöpfung erwachsen kann. Im Sinne der Impulse von Papst Franziskus ist Mission zunächst der Rückschritt in die Quellgründe des eigenen Glaubens, die aus der erfahrenen Sendung durch den Leben schaffenden Geist Gottes zu einem Lebenszeugnis führen, das mit Praktiken der Solidarität und der Sorge für das »gemeinsame Haus« der Schöpfung verbunden ist. Gerade aus Perspektive des Südens werden dabei ekklesiologische Herausforderungen offengelegt, die die Notwendigkeit deutlich machen, die Institutionalität von Kirche auf neue Weise zu bestimmen. Die postkolonialen Anfragen können, darauf weist die österreichische Theologin Sigrid Rettenbacher hin, »ein Moment der Selbstrelativierung von Kirche und eine Haltung der Demut beitragen«,²⁵ die den Ortskirchen Mut macht, vom kirchlichen Lehramt gesetzte und etablierte normative Grenzen anzufordern, weil auch sie historisch gewachsen und kontextuell bedingt sind. Das bedeutet dabei in keiner Weise eine Kritik an der Bedeutung der Konzilstexte für die neuen Prozesse der Selbstvergewisserung, sondern die Möglichkeit, ihr Potential für die weltkirchlichen Aushandlungsprozesse von Entscheidungen und Identitäten herauszuarbeiten. Ekklesiologie ist, so Rettenbacher, »immer der Schauplatz von Identitätsverhandlungen – sie ist ein identitätsschaffender und -stiftender Ort, ein Identitätsraum«.²⁶

²⁵ RETTENBACHER, Identität, Kontext, Machtpolitiken (Anm. 11), 129.

²⁶ Ebd., 123.

c Ekklesiologische Herausforderungen

Die ekklesiologischen Spannungen in der Weltkirche, in den einzelnen Ortskirchen, zwischen ihnen und »Rom«, auf Ebene von kirchlichen Strukturen und theologischen Entwicklungen, bündeln sich seit Konzilszeiten bis heute in der Debatte um den Stellenwert und die Rezeption der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Aus der Perspektive der Kirchen des Südens und Südostens ist das Dokument der zentrale Text, der die Entwicklung ortskirchlicher Strukturen und Theologien ermöglicht hat. Der Innsbrucker Pastoraltheologe Christian Bauer und der Salzburger Dogmatiker Hans Joachim Sander sind in ihren Beiträgen auf der Tagung in Simmern auf diese Debatten eingegangen und haben deutlich gemacht, dass dem »Prinzip der Pastoralität« lehramtliche Autorität zukommt und dass von dort her das »Lehr«-Amt immer ein »lernendes« ist. Es geht heute darum, von den vielfältigen, komplexen und fragilen pastoralen Erfahrungen auszugehen und diese in neuen Sprachformen ausdrücken zu lernen, in denen sich der Spannungsreichtum der Weltkirche auf positive Weise spiegelt.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS 33) ist bereits festgehalten worden, dass die Kirche nicht immer eine »Lösung« im Blick auf spezifische Probleme und Fragen der verschiedenen Lebenskontexte des Menschen in der Hand hat, sondern mit diesen ist im Sinne einer »performativen« Ausübung der Lehrautorität und in Anerkennung der »Relativität der ekklesialen Zugänge« im Blick auf die Welt und die Moderne umzugehen. Das bedeutet nicht Relativismus, sondern neue »relative« Konstellationen von Kirche und Welt und damit eine gegenseitige Erhellung von Kirche und Welt. Gerade an den Debatten zwischen Theologie und Lehramt der Nachkonzilszeit zeigt sich, dass diese »Relativität« bislang nicht eingeholt ist im Blick auf das »Innen« von Kirche, so Hans-Joachim Sander. Auch das Pontifikat von Franziskus, das dem Welt-Kirche-Werden neue Impulse gibt, bezieht dieses nicht auf Fragen der Institutionalität der Kirche, nicht auf Ämter, Machtstrukturen etc. in der Kirche. Damit bleibt das Welt-Kirche-Werden auf halber Strecke stehen. Die letzten 50 Jahre der Ausprägung lokalkirchlicher pastoraler, liturgischer und theologischer Praktiken waren immer wieder von lehramtlichen Maßregelungen und Eingriffen geprägt, so z.B. Mitte der 1980er in der Kritik an der Theologie der Befreiung, wie sie die Glaubenskongregation in den beiden Instruktionen zur Theologie der Befreiung formuliert hat, oder in den 1990er Jahren in der Kritik an neuen Gestalten asiatischer Theologie im Dialog mit dem Hinduismus und einheimischen Traditionen. Hier wird deutlich, dass der Prozess des Welt-Kirche-Werdens ein weiter zu gestaltendes Geschehen ist, das gerade auch auf universalkirchlicher Ebene und im Blick auf von römischen Instanzen vorzunehmende Entscheidungsprozesse reflektiert werden muss. Für diese institutionellen und ekklesiologischen Klärungsprozesse, auch mit Blick auf die Funktionsweise des kirchlichen Lehramts, haben die Konzilstexte eine zentrale Bedeutung, und gerade darum wird ein internationaler Kommentar, der aus den verschiedenen Perspektiven der Welt-Kirche im gleichberechtigten Austausch aller Kontexte verfasst wird, von entscheidender Relevanz für den notwendigen institutionellen Transformationsprozess der römisch-katholischen Kirche sein.

Peter Hünermann, Mitherausgeber des in den Jahren 2004-2006 erschienenen Herder-Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hat in seinem Beitrag auf der Tagung in Simmern den Begriff von Institution und Institutionenwandel in der westlichen Tradition skizziert und auf die Kirche in ihrer Institutionalität hin reflektiert. Nicht betroffen von diesem Wandel ist die christologische Tiefendimension von Kirche, das »göttliche Recht«. Auf allen anderen Ebenen kann und muss sich ein Wandel vollziehen, gerade weil die Kirche

eine komplexe Realität ist und in eine Pluralität von Lebensdimensionen eingebunden ist; im Dienst einer Kontinuität der in Jesus Christus gründenden Tiefendimension von Kirche geht es um Transformation, und in diesem Sinn ist das Zweite Vatikanische Konzil ein Beispiel für den Wandel der »Institution« Kirche. In der Diskussion wurde gerade der Rückbezug auf »göttliches Recht« und die damit verbundene »Autorität« von Kirche diskutiert, vor allem ob diese »Autorität« aus einer personalen Christusbeziehung oder einer relationalen, sich in der Gemeinschaft der Vielen fügenden und damit an einem paulinisch-pneumatologischen Interpretationsmodell orientierten Christusbeziehung erwächst. Ob in Zeiten von massiven Abbrüchen und Anfragen – gerade angesichts der Debatten um geistlichen und sexuellen Missbrauch – die Autorität von Kirche überhaupt über den Rekurs auf göttliches Recht zu verstehen sein kann, fragte vor allem der in den USA tätige italienische Kirchenhistoriker Massimo Faggioli an. Ohne eine fundierte Auseinandersetzung mit Schuld und dem »schwierigen Verzeihen« (Paul Ricœur) und die Suche nach Regelungen in Konfliktsituationen, wird Autorität in der Kirche nicht neu bestimmt werden können, so Christoph Theobald. Aus asiatischer Perspektive verwies Jonathan Tan auf die Reich-Gottes-Perspektive, die in den Konsultationen der FABC leitendes Motiv ist, um gerade angesichts der Verquickung der Institution Kirche mit kolonialen Strukturen neue ekklesiologische Wege eröffnen zu können. Das Reich Gottes ist eine universale Realität, die sich weit über die Grenzen der Kirche erstreckt, und die pneumatische Dimension des Reiches Gottes und des Geheimnisses der Erlösung in Jesus Christus sei gerade auch im Blick auf ekklesiologische Fragen zu entfalten. Tan spricht von der »inklusive Natur des Reiches Gottes«, einem »Geheimnis der Einheit«, das Menschen in der Nachfolge Jesu Christi mit anderen Religionen verbinde. Diese inklusive Perspektive ist nicht abschließend, sondern erkennt an, dass Gott auch andere Heilswege einschlagen kann, wie die katholischen Bischöfe in Indien in einer Stellungnahme aus dem Jahr 1998 formuliert haben. Das ist ein Ansatz, der es ermöglicht, von Mission und der Botschaft des Heils und der Erlösung in Jesus Christus zu sprechen, weit über die institutionellen Grenzen der Kirche hinaus, im Anschluss an *Gaudium et spes* Nr. 22 und *Ad gentes* 4. Kirche versteht sich in diesem Sinn als »evangelisierende Gemeinschaft in Asien« (FABC, *For all the Peoples of Asia*) und kann auf diesen Wegen zu einer wirklich »asiatischen« Kirche werden und nicht nur Kirche »in Asien« sein.

Der an der katholischen Universität in Brisbane tätige australische Theologe Ormond Rush reflektierte in seinem Beitrag auf die Lehrautorität der ganzen Kirche und arbeitete im Besonderen die Bedeutung des »sensus fidelium« für eine Revision der Lehrautorität heraus. Die »universitas fidelium«, das Volk Gottes, ist der hauptsächliche Ansprechpartner der göttlichen Offenbarung. In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* Nr. 8 ist vom Heiligen Geist und dem lebendigen Prozess der göttlichen Offenbarung in der Geschichte die Rede; wenn von Autorität in der Kirche gesprochen wird, ist dieser lebendige Traditionsbildungsprozess in der »universitas fidelium« die zentrale Referenz. Das Spannungsverhältnis, das sich hier zwischen Papst, Bischöfen und dem ganzen Volk Gottes auftut, habe das Konzil nicht gelöst und damit eine Vielfalt an – höchst spannungsreichen – Rezeptionen freigesetzt. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus stellt sich auf neue Weise die Möglichkeit, diesen pluralen Rezeptionsprozess und seine Kreativität auf den verschiedenen Ebenen von Theologie, Lehramt und geistlichen Rezeptionen im Volk Gottes zu würdigen. Dazu gehört dann auch eine dialogische Ausübung der Lehrautorität. Bestätigt wird hier, so auch Christoph Theobald, die Bedeutung des »munus propheticum«, die charismatische und pneumatologische Grundstruktur der Kirche, die sich – so stößt es Papst Franziskus an – in synodalen kirchlichen Strukturen ausprägen kann. Rafael Luciani

spricht aus lateinamerikanischer Perspektive von einer »interkulturellen Ekklesiogenese«, einem permanenten pastoralen Konversionsprozess, der die Gesamtheit der Glaubenden als Subjekt der Mission versteht, wie es die lateinamerikanischen Bischöfe bereits auf ihrer Konferenz in Aparecida (2007) formuliert haben, und der die Ausbildung neuer ekklesialer Identitäten fördert. Eine postkoloniale Lektüre wird dabei ermöglichen, die Vielfalt der »Subjekte« dieses lebendigen Tradierungsprozesses in den Blick zu nehmen und auch auf die Machtstrukturen und Ungleichgewichte zwischen ihnen hinzuweisen, was aus afrikanischer Perspektive Josée Ngalula und Nontando Hadebe betonten. Vor allem Frauen sind aus Entscheidungsprozessen ausgeschlossen, die Diversität im »Außen« von Kirche habe noch kein Echo im »Innen« gefunden; die Ausgestaltung des »sensus fidelium« ist zudem immer in soziale, wirtschaftliche und politische Kontexte eingebettet, an Bildungsniveaus geknüpft etc.; Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft ist auch davon tangiert, und das wirkt sich gerade auch auf die Partizipation von Frauen aus, worauf auch die am Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy in Hongkong tätige Theologin Mary Mee-Yin Yuen hinwies. Auch die chilenische Theologin Sandra Arenas und die an der Saint Paul-University in Ottawa tätige Theologin Catherine Clifford arbeiteten im Blick auf Laien in der Kirche heraus, dass noch nicht von inklusiven Beziehungen in der Kirche gesprochen werden kann und dass Anfragen aus Foren der Laienbewegung zu einer weitergehenden Partizipation bislang nicht aufgegriffen werden. Gerade darum ist es notwendig, so der an der Katholischen Hochschule in Freiburg tätige Theologe Michael Quisinsky, eine Hermeneutik zu entwickeln, wie der »sensus fidelium« weiter integriert werden kann, und er verwies auf in der Ökumene gewachsene hermeneutische Modelle, die für weitergehende theologische Reflexionen hilfreich sein können.

Der lebendige Traditionsprozess, der eine plurale Rezeption freisetzt und der in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeschrieben ist, ist, so Roman Siebenrock, mit einer neuen »habitus ecclesiae« (NA 2), einem »illative sense of the Church« zu verbinden, die es ermöglichen, neue theologische und ekklesiologische Pisten zu legen, um die in einer Welt-Kirche anstehenden Entscheidungsprozesse neu zu bedenken. Ekklesiale Identitäten sind immer wieder neu zu verhandeln, das haben auf der Tagung die postkolonialen hermeneutischen Ansätze eingespielt; eine Weltkirche ist von »ongoing negotiations« geprägt, ein performatives Verständnis von einer Kirche ist auszugestalten, in der, geleitet vom Wirken des Geistes Gottes in der Geschichte, kontinuierliche Unterscheidungsprozesse zu ermöglichen sind. Kirche ist die Weggemeinschaft der Vielen, und vom letzten Ziel her – der Gemeinschaft aller mit Gott – können Praktiken, die die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt prägen, auch verändert werden, im »kritischen Dialog« der Vielen. Auch dieses Wagnis des Neuen bedeutet »Treue« zum Zweiten Vatikanischen Konzil, darin waren sich die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Tagung in Simmern einig – und waren sich gleichzeitig der Herausforderungen bewusst, die dies für die neue Kommentierung der Konzilstexte bedeutet.

3 Eine neue Phase der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils eröffnen

Das Projekt einer interkontinentalen Kommentierung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils wird einen wichtigen Beitrag leisten im Blick auf die neue Phase der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das Pontifikat von Papst Franziskus bedeutet. Es realisiert den Perspektivenwechsel, dass Welt-Kirche eine stete Ekklesiogenese beinhaltet,

ein dynamischer, fragiler und spannungsreicher Prozess ist, in dem es von Bedeutung ist, auf die Pluralität der Stimmen zu hören und die Ungleichzeitigkeiten der Rezeption des Konzils in den verschiedenen Weltkontexten – bedingt durch politische, soziale und kulturelle Faktoren – zu beachten. Die neuen Akteure in Gesellschaft, Pastoral und Theologie, die zu Konzilszeiten noch wenig Gehör fanden, deren Präsenz mit den Konzilstexten jedoch die entscheidende Grundlage gegeben worden ist, so den Laien, Frauen, indigenen Völkern etc., werden der Relektüre der Texte des Konzils einen neuen, weiteren Horizont erschließen. In diesem Sinn haben sich im letzten Jahr fünf Arbeitsgruppen international angesehener Forscher und Forscherinnen zum Zweiten Vaticanum und seiner Rezeption in den jeweiligen Kontexten konstituiert: in Lateinamerika, Afrika, Asien, in den USA mit Australien und in Europa. Die Arbeitsgruppen haben für ihre Arbeit über die kirchlichen Hilfswerke Missio und Adveniat und Weltkirche-Abteilungen einzelner deutscher Diözesen eine finanzielle Förderung erhalten; die gemeinsamen Tagungen werden von der Thyssen-Stiftung und der DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) unterstützt.

Die Texte des Konzils haben eine normative Bedeutung, die sich aber nur im lebendigen und pluralen Prozess der gemeinsamen – interkontinentalen – Lektüren erschließt. Die Texte entwickeln ihre Normativität auch in der Lektüre der neuen Akteure, und so wird der weltkirchliche Prozess einen neuen Zugang zur Normativität des Konzils bedeuten. Für den Interpretationsprozess ist der jeweilige Kontext von Bedeutung, und in den gemeinsamen Lektüren – von Forschern und Forscherinnen aus dem Norden und dem Süden, Westen und Osten – kann sich ein Inter-Text ausbilden, der im Blick auf die Normativität von Relevanz ist. Das sind Prozesse, die im Blick auf die Dogmenhermeneutik und den Status lehramtlicher Texte bislang kaum in den Blick genommen worden sind. Die interkontinentale Kommentierung kann diese neue Perspektive für die Wahrnehmung kirchlicher Autorität und für die Erarbeitung neuer Zugänge zu weltkirchlich tragfähigen Entscheidungsprozessen nur vorbereiten, sie wird aber wichtige und notwendige Grundlagen legen können und auch deutlich machen können, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht die Antworten bieten kann auf alle neuen Herausforderungen. Weil es aber einen weitergehenden Tradierungsprozess angestoßen hat, eröffnet es, im Sinne von *Dei verbum* Nr. 8, neue, weitergehende Wege, die im »kritischen Dialog« der vielfältigen Stimmen aus den verschiedenen Weltkontexten auszuloten sind. Die zentrale Bedeutung des interkontinentalen Projektes liegt darin, dass es die Stimmen aus allen verschiedenen Kontexten der Weltkirche in ein gemeinsames Gespräch und einen kritischen Dialog bringt und so vor allem die kirchlichen, pastoralen und theologischen Perspektiven der Länder des Südens und Südostens Bedeutung gewinnen. Mit Papst Franziskus haben sich die Gewichte von »Zentrum« und »Peripherie« verschoben, nur auf gemeinsamen Wegen und im Entdecken von Ungleichzeitigkeiten und Aufdecken von Machtasymmetrien und Ausgrenzungen öffnen sich neue Horizonte für die römisch-katholische Kirche.

Das wird bedeuten, im gemeinsamen weltkirchlichen und interkulturellen Austausch Kirche zu realisieren, in Aktion, diskursiv, angesichts der vielfältigen Dynamiken, die auch die gemeinsame Arbeit im Projekt bedeutet. Der afrikanische Philosoph Achille Mbembe spricht hier von einem »Denken der Zirkulation und des Durchquerens«, einem »Weltdenken« und einer sich hier ausbildenden »Universalität, die von einer kontinuierlichen Teilnahme divergierender Stimmen abhängig ist«: »Es braucht ein Hin und Her und ein immer wieder neues (geistiges oder physisches) Durchqueren anderer Kulturräume, um sich einem Universalismus anzunähern, der seinen Namen verdient.«²⁷ Das wird keine Relativierung kirchlicher Dynamiken bedeuten, Kirche ist bleibender Ort auch für die Grundbestimmung theologischer Identität; aber es wird die je neue Selbst-Relativierung von Kirche durch die

Orientierung an der Reich-Gottes-Perspektive deutlich werden. Damit wird die leitende Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils – der Orientierung der Kirche am Evangelium Jesu Christi – fortgeschrieben und gleichzeitig wird die kritische Perspektive aufgegriffen, wie sie heute in postkolonialen Ansätzen reflektiert wird: Es besteht immer die Gefahr der »Exklusion« im Blick auf die Wahrnehmung des oder der Anderen, aber die Konzilstexte haben das Potential, und das kann eine weltkirchliche Kommentierung neu herausarbeiten und deutlich machen, die Machtpolitiken der Kirche selbst zu dekonstruieren können, durch ihre Ausrichtung an der Reich-Gottes-Perspektive und dem Evangelisierungsauftrag der Kirche. So bleiben sie die zentrale Referenz für Entscheidungsprozesse und Identitätsverhandlungen in einer Weltkirche, sie geben selbst Kriterien für den Umgang mit Macht, im Blick auf Grenzziehungen und die Gefahr, die eigene Identität auf Kosten anderer profilieren zu wollen, sei es nach innen, was die neuen Akteure – Laien, Frauen, indigene Völker – angeht, oder nach außen im Blick auf Ökumene und interreligiösen Dialog. Das bedeutet dann eine neue Perspektive für das, was Katholizität ist; sie ist in einer Welt-Kirche, so Robert Schreiter, die »Fähigkeit, Verschiedenes spannungsreich zusammenzuhalten«,²⁸ ein dynamischer, an der Reich-Gottes-Botschaft orientierter Begriff, der Katholizität als in der Kraft des Geistes Gottes eingeborgenen Vollzugs- und in diesem Sinn Werde-Begriff verstehen lässt. Katholizität ist, so Robert Schreiter, »eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation«.²⁹

Das ist ein spannender und spannungsreicher Prozess, und es ist noch völlig offen, so wurde es auf der Tagung deutlich, wie ein »postgregorianischer«, ökumenischer »Rück«-Weg zu einer »in die Kulturen hinein werdenden Weltkirche« (Christoph Theobald) aussehen kann. Die gemeinsame, interkontinentale Kommentierung wird aber Grundlagen legen können, gerade durch den neuen Blick auf die Texte und das Aufdecken von bislang unerschlossenen Perspektiven, die sich aus dieser internationalen, intertextuellen Lektüre der Konzilstexte, der Debatten auf dem Konzil und des pluralen Rezeptionsprozesses ergeben können. Von Bedeutung ist dieses gemeinsame Arbeiten in Zeiten, in denen die Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil als verbindliche und verbindende lehramtliche Grundlage für die Gestalt der Kirche-Seins und die Realisierung christlicher Praktiken in den vielen Dialogen der modernen Welt, mit anderen Konfessionen und Religionen nicht unbestritten ist. Massimo Faggioli hat mehrfach auf die »Anti-VaticanumII-Bewegung« hingewiesen, die in den USA an Stärke gewinnt und die an einer institutionellen Gestalt der Kirche in einem traditionellen Sinn festhält. Gerade darum wird es notwendig sein, über die interkontinentale Kommentierung der Konzilstexte zu einer neuen Reflexion auf die institutionelle Gestalt der katholischen Kirche anzuregen, die in der Rückbindung an das Evangelium Jesu Christi und den Dienst am Reich Gottes als Hoffnungsperspektive einer weiter zusammenwachsenden Menschheit das Weltkirche-Werden fördert. In diesem Sinn haben drei bedeutende Kardinäle der Weltkirche – Kardinal Marx (München), Kardinal Tagle (Manila), Kardinal Porras (Venezuela) – das Protektorat für das Projekt der interkontinentalen Kommentierung des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen. ♦

27 Vgl. dazu: Michael NAUSNER, Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen, in: NEHRING/WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II (Anm. 11), 38-52, 44. Er bezieht sich auf Achille Mbembes »Kritik der schwarzen Vernunft« (vgl. Anm. 22).

28 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 14), 218-219; vgl. auch Margit ECKHOLT, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer »neuen Katholizität«, in: Edith Stein-Jahrbuch 6 (2000) 378-390.

29 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 14), 225.

Der Blick auf ›das Fremde‹

Anton Antweiler und die religionskundliche Sammlung
der WWU Münster

von Patrick Felix Krüger und Martin Radermacher

Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt die religionskundliche Sammlung der Universität Münster während ihrer Gründungs- und Aufbauphase und beleuchtet die Sammlungsstrategie ihres Gründers Anton Antweiler. Wir zeigen, wie durch die Auswahl der Objekte ein spezifisches Bild außereuropäischer Religionen materialisiert wurde und wie Antweilers Verständnis von asiatischer Religiosität in der Sammlung zum Ausdruck kommt. Dazu wird eine Auswahl exemplarischer Objekte aus dem asiatischen Sammlungsbestand analysiert. Der Aufsatz trägt somit dazu bei, die materielle Dimension des Religionskontakts zwischen katholischer Theologie und asiatischen Traditionen besser zu verstehen.

Schlüsselbegriffe

- Materialität
- Universitätssammlung
- Asiatische Religionen
- material religion

Abstract

This paper treats the collection of religious objects in the Department of Religion at the University of Münster during the phases when the collection was established and enlarged. The focus is on the collecting strategy of its founder, Anton Antweiler. The authors show how the selection of the objects materialized a specific image of non-European religions and how the collection expresses Antweiler's understanding of Asian religiosity. A selection of objects from the Asian part of the collection is analyzed to illustrate these considerations. The paper thus contributes to a better understanding of the material dimension of religious contact between Catholic theology and Asian traditions.

Keywords

- materiality
- university collection
- Asian religions
- material religion

Sumario

El artículo trata de la colección de objetos religiosos de la Universidad de Münster durante la fase de su fundación y consolidación, esclareciendo la estrategia coleccionista de su fundador Anton Antweiler. Se muestra cómo la elección de los objetos materializa una imagen específica de las religiones no-europeas y cómo se refleja en la colección la idea de Antweiler sobre la religiosidad asiática. Para ello, el artículo analiza de forma ejemplar algunos objetos de la colección asiática. El artículo contribuye así a la mejor comprensión de la dimensión material de los contactos religiosos entre la teología católica y las tradiciones asiáticas.

Palabras clave

- materialidad
- colección universitaria
- religiones asiáticas
- religion material

1 Einleitung

In den gegenwärtigen Diskursen um die Rolle der Museen als Kontaktzone der Kulturen nehmen die Universitäts-sammlungen meist nur eine sehr marginale Rolle ein. Dabei können gerade an diesen meist kleineren Sammlungen viele Fragestellungen durch die Überschaubarkeit des Sammlungsbestandes besonders umfassend bearbeitet werden, insbesondere dann, wenn die Erwerbsumstände der Objekte gut dokumentiert sind. Die vorliegende Arbeit widmet sich in diesem Sinne der Frage, wie außereuropäische Religionen in den Exponaten der religionskundlichen Sammlung an der Universität Münster abgebildet werden und welches Asien-Bild des Sammlungsgründers Anton Antweiler sich aus den Objekten rekonstruieren lässt.

Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, zunächst knapp die Biografie Antweilers zu schildern; ebenso müssen die Umstände der Sammlungsgründung und Antweilers Sammlungsstrategie betrachtet werden, bevor an ausgewählten Exponaten der Sammlung Antweilers Kunstverständnis und sein Bild von Asien und asiatischen Religionen untersucht werden können. Derartige Fragen überhaupt zu beantworten, ist nur möglich, weil neben den Sammlungsobjekten selbst auch umfangreiches, bislang kaum erschlossenes Quellenmaterial aus dem in der Universitäts- und Landesbibliothek der Universität Münster aufbewahrten Nachlass Antweilers sowie weitere Dokumente aus dem Universitätsarchiv Münster, dem Stadtarchiv Bad Wildungen, dem Seminar für Allgemeine Religionswissenschaft und die in Fachzeitschriften erschienenen Beiträge von Antweiler für diesen Artikel ausgewertet werden konnten. Auf Basis dieses Materials ist es möglich nachzuvollziehen, wie und warum Antweiler als katholischer Theologe und Universitätsprofessor ein Interesse für asiatische Religionen und asiatische Kunst entwickelte, woher er sein Wissen über östliche religiöse Traditionen erwarb und wie er diese in den Exponaten seiner Sammlung repräsentiert sah.

2 Biografische Notizen

Anton Antweiler, der Begründer der religionsgeschichtlichen Sammlung der Universität Münster, war katholischer Theologe, Religionsphilosoph und Religionswissenschaftler. Geboren am 12. Oktober 1900 in Köln, studierte er ab 1920 Philosophie und Theologie in Bonn, wo er 1924 zum Dr. phil. promoviert wurde; 1925 empfing er seine Priesterweihe. Nach einer Zeit als Gymnasiallehrer (1925-1927) studierte er Mathematik und Physik in Köln (1928-1931) sowie ab 1931 erneut Theologie in Bonn, wo er im Dezember 1933 den theologischen Doktorgrad erwarb und im August 1935 habilitiert wurde. An der Universität Bonn war er seit 1940 auch Krankenhauspfarrer. Die NS-Zensur verbot bis 1938 seine Predigten; 1941 musste er aufgrund der Veröffentlichung von Schriften ohne Mitgliedschaft in der Reichsschrifttumskammer eine Geldstrafe zahlen. 1946 legte er das Staatsexamen für katholische Theologie, Philosophie und Mathematik ab. Im Januar 1950 wurde er an der Universität Bonn zum außerordentlichen Professor ernannt. 1953 erhielt er einen Ruf nach Eichstätt, wo er aber nur zwei Semester als ordentlicher Professor für Philosophie wirkte, bevor er 1954 als ordentlicher Professor für allgemeine Religionswissenschaften nach Münster berufen wurde. Seine Lehre und Forschung konzentrierten sich auf Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft; auch reiste er nach Asien, um die dortige Religionsvielfalt zu erkunden. 1967 wurde er emeritiert, lehrte aber auch danach weiter und ging seinen Forschungsinteressen, jetzt insbesondere der Zölibatsfrage,

unvermindert nach. Auch betreute er weiterhin den religionswissenschaftlichen Teil der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Antweiler widmete sich dem Verhältnis von Theologie und Philosophie zu den Naturwissenschaften, Fragen der Priesterausbildung und Seelsorge sowie dem Dialog der Religionen, aber auch Themen der Entwicklungshilfe.

Er verstarb am 4. Oktober 1981 in Münster. Mit Antweiler wurde die Religionswissenschaft als Religionsphänomenologie sichtbar im Kanon der theologischen Disziplinen an der Universität Münster verankert.¹

3 Gründung und Grundgedanken der Sammlung

Die religionsgeschichtliche Sammlung wurde 1957 begründet. Antweiler erläutert seinen Vorschlag an die Fördergesellschaft der WWU im Januar 1957:

»Die Religionsgeschichte hat die Aufgabe darzustellen, wie der religiöse Mensch in seinem Lebensgefühl sich selbst, die Welt und Gott erfährt. Nichts macht das deutlicher als Kunst- und Kultgegenstände, die fast immer mehr zu sagen vermögen, als jede noch so sorgfältige mündliche Darstellung.«²

Mit dem Erwerb einer Buddhafigur aus der Sammlung Exner in Frankenau (Hessen) am 28. Januar 1957 wurde Antweilers Sammlung begründet.³ Bereits ein halbes Jahr später war die Sammlung um etwa zwanzig Objekte von teils hohem kunst- und religionshistorischem Wert erweitert worden.⁴ Einige Jahre später stellte Antweiler schließlich das Anliegen seiner Sammlungstätigkeit und einige ausgewählte Exponate erstmals einer breiteren Öffentlichkeit vor.⁵ Zu diesem Zeitpunkt umfasste die Sammlung bereits etwa 150 Objekte. Hinzu kam eine Briefmarkensammlung mit religiösen Motiven, die Antweiler bereits im Herbst 1957 zum Kauf angeboten worden war.⁶

Welchen hohen Stellenwert die religionskundliche Sammlung für Antweiler im Rahmen seiner Tätigkeit hatte, wird unter anderem daran deutlich, dass er im April 1960 für das Vorlesungsverzeichnis beantragte, die Bezeichnung »Direktor des religionswissenschaftlichen Seminars« in »Direktor des religionswissenschaftlichen Seminars und der religionsgeschichtlichen Sammlung (einschließlich des ihr zugewiesenen Raumes)« zu ändern.⁷

Antweilers Sammlungsstrategie erscheint zunächst widersprüchlich. Obwohl er in einem Schreiben vom 17.7.1958 äußert, dass es in seiner »Sammlung nicht in erster Linie auf den kunstgeschichtlichen Wert, sondern auf die religionsgeschichtliche Bedeutung ankommt«⁸, bezieht Antweiler die meisten Objekte aus dem Kunsthandel und verweist in Anträgen auf

1 Zu Antweilers Biografie und Wirken in Münster siehe auch Martin RADERMACHER / Judith STANDER, Antweiler, Anton, in: Traugott BAUTZ (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 35, Herzberg 2014, 21-35; Martin RADERMACHER / Judith STANDER, Anton Antweiler, Philosophie, »Religionen des Ostens« und die Zölibatsfrage (1927-1952), in: Martin RADERMACHER / Judith STANDER / Annette WILKE (Hg.), *103 Jahre Religionswissenschaft in Münster. Verortungen in Raum und Zeit*, Münster 2015, 63-78.

2 Anton ANTWEILER an den Vorstand der Gesellschaft zur Förderung der WWU Münster, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 121.

3 Anton ANTWEILER, Die religionsgeschichtliche Sammlung an der kath. theol. Fakultät der Universität Münster, in: *Jahresschrift 1964 der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Münster 1965, 43.

4 ANTWEILER an den Vorstand (Anm. 2), 75.

5 ANTWEILER, Sammlung (Anm. 3), 41-52.

6 G. BERNHARDT an Anton Antweiler, 18.9.1957, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 61-62; Übersicht über die erworbene Briefmarkensammlung, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 008,069.

7 ANTWEILER an die Fakultät, 20.4.1960, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 23, Nr. 42, 10.

8 ANTWEILER an Sand Antiquaire, 17.7.1958, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 26. Anlass war ein von Antweiler abgelehntes Kaufangebot einer nicht näher beschriebenen Elfenbeinfigur durch den Brüsseler

entsprechende Mittel nicht selten auf den besonderen kunsthistorischen Wert oder die Seltenheit sowie Echtheit des jeweiligen Objekts. In diesem Zusammenhang stehen wohl auch Antweilers vergebliche Versuche, Objekte aus Museumssammlungen zu erwerben.⁹

Anders ging Antweiler hingegen beim Erwerb von Ritualwerkzeug indigener Religionen vor. Einen eigenen Sammlungsteil bildet darunter eine Gruppe ethnographischer Einzelobjekte und Objektkonvolute der australischen Urbevölkerung (»ethnologische Gegenstände«), die Antweiler im Januar 1958 von P. Ernest Adolf Worms (1891-1963) erwarb.¹⁰ Diese Objekte repräsentieren die australischen Religionen in vorkolonialer Zeit, wurden aber überwiegend im 20. Jahrhundert angefertigt.¹¹ Viele dieser Objekte sind Gegenstände des Alltags ohne konkrete religiöse Zuschreibung und sollten offenbar eine religiöse (›magische‹) Durchdringung des Alltags belegen, die sogenannten ›primitiven‹ Kulturen bis in die jüngere Vergangenheit nachgesagt wurde.

In den Anfangsjahren bezog Antweiler den überwiegenden Teil der Sammlungsobjekte aus dem Kunsthandel. Unter den Kunsthändlern, mit denen Antweiler in Kontakt stand und von denen er Exponate erwarb, waren beispielsweise H. Müller-Feldmann in Hamburg, der unter anderem mit Artefakten aus Ägypten und Südasien handelte; Heidi Vollmoeller, die eine Galerie für Antike Kunst in Zürich führte; und Julius Konietzko, ebenfalls in Hamburg.

Seit März 1961 zeigte die religionskundliche Sammlung auch Dauerleihgaben aus der Sammlung von Friedrich Heiler in Marburg.¹² Die 16 Exponate wurden erst 1980 zurückgefordert, als Antweilers Nachfolger Khoury schon im Amt war.¹³

Für die Sammlung war Antweiler von Anfang an auf die fallweise Unterstützung verschiedener universitärer und außeruniversitärer Einrichtungen und Privatpersonen angewiesen, insbesondere auf die Förderergesellschaft der WWU. Er notiert am 23. Mai 1958: »Für die im Aufbau begriffene religionsgeschichtliche Sammlung steht mir kein ordentlicher Etat zur Verfügung. Ich bin also auf außerordentliche Zuwendungen von Fall zu Fall angewiesen.«¹⁴

Im Verständnis Anton Antweilers ist die Religionswissenschaft ein Teilbereich innerhalb der theologischen Fächer und ergänzt diese gewissermaßen als eine Wissenschaft von der Religion, die nach Möglichkeit mit religiöser Anteilnahme zu betreiben sei.¹⁵ Er vermeidet die Begünstigung christlicher Religionen und betont stattdessen die Bedeutung verschiedener religiöser Strömungen und Traditionen als Sonderformen der Religion. Die vorrangige Aufgabe der Religionswissenschaft sieht Antweiler weder im Beweis noch in der Verteidigung der Religion, sondern in ihrer phänomenologischen und systematischen Beschreibung, wobei das Phänomenologische sowohl Sichtbares als auch Unsichtbares umfasst.¹⁶ Auch betont er an anderer Stelle: »Die Erforschung der Religionsgeschichte

Kunsthändler Sand, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 008, 036.
9 Im April 1957 versuchte Antweiler, eine japanische Kwannon-Figur vom Hamburger Museum für Völkerkunde zu erwerben (Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 74).

10 Ernest Worms übersiedelte 1930 nach Australien und war dort zunächst als Missionar in Kimberley (Westaustralien), später als Leiter des theologischen Kollegs der Pallottiner in Melbourne tätig. Neben seiner missionarischen Tätigkeit erforschte er die Sprachen und Kulturen der australischen Ureinwohner, über deren

Religionen er zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten publizierte. Siehe dazu William B. MCGREGOR, *Father Worm's contribution to Australian Aboriginal anthropology*, in: Nicolas PETERSON/Anna KENNY, *German Ethnography in Australia*, Acton 2017, 329-356.

11 Der Erwerb der Objekte ist in einem Briefwechsel zwischen Anton Antweiler und Ernest Worms dokumentiert, vgl. Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143 Nr. 34, 42-44, 47, 48, 89.

12 ANTWEILER an Kurator, 21.2.1961, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 006, 112.

13 Martin KRAATZ an Khoury, 28.5.1980, Seminar für Allgemeine Religionswissenschaft, 005.

14 ANTWEILER an Förderergesellschaft, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 008, 038.

15 ANTWEILER, *Religionswissenschaft*, in: ZMR 48 (1964/2) 273.

16 Ebd., 274f.

bedarf als empirische Wissenschaft der empirischen Grundlagen.«¹⁷ Damit liegt ein Fokus seiner Arbeit auf dem Sicht- und Greifbaren, das, so Antweiler, in Objekten wie Gebäuden, Bildern oder Ritualgeräten zum Ausdruck kommt, die neben ihrer religiösen Funktion gleichzeitig für eine kulturelle Leistung stehen:

»Die ältesten, größten, schönsten, kühnsten fortschrittlichsten Bauten gehören den Göttern. [...] Die prächtigsten, aufwendigsten, seltensten Kleider und Schmuckstücke und Geräte eignen den Göttern. [...] Überall findet man die Stätten, die den Menschen heilig, im Alltagsgewand und in der Alltagsgesinnung nicht betretbar sind und dennoch den Mittelpunkt der Gemeinschaft und den Gegenstand des Stolzes ausmachen.«¹⁸

Religion wird von Antweiler demnach gleichzeitig als Antrieb und Konstante künstlerischen Schaffens verstanden und gleichzeitig an die Spitze kultureller Entwicklung gestellt. Kunst ist in diesem Sinne vor allem religiöse Kunst, die insbesondere dann wertvoll ist, wenn ihre Wirkmacht über einen weiten Zeitraum reicht:

»[Das Kunstwerk] ist dem ›höheren‹ menschlichen Leben zugeordnet [...]. [Es gibt] Kunstwerke, die imstande sind, Jahrtausende zu überdauern; ich rechne dazu die ägyptischen Portrait- und Tierplastiken, die nach meiner Auffassung wirkmächtig bleiben werden, solange es Menschen unserer Art gibt.«¹⁹

Obwohl Antweiler die religionsgeschichtliche Bedeutung als Auswahlkriterium der Sammlungsobjekte betonte, prägte die gedankliche Zusammenführung von Kunst und Religion dennoch erheblich die Sammlungsstrategie Antweilers.

Die Einrichtung einer religionskundlichen Sammlung sollte vor allem der Lehre dienen und richtete sich vornehmlich an die Studierenden der katholischen Theologie. Um die Erlaubnis zur Gründung einer solchen Sammlung zu erhalten, wandte sich Antweiler zunächst an den Universitätskurator:

»Zu meinem Lehrauftrag gehört auch die Behandlung der Religionsgeschichte. Wenn man das Eigentümliche der verschiedenen Formen der Religionen deutlich machen will, ist es sehr unzulänglich, sich nur auf das Wort zu verlassen, da Religion sich immer auch im Sichtbaren darstellt, in Kultraum, Kultbild und Kultgegenständen. Zwar versuche ich, durch Lichtbilder Vorlesungen und Übungen anschaulich zu gestalten. Doch ist das immer nur ein Notbehelf gegenüber Gegenständen, die original sind. Solche sind in Münster nicht zugänglich, da es weder ein völkerkundliches noch ein religionsgeschichtliches Museum gibt. Deshalb halte ich es für notwendig, in einer kleinen religionsgeschichtlichen Sammlung solche Gegenstände zu vereinigen, die charakteristische Züge einer religiösen Form erkennbar machen.«²⁰

Den Zweck der Sammlung beschreibt Antweiler einige Jahre später wie folgt:

»Die Sammlung berücksichtigt nicht den christlichen, den jüdischen und den mittelmee-rischen Raum, sondern den außereuropäischen, sofern er nicht christlich oder jüdisch ist, ebensowohl die ›Hoch‹- als auch die ›Primitiv‹-Religionen. Sie bezieht sich nicht vorerst auf das Ästhetische und Geschichtliche, sondern auf das Typische. Sie will Kennzeichen und Ausdrucksformen der Frömmigkeit anschaulich machen und dazu beitragen, sich nicht, vor allem sich nicht vorzeitig, auf Endgültiges und Eindeutiges festzulegen.«²¹

17 Anton ANTWEILER an Ober-regierungsrat Litt, 21.10.1964, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 008,184.

18 ANTWEILER, Religions-wissenschaft (Anm. 15), 275.

19 ANTWEILER, Erwägungen zu einem »Werk« von Moore, Univer-sitätsarchiv der WWU, Bestand 9,

Nr. 2476 [Künstlerische Gestaltung von Räumen in Universitätsbauten, Bd. 2: Spezialia].

20 Anton ANTWEILER an den Uni-versitätskurator der WWU [Oswald von Fürstenberg], 14.12.1956, Universitäts-archiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34,132.

21 ANTWEILER, Sammlung (Anm. 3), 42.

22 ANTWEILER an Heinrich Harrer, 11.7.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 008,082; gleichzeitig erkundigt er sich nach Objekten für seine Sammlung und bittet um Hilfe bei einigen tibetischen Begriffen.

Wenn wir im Folgenden versuchen, aus den Exponaten Antweilers Vorstellung über die außereuropäischen Religionen zu rekonstruieren, so stützt sich dies vor allem darauf, dass Antweiler selbst diese Exponate als ›typisch‹, also repräsentativ für die jeweilige religiöse Tradition betrachtet. Er wollte seinen religionsgeschichtlichen Unterricht »nicht nur aus Büchern speisen«²² und versuchte stattdessen, durch eine Auswahl entsprechender Anschauungsobjekte, die er als repräsentativ und charakteristisch für die jeweiligen religiösen Traditionen verstand, der ›fremden‹ Religiosität eine Sichtbarkeit und Gestalt zu geben.²³ Dieser Zweck, also die Veranschaulichung im Rahmen der universitären Lehre, ist als Grundprinzip von Antweilers Sammlungsstrategie ebenfalls zu berücksichtigen.

Um erste Sammlungsobjekte anzukaufen, bat Antweiler die Gesellschaft zur Förderung der WWU um finanzielle Unterstützung und verwies dabei, wie bereits zitiert, auf das Fehlen entsprechender Museen in Münster;²⁴ die erste Erwerbung war die bereits erwähnte Buddhafigur aus der Sammlung Exner.

Auch wenn Antweiler sich zu nicht-religiöser Kunst in seinen Publikationen nicht ausführlich äußert, ist den erhaltenen Archivmaterialien zu entnehmen, dass er ein eher konservatives Kunstverständnis hat bzw. konservative Maßstäbe anlegt, um Kunst zu bewerten. So sendet er dem Auswärtigen Amt Vorschläge für eine Wanderausstellung in Süd- und Süd-Ost-Asien, mit deren Hilfe man dort ein angemessenes Bild von Deutschland vermitteln könne. Darin notiert er, dass »schräge Kunst« in einem solchen Projekt zu meiden sei:

»›Schräge‹ ›Kunst‹ möglichst überhaupt nicht. Wenn doch, dann nur in wenigen Stücken für instinktlose Snobs und entwurzelte Intellektuelle, die in Europa verdorben wurden, und als abschreckendes Beispiel (ausdrücklich darauf hinweisen). Instinktlosigkeit und Entwurzelung ist das Schlimmste, was man den Asiaten anbieten und zumuten kann.«²⁵

Wir können nur mutmaßen, dass sich die Formulierung »schräge Kunst« auf abstrakte, zeitgenössische Kunst bezieht. Doch für die Rekonstruktion von Antweilers Asien-Bild ist diese Passage bezeichnend, zeigt sie doch, dass Antweiler »den Asiaten« »Instinkt« für das Schöne und eine »Verwurzelung« in der Tradition zuschreibt. Auch scheint Asien für ihn – im Gegensatz zu Europa – noch nicht »verdorben« zu sein.

Speziell auf Religion bezogen bezeugt seine gesamte Sammlungstätigkeit, dass er dem Visuell-Materiellen, und damit insbesondere der religiösen Kunst, großen Wert für die Vermittlung religiöser Inhalte und die Veranschaulichung von Wissen über religiöse Traditionen beimisst. Im Aufsatz »Das himmlische Königspaar als Bild des Göttlichen«²⁶ verleiht er dieser Ansicht Ausdruck, indem er das religiöse Bild als Brücke zum Geistigen darstellt.

Für Kunst im Allgemeinen und damit auch für die Exponate seiner Sammlung legt Antweiler großen Wert auf Authentizität. Ihm ist wichtig, dass die Exponate ›echt‹ und ›original‹ sind.²⁷ Besonders deutlich wird dies, als die Förderergesellschaft der WWU den Ankauf einer ägyptischen Götterstatue ablehnt, weil es sich um ein Original handelt. Antweiler sieht sich dadurch veranlasst, in einem Brief an die Gesellschaft (z. Hd. Prof. A. Kratzer) zu erörtern, warum er Originale für unverzichtbar hält: Zum einen erwerben auch die Philologie und Kunstgeschichte originale Manuskripte und Kunstwerke, so dass es der Religionsgeschichte

23 Siehe auch FÖRDERERGESELLSCHAFT der WWU, Niederschrift über die Sitzung des Verwaltungs-Ausschusses, 2.12.1963, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 9, Nr. 1534.

24 Anton ANTWEILER an den Vorstand der Gesellschaft zur Förderung der WWU Münster, 24.1.1957, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 121.

25 Anton ANTWEILER an Auswärtiges Amt, 26.7.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 033, 006.

26 Anton ANTWEILER, Das himmlische Königspaar als Bild des Göttlichen, in: ZMR 45 (1961) 126–142.

27 Häufig holt er Gutachten ein, um die Echtheit gekaufter oder angebotener Objekte zu prüfen, siehe z. B. Anton ANTWEILER an Vollmoeller, 9.2.1958, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 008, 052.

kaum verwehrt werden könne. Zum anderen: »Die Aufgabe der Universität ist es, an die Quellen heranzuführen. [...] Die Studenten sollen die Ehrfurcht vor dem Ursprung kennenlernen und sollen den Abklatsch vom Ursprünglichen unterscheiden lernen.« Dazu kommt ein dritter Grund: »Gerade in unserer Zeit mit ihrer Perfektion im Reproduzieren und Produzieren ist ein Sinn dafür notwendig, dass dem eine Idee zuvor liegt, die zum ersten Mal aufleuchtete und verkörpert wurde. Wo der Sinn für das Ursprüngliche verloren geht, sehe ich keine Möglichkeit für Fortschritte mehr.«²⁸ Auch aus diesen Zeilen spricht eine Sehnsucht nach dem vermeintlich reinen Ursprung, den Antweiler wohl in den ›primitiven‹ und asiatischen Religionen besonders repräsentiert sah. Trotz dieser Haltung ließ Antweiler z. B. Elfenbeinfiguren eigens für die Sammlung anfertigen. In diesem Fall stand offenbar der didaktische Nutzen über dem ästhetisch-künstlerischen Wert eines Originals.

4 Analyse ausgewählter Sammlungsobjekte

Nachfolgend soll nun die Sammlung anhand einiger Exponate näher vorgestellt werden, die zum frühen Inventar zählen und von Antweiler vor 1965 erworben wurden.²⁹ Gerade die Objekte, die den Grundstock der Sammlung bilden, stehen exemplarisch für Antweilers Blick auf das für ihn ›Typische‹ der jeweiligen Religionen, das er mit der Sammlung herausstellen wollte. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, dass Antweiler kein Experte für die von ihm erworbenen Objekte war und dass seine Sammlungsstrategie stets in Abhängigkeit von den eingangs erwähnten Umständen wie der Verfügbarkeit bestimmter Objekte im Kunsthandel und den vorhandenen Finanzmitteln zur Anschaffung zu betrachten ist. Hinzu kommt die Beschränkung auf außereuropäische Religionen, durch die Vergleichsobjekte aus christlich-jüdischen Traditionen fehlen. Antweilers Blick auf die Objekte behält somit stets eine westliche Prägung und hebt das ›Fremde‹, das er zeigen möchte, in Abgrenzung zum ›Eigenen‹, das er anscheinend als hinreichend bekannt voraussetzt, bewusst hervor. Ein tieferes Verständnis für die Bildsprache der jeweiligen Kulturen entwickelt er nicht, vermutlich erscheint ihm dies bei seiner Suche nach dem ›Typischen‹ der außereuropäischen – und damit ›fremden‹ – Religionen als eher zweitrangig.

Dass die Sammlung ausgerechnet mit dem Bildnis eines Buddha begründet wird, ist nicht überraschend und lässt sich kulturgeschichtlich erklären. Auf eine erste Welle der Begeisterung für den Buddhismus, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich von Literaten und Intellektuellen getragen wurde und eine ›buddhistische Renaissance‹ im Westen herbeizuführen suchte, nach dem Ende des Ersten Weltkrieges jedoch wieder abflaute, folgte nach dem Zweiten Weltkrieg ein allgemeineres Interesse an der asiatischen Welt, das zumindest teilweise auch die Religionen einschloss. Dominierte im 19. Jahrhundert noch das Interesse an der Literatur des Buddhismus, so richtete sich der Blick nun vor allem auf die buddhistische Kunst. In den Anfangsjahren der Bundesrepublik wurden zahlreiche Ausstellungen zur indischen und südostasiatischen Kunst veranstaltet³⁰, in

28 ANTWEILER an Förderergesellschaft, 21.12.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 008,094.

29 Einige der hier besprochenen Sammlungsobjekte waren Teil der Ausstellung *Anton Antweiler – Das Fremde zeigen*, die im Juli 2019 in der ULB Münster gezeigt wurde.

30 Dazu gehören beispielsweise größere Ausstellungsprojekte wie *5000 Jahre Kunst aus Indien* (Villa Hügel, Essen, 1959) oder

Schätze aus Thailand. Kunst eines Buddhistischen Königreiches (Wallraf-Richartz-Museum, Köln, 1963), aber auch kleinere Ausstellungen wie *Yoga* (1956) und *Sieben Jahre in Tibet* (1959) im hessischen Frankenu, die von Antweiler besucht wurden (ANTWEILER an Heinrich Harrer, 11.7.1959 [Anm. 22]).

denen die buddhistische Kunst regelmäßig einen Schwerpunkt bildete. Es liegt daher nahe, dass diese Entwicklung auch Antweilers Blick auf die asiatischen Religionen prägte. Die Sammlung enthält auffallend viele buddhistische Kultbilder, wobei die Abbildungen des Buddha gegenüber Bodhisattvas und buddhistischen Heiligen zahlenmäßig überwiegen. Somit beschränkt sich die Abbildung des Buddhismus in der Sammlung vor allem auf den Stifter und dessen Lehre, während spätere Entwicklungen wie etwa die Vorstellung der Verdienstübertragung, die sich auf materialer Ebene an den Kultbildern von Bodhisattvas und buddhistischen Gottheiten zeigen ließe, kaum vorkommen. Ebenso verzichtet Antweiler auf Darstellungen zornvoller Schutz- und Meditationsgottheiten, die vor allem in den lamaistischen Traditionen Tibets und der Mongolei von großer Bedeutung sind. Stattdessen wird die Verbreitung des Buddhismus von Indien nach Tibet durch ein Bildnis des mythischen buddhistischen Lehrers Padmasambhava berücksichtigt, der im 8. Jahrhundert als Missionar in Tibet gewirkt haben soll und als Gründer des tibetischen Buddhismus verehrt wird. Bemerkenswert ist auch die Anschaffung von einzelnen Buddhaköpfen. Solche Objekte sind vor allem in kunsthistorischen oder archäologischen Sammlungen vertreten. Die religionsgeschichtliche Aussagekraft dieser Artefakte, zumal ihre Deutung als Kultbild, ist jedoch kritisch zu hinterfragen. In Asien ist der abgebrochene Kopf einer Buddhafigur rituell nicht nutzbar; die Figur gilt als zerstört und somit nutzlos. Das Sammeln von einzelnen, häufig absichtlich abgeschlagenen Buddhaköpfen setzte im ausgehenden 19. Jahrhundert ein; sie hatten ›Souvenir‹-Charakter und waren für viele Reisende die einzigen antiken Steinobjekte, deren Transport möglich war. Diese wohl nachhaltigste Form der westlichen Rezeption buddhistischer Kunst führte gerade in Südostasien zu großen Zerstörungen antiker Stätten (z. B. am Borobodur). Die Beliebtheit solcher Objekte im Westen hängt mit der Tradition der Büste zusammen. Diese wurde von europäischen Kunstliebhabern auf asiatische Objekte ausgeweitet. Dass Antweiler solche Objekte als ›typische‹ Bildwerke in seine Sammlung aufnahm, unterstreicht seinen westlichen Blick.

Wann sich Antweiler zum Aufbau der religionskundlichen Lehrsammlung entschloss, ist nicht bekannt. Wie bereits gesagt, beginnt ihre Konstituierung spätestens im Herbst 1956 mit dem Angebot einer hölzernen Buddhafigur aus seiner eigenen Sammlung durch den Kunsthändler Walter Exner.

Die etwa 90 cm große, im Mandalay-Stil gefertigte, hölzerne Figur wurde vermutlich Anfang des 20. Jahrhundert in Myanmar hergestellt. Die Herausbildung des Mandalay-Stils markiert einen Bruch in der Landesgeschichte. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gab König Min Mindon die königliche Residenz in Amarapura auf und verlegte seinen Regierungssitz nach Mandalay, das eigens zu diesem Zweck und in der Form eines Mandala errichtet worden war. Seit 1857 war Mandalay Hauptstadt des Königreiches Burma. Nach dem Verlust der Küstengebiete an Großbritannien signalisierte die Verlagerung der Residenz staatliche Reformen und den Neubeginn.

Der schlanke Buddha steht in aufrechter Haltung auf einer Lotusblüte; sein Blick ist geradeaus gerichtet. Die schwarze Robe mit goldverziertem Saum bedeckt beide Schultern des Buddha und ist durch seine herabhängenden Arme in sanftem Faltenwurf nach beiden Seiten ausgebreitet. Die Kunsthandwerker der Mandalay-Schule sahen im Buddha wohl vor allem den Ordensgründer, der als Prinz auf den Thron verzichtete und sich als Wanderasket in die Hauslosigkeit begab. In diesem Sinne trägt der Buddha ein königliches Gewand und wird mit lang ausgezogenen Ohrläppchen abgebildet, die auf seinen einstmals getragenen königlichen Schmuck und damit auf seine königliche Herkunft verweisen, auf Symbole seines übernatürlichen Wesens wie den Nimbus wird hingegen verzichtet. Die prächtige Krone bzw. der ausgeprägte uṣṇīṣa-Aufsatz der Buddhabilnisse des vorausgehenden

Amarapura-Stils werden in der Mandalay-Periode durch ein schmales Band oberhalb der Stirn des Buddha ersetzt, das entweder unverziert bleibt oder, wie im vorliegenden Fall, mit eingesetzten Glassteinen dekoriert ist. Auch finden sich in der Mandalay-Kunst häufig Bildnisse, die einen schwarzen Farbauftrag anstelle der sonst häufig verwendeten goldenen Gewandfarbe aufweisen und damit wohl die asketische Ordensregel des Buddhismus betonen sollten.

Der Buddha greift mit der linken Hand eine Gewandfalte, während die rechte einen kugelförmigen Gegenstand hält. Dieser wird entweder als Myrobalanfrucht oder als Samenkorn gedeutet. Insbesondere hölzerne Bildnisse dieses Stils wurden bis in die jüngere Vergangenheit fast unverändert hergestellt, wobei die zeitgenössischen Werke meist in großer Stückzahl hergestellt wurden und sich durch die gröbere Ausführung des Farbauftrags und geringere Materialqualität von den älteren Objekten unterscheiden.

Walter Exner war sich über die Herkunft der Figur wohl nicht sicher und bot sie zunächst als »siamesisch-buddhistischen Buddha«³¹ an; die stehende Haltung und die Gewandform, die einigen thailändischen Bildnissen durchaus ähnelt, begünstigten wohl diesen Irrtum.

Antweiler hatte jedoch Bedenken, ob der geforderte Preis für die Figur angemessen sei, und holte entsprechende Gutachten ein. Dazu wandte er sich zunächst an Franz Termer³² und Herbert Abel³³, wenig später dann an Werner Speiser:

»Aus der Sammlung Exner kann ich einen Buddha kaufen: Burma, Zeit unbestimmt, dunkles Holz, Vergoldung abgeschabt, farbiger Glasschmuck z.T. entfernt; stehend, Mantel mit Händen haltend, Figur 50-60 cm hoch, Sockel dazu behelfsmäßig. Herr Exner fordert einen Preis von DM 1.200,-. Ich bitte Sie um Ihre Schätzung derart, dass ich sie als Gutachten betrachten darf, das ich dem Herrn Kurator vorlegen kann, da die Statue für das religionswissenschaftliche Seminar angeschafft werden soll.«³⁴

Das Gutachten von Werner Speiser ist leider nicht erhalten, doch hat es dem Universitätskurator zusammen mit der Einschätzung von Franz Termer anscheinend vorgelegen.³⁵ Beide Gutachten scheinen den geforderten Preis zu bestätigen. Herbert Abel kommt hingegen zu einer anderen Einschätzung:

»Was den Preis der Ihnen angebotenen birmesischen Buddhastatue anbetrifft, so ist es verständlicherweise schwer, diesen zu begutachten, wenn man das Objekt nicht gesehen hat. Aber auch ohne eigene Inaugenscheinnahme glaube ich sagen zu müssen, dass mir eine Forderung von DM 1200,- zu hoch erscheint. [...] es sei denn, dass es sich um ein wirklich außergewöhnliches und einzigartiges Stück handelt, was ich aber noch bezweifeln möchte.«³⁶

Dennoch wird der Ankauf der Buddhafigur zum geforderten Preis vom Universitätskurator schließlich genehmigt. Unklar bleibt allerdings, ab wann die Figur als »siamesisch«³⁷

31 Walter EXNER an Antweiler, 18.11.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 140.

32 ANTWEILER an Franz Termer, 8.10.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 147. Franz Termer (1894-1968) war Ethnologe mit Arbeitsschwerpunkt Altamerika und Direktor des Hamburger Völkerkundemuseums.

33 Anton ANTWEILER an Herbert Abel, 8.10.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 148. Herbert Abel war zu diesem Zeitpunkt stellvertretender Direktor des Bremer Überseemuseums.

34 ANTWEILER an Werner Speiser, 24.10.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 143. Werner Speiser war Professor für Ostasiatische Kunst an der Universität Köln und gleichzeitig Direktor des dortigen Museums für Ostasiatische Kunst.

35 Anton ANTWEILER an den Universitätskurator der WWU [Oswald von Fürstenberg], 14.12.1956, Antrag zur Bewilligung von Sondermitteln für den Ankauf, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 9, Nr. 1665, 1-2.

36 Herbert ABEL an Anton Antweiler, 9.10.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 145.

37 ANTWEILER, Sammlung (Anm. 3), 44.

38 Ebd., Textzeile zu Abb. 2.
39 Walter Exner hatte sich mit 200 DM am Ankauf der Buddhafigur »beteiligt«, also einen nicht als solchen ausgezeichneten Rabatt gegeben, so dass die Statue für Antweiler noch 1.000 DM kostete (Walter EXNER an Anton Antweiler, 16.12.1956, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 129). Weil Antweiler den Betrag aber schon überwiesen hatte, einigte man sich darauf, zusätzlich ein als »Tempelfahne« bezeichnetes Thangka zu erwerben. Exner schickte Antweiler

identifiziert wurde und auf welcher Grundlage die fehlerhafte Datierung ins 18. Jahrhundert erfolgte³⁸, war Antweiler doch bei Einholung der genannten Gutachten und beim Antrag finanzieller Mittel zum Ankauf der Figur noch von einer Herkunft aus Burma und einer unbestimmten Herstellungszeit ausgegangen. Die zusammen mit der Buddhafigur erworbene »lamaistische Tempelfahne« ist ein tibetisches Rollbild mit der Abbildung des Buddha und Szenen buddhistischer Legenden.³⁹ Zum Bildmotiv konnte Exner offenbar nichts sagen:

»Ihrem Wunsch, die Bilder eingehend zu beschreiben, kann ich leider nicht entsprechen, weil ich nicht über genügend Fachkenntnisse verfüge. Ich glaube aber, daß Frau Prof. Consten von der T. H. Aachen über fundierte Kenntnisse besitzt – vielleicht können Sie sie gelegentlich zu Rate ziehen.«⁴⁰

Exner verweist hier auf Eleanor von Erdberg (1907-2002), die Ehefrau des Expeditionsreisenden und Schriftstellers Hermann Consten (1878-1957), der viele Jahre in Asien lebte und zahlreiche Arbeiten zur Religion und Kultur der Mongolei verfasste. Eleanor von Erdberg lehrte nach langjährigem Aufenthalt in Japan und China als Kunsthistorikerin an der Technischen Hochschule Aachen und galt als ausgewiesene Expertin für Ostasiatische Kunst. Ob Antweiler sie in dieser Frage jemals kontaktierte, ist ungewiss.

Unter den asiatischen Stücken eines Konvoluts, dessen Erwerb den nächsten Schritt im Ausbau der Sammlung markiert⁴¹, befand sich eine balinesische Stoffmalerei, die mit dem Motiv der Quirlung des Milchozeans einen bekannten hinduistischen Schöpfungsmythos abbildet.⁴² Die Weltenschlange Vāsuki in der Bildmitte ist um den Berg Meru gewunden und verknotet. An beiden Enden der Schlange ziehen Götter und Dämonen und verwandeln die Landmasse dadurch in einen Quirl, der die Wasser aufschäumen lässt. Unterhalb des heiligen Meru befindet sich der Gott Viṣṇu, der als gewaltige Schildkröte den Berg aus den Fluten hebt und so vor dem Untergang bewahrt. Das Stoffbild (135 x 160 cm) entstand vermutlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts und illustriert in bemerkenswerter Weise die Übertragung eines altindischen Schöpfungsmythos in die Region Südostasien.

Hervorzuheben ist weiterhin eine japanische Hängerolle (200 x 94 cm) mit der Darstellung des Gottes Yama und den zehn Höllen, die möglicherweise aus dem Nachlass des Hannoveraner Landrichters Otto Rudorff (1845-1922) stammt, der auf Anregung von Aoki Shūzō für kurze Zeit an der Universität von Tokio lehrte.⁴³

Neben der bronzenen Figur eines Wochentagsbuddhas aus Thailand enthielt das Konvolut auch einige indische und tibetische Ritualgeräte, darunter eine buddhistische Gebetsmühle, eine indische Altarlampe sowie eine tibetische Langtrompete (ti.: *dungchen*;

zunächst eine Auswahl von insgesamt acht »lamaistischen Tempelfahnen« mit unterschiedlichen Motiven und von unterschiedlicher Größe und Erhaltung, woraus dieser eine »Tibetische Tempelfahne. Buddha inmitten bewegter Szenen. Frische Farben, blaue Fassung, Bildgr. 73 x 102 cm, Bildnr. 106« auswählte (Walter EXNER an Anton Antweiler, 16.1.1957, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 103; Walter EXNER an Anton Antweiler, 11.3.1957, Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 95).

40 EXNER an Anton Antweiler, 16.1.1957 (Anm. 39).

41 Das Angebot kam Ende Januar 1957 von Elfriede Czeschka-Konietzko, der Witwe des bekannten Hamburger Forschungsreisenden und Kunsthändlers Julius Konietzko (1886-1952); es umfasste 15 Objekte aus Asien sowie aus Melanesien und dem Südseeraum (Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 104-106), von denen Antweiler laut Rechnung der Firma Julius Konietzko vom 21.3.1957 zehn erwarb (Universitätsarchiv der WWU, Bestand 143, Nr. 34, 83, 85).

42 Das Objekt wurde in einer BA-Arbeit untersucht (Leo Weiss, Der Einfluss von Materialität auf Überlieferung und Transfer eines hinduistischen Mythos am Beispiel eines balinesischen Gemäldes, Münster 2020). Leo WEISS, Hilfskraft am Institut für Religionswissenschaft der WWU, danken wir für seine Unterstützung bei der Recherche für diesen Aufsatz.

43 Paul-Christian SCHENCK, Der deutsche Anteil an der Gestaltung des modernen japanischen Rechts- und Verfassungswesens. Deutsche Rechtsberater im Japan der Meiji-Zeit, Stuttgart 1997, 281ff.

Länge etwa 220 cm), die in Tibet und der Mongolei bei buddhistischen Zeremonien geblasen wurde. Besonders bemerkenswert ist eine tibetische Schädelschale (Skt. *kapāla*), hergestellt aus einer menschlichen Schädelkalotte und verziert mit Aufsätzen aus getriebenem Kupferblech und eingelegten Steinen; sie fand bei tantrischen Ritualen Verwendung. Das Kaufangebot nennt das Objekt irrtümlich »Kopfbedeckung aus einem Menschenschädel«. Mit Blick auf aktuelle Diskurse zum Umgang mit Kultgeräten, die ganz oder teilweise aus menschlichen Körperteilen gefertigt wurden, ist anzumerken, dass solche Ritualgeräte mit ausdrücklicher Einwilligung der Verstorbenen hergestellt wurden und eine Sichtbarkeit der verarbeiteten Körperteile bei den entsprechenden Ritualen des tibetischen Buddhismus vorgesehen war.

Für Antweiler stand fest, dass sich Religion an Objekten religiöser Zuschreibung gewissermaßen zeigen lässt. Dies erklärt die bereits erwähnte große Zahl buddhistischer Kultbilder, die sich in der Sammlung finden, deren Auswahl aus heutiger Sicht aber eher den Wissensstand und die Interessenschwerpunkte westlicher Wissenschaft in den 1950er und 1960er Jahren reflektiert. Neben buddhistischen Kultbildern und Ritualgerät erwarb Antweiler auch einige Objekte aus den hinduistischen Religionen. Sein Interesse konzentrierte sich hier vor allem auf Kultbilder der Bhakti-Bewegung. Diese Tradition ersetzte im indischen Mittelalter das Opferritual durch die liebende Hingabe an einen persönlichen Gott. Durch die Bhagavadgītā wurde im Westen vor allem der Gott Kṛṣṇa mit der Bhakti-Frömmigkeit in Verbindung gebracht. Die vordergründige Ähnlichkeit mit der christlichen Vorstellung eines liebenden Gottes und die monotheistischen Anklänge erschienen Antweiler vermutlich greifbarer als beispielsweise die polytheistischen Strömungen oder Göttinnenkulte. Antweiler suchte nach Anknüpfungspunkten in der ihm fremden Religion. In seiner Objektauswahl manifestiert sich daher auch ein Bemühen, außereuropäische Religiosität zu »vermessen«, während gleichzeitig immer wieder deutlich wird, wie seine christliche Perspektive diese Auswahl beeinflusste.

Vermutlich angeregt durch die außergewöhnliche Elfenbeinschnitzkunst eines tanzenden Shiva, bestellte Antweiler bei einem Kunsthandwerker in Trivandrum eine Kollektion der zehn mythischen Herabkünfte (*avatāra*) des Gottes Viṣṇu. Der Legende zufolge inkarnierte sich der Gott mehrfach in anthropomorpher oder theriomorpher Gestalt, um die Welt der Menschen vor einer Zerstörung durch dämonische Kräfte zu bewahren. Auch hier sah Antweiler vermutlich in der Herabkunft des Gottes als Mensch einen Punkt der Anknüpfung an christliche Vorstellungen. Aus ähnlichen Gründen dürfte Antweiler eine chinesische oder japanische Porzellanfigur der weißgewandeten Guan-Yin erworben haben. Die Verehrung dieses weiblichen Erleuchtungswesens (*bodhisattva*) aus dem Mahayana-Buddhismus ist vor allem in der chinesischen Volksfrömmigkeit weit verbreitet. Religionsgeschichtlich ist die Figur aus dem männlichen Bodhisattva Avalokiteśvara entstanden, den die Gläubigen wegen seines unendlichen Mitgefühls verehren und um Hilfe anrufen. Der Mahāyāna-Buddhismus führte das Prinzip der Verdienstübertragung ein, das den Gläubigen einen Erlösungsweg durch Verehrung und Anbetung anstelle von strenger Askese anbietet. Die chinesische Volksfrömmigkeit erhob Guan-Yin zur Glück und Wohlstand spendenden Göttin, von der die Gläubigen Trost und Segen erbitten. Die Ähnlichkeiten mit der christlichen Mutter Gottes sind auffällig und führten im 19. Jahrhundert gelegentlich zu einer bildlichen Verschmelzung beider Gestalten, was sich besonders eindrücklich am Druck eines Gemäldes des vietnamesischen Künstlers Le Pho demonstrieren lässt, das Antweiler vermutlich aus diesem Grund der Sammlung später hinzufügte.



5 Antweilers Asien-Bild

Für Antweilers Bild von ›Asien‹ und ›den Asiaten‹ scheint seine Asien-Reise ausgesprochen prägend gewesen zu sein. Diese fand Ende 1958 statt und ist in einigen Fotos dokumentiert.⁴⁴

Beantragt wird die Reise am 22.1.1957 mit der Begründung, dass Antweiler als Teil seines Lehrauftrags für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie auch die »östliche Geistigkeit« kennenlernen will. Dafür scheint es ihm notwendig, nach Indien zu reisen.⁴⁵ Er lässt sich für das Wintersemester 1958/59 beurlauben und reist vom 27. August bis 9. September 1958 nach Tokyo zum Internationalen Kongress für Religionsgeschichte. Danach folgt eine Studienreise durch Indien – mit der Begründung, dass dort eine große Zahl von religiösen Formen vorzufinden ist und er sich für die »Enteuropäisierung des Christentums« interessierte.⁴⁶

Anfang April 1959 verfasst er einen Bericht über diese Reise, der an das Auswärtige Amt gerichtet ist, das die Reise teilweise finanziert und organisatorisch unterstützt hat. Darin fasst er seine wichtigsten Eindrücke zusammen: Es wird deutlich, dass er Indien als »beispielhaft für die anderen ost- und südostasiatischen Länder, mit Ausnahme von Japan« betrachtet. Indien – und damit ganz Ost- und Südostasien – sei »zwiespältig«; es schwebt zwischen Mittelalter und Neuzeit, was Antweiler daran festmacht, dass einerseits »das Religiöse als selbstverständlich betrachtet wird und den ganzen Bereich des Menschlichen ausfüllt«, die Bindung an die Familie stark sei, Handarbeit überwiege, die Menschen »in

Abb.
Anton Antweiler (links im Bild)
auf seiner Japan-Reise 1958
(ULB Münster,
Nachlass Antweiler 034,061).

44 ANTWEILER, 9.12.1958,
ULB WWU Münster,

Nachlass Antweiler 034,061

45 ANTWEILER an DAAD, 22.1.1957,
Universitätsarchiv der WWU,
Bestand 207, Nr. 444.

46 ANTWEILER an Kultus-
ministerium NRW, 3.5.1958,
Universitätsarchiv der WWU,
Bestand 23, Nr. 42.

allem ›Natürlichen‹ ungeniert« seien und das Kastenwesen als Zunftordnung im Handwerk bestehe. Als Anzeichen für ein »überstürztes« Streben in die Neuzeit nennt Antweiler andererseits den Flugverkehr, Großunternehmen und die nationale Politik.⁴⁷

Hinsichtlich der Kolonialzeit in Indien ist Antweiler nicht übermäßig kritisch:

»Die einsichtigen Asiaten wissen, dass sie ohne die frühere und jetzige Hilfe der ›Kolonialmächte‹ nicht imstande wären, ihren Aufgaben zu genügen; ebenso, dass es seit deren Weggang abwärts geht (Birma, Indonesien); ebenso, dass die Kolonialherren keineswegs als erste die Ausbeutung der Einheimischen erfunden oder als einzige praktiziert haben (z. B. die Geldverleiher in Indien).«⁴⁸

Auf dieser Reise scheint Antweiler auch den Gedanken entwickelt zu haben, die Entwicklungshilfe in die Religionswissenschaft einzubeziehen⁴⁹, betont aber, dass diese auf die lokale Situation Rücksicht nehmen müsse: »Hilfe ist notwendig, wirkt aber zerstörend, wenn sie nicht auf die Denkweise, Wissensbreite und -tiefe [...] Rücksicht nimmt.«⁵⁰ Hier kommt auch die an anderer Stelle⁵¹ ausgeführte Idee auf, dass man als Teil der Propaganda »Ausstellungen wandern lassen [sollte], die klein sein dürfen, aber wohl geordnet sind und den richtigen Instinkt verspüren lassen.«⁵²

Antweiler besucht im September 1958 auch Bali.⁵³ Offenbar nimmt er eine Verfremdung und Auflösung der ›ursprünglichen Kultur‹ wahr, worin sich erneut seine Wertschätzung von (vermeintlicher) Authentizität zeigt:

»Ein anderes Zeichen der Auflösung ist die Stiltfremdheit, die ich feststellen konnte. Sobald Stiltfremdes sich eindringt, beginnt die Zersetzung, und stiltfremd sind das Feuerzeug, das man zum Anzünden benutzte, die Armbanduhr, die der Priester trug, während er seine Handlungen vollzog und Formeln sagte, und der Autoreifen, der dazu helfen sollte, den Leichnam rascher in Asche zerfallen zu lassen, nicht zuletzt auch die Autos, die am Verbrennungsplatz vorüberumpelten.«⁵⁴

Aufgrund seiner Asien-Reise wird Antweiler teilweise als Experte für Asien angesehen – auch wenn er selbst dies ausdrücklich abstreitet (»Ich beanspruche nicht, mich als Asien-Experten zu betrachten oder betrachten zu lassen«⁵⁵) – und sendet in dieser Rolle Programmvorschlüge für den Besuch burmesischer Buddhisten an das Auswärtige Amt.⁵⁶ Er rät darin unter anderem, das Programm nicht zu überfrachten, da »Asiaten leicht ermüdbar sind – nach unseren Maßstäben gemessen.«⁵⁷

»Asiaten« sind in Antweilers Verständnis nicht nur »leicht ermüdbar«, sondern auch »Augenmenschen«: »Die Asiaten sind Augenmenschen; das Dargestellte muss echt sein. Der Phantasie (Atmosphäre) soll Spielraum gegeben werden.«⁵⁸ In einem Brief vom Herbst desselben Jahres wiederholt Antweiler diese Aussage in anderem Kontext und erläutert:

»Die Europäer und Amerikaner bringen viel Geld und guten Willen auf, um den Asiaten zu helfen. Dieselben Europäer und Amerikaner exportieren aber auch Filme nach Asien, die sowohl dem Feingefühl der Asiaten als auch der Menschenwürde als auch dem europäischen Geist ins Gesicht schlagen: Räuber-, Kriminal-, Ehebruch- und Albernheitsgeschichten (zu denen auch die Militärburlesken gehören), die das Bild des Europäers und Menschen

47 ANTWEILER an DAAD, 2.4.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 033,028, 1.

48 Ebd., 2.

49 »Das Arbeitsgebiet der Religionswissenschaft, in das ich die Bemühung um die Entwicklungshilfe mit einbezogen habe« (ANTWEILER, 30.10.1961, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 008,120).

50 ANTWEILER an DAAD, 2.4.1959 (Anm. 47), 2.

51 ANTWEILER an Auswärtiges Amt, 26.7.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler 033,006.

52 ANTWEILER an DAAD, 2.4.1959 (Anm. 47), 3-4.

53 Darüber berichtet er in: Anton ANTWEILER, Eine Leichenverbrennung auf Bali, in: Kairos 1 (1959) 161-166.

verfälschen. Die Asiaten sind Augensmenschen; was sie sehen, halten sie für wirklich (trotz entgegengesetzter meta-physischer Maya-Spekulation). Man macht es ihnen unmöglich, ein zutreffendes Bild unseres Wesens und unserer Hilfsbereitschaft zu gewinnen.«⁵⁹

Dieses Bild von ›Asien‹ und ›den Asiaten‹ kommt auch in den *Asiatica* zum Vorschein, die Antweiler für seine Sammlung anschafft.

6 Fazit

Die hier vorgelegte Analyse ausgewählter Exponate in Verbindung mit Archivmaterial lässt im Hinblick auf unsere Ausgangsfragen folgende Schlüsse zu: Außereuropäische, hier vor allem asiatische religiöse Traditionen werden von einem katholischen Theologen der 1950er und 1960er Jahre weitgehend im Geiste seiner Zeit gesammelt. Während sie kein repräsentatives Bild der betreffenden Traditionen zeigen, sind diese Objekte umso aufschlussreicher, wenn es darum geht, das Asien-Bild von Anton Antweiler und sein Interesse an asiatischer Kunst und Religion zu rekonstruieren. Es zeigt sich, dass Antweiler hinduistische und buddhistische Traditionen durch die Brille des Christentums sieht und jene Exponate versammelt, die aus christlicher Sicht anschlussfähig, ›vergleichbar‹ und somit wohl auch ›verstehbar‹ sind. Die großen Lücken im Sammlungsbestand lassen sich einerseits auf die knappen Ressourcen Antweilers zurückführen, zeigen aber andererseits auch eine bestimmte, manchmal unsystematische, aber immer absichtsvolle Art und Weise, in einem akademisch-theologischen Zusammenhang über ›die fremden‹ Religionen zu sprechen und diese zu repräsentieren.

In methodischer und methodologischer Hinsicht zeigt unsere Analyse, wie sehr auch der sogenannte *material turn* in der Religionswissenschaft und verwandten Fächern immer noch auf textliche Überlieferung angewiesen ist – nicht als Deutungshorizont und autoritative Quelle, sondern als komplementärer und komplettierender Datenbestand. Die wertvollen Dokumente in verschiedenen Archiven erleichtern die Einordnung der Exponate – wenn auch in Bezug auf viele Objekte eine genaue Dokumentation der Erwerbsumstände nicht möglich ist. Daneben zeigt sich, dass nur die Kombination des kunsthistorischen mit dem indologischen bzw. asienkundlichen Instrumentarium historisch präzise und analytisch tragbare Ergebnisse zu produzieren vermag.

Letztlich legt dieser Beitrag auch dar, dass die oftmals kleinen Universitäts- und Missionssammlungen in Deutschland (und anderswo) ein großes Potenzial hinsichtlich der Erforschung materieller religiöser Kulturen und besonders hinsichtlich der Untersuchung interreligiöser, materiell vermittelter Kontaktsituationen bergen. In dieser Hinsicht eröffnen sich zahlreiche weitere Forschungsfragen im Hinblick auf Sammlungstätigkeiten, Nutzungszusammenhänge in den Herkunftsländern, Objektbiografien und nicht zuletzt in Bezug auf die semantischen Transformationen, die geschehen, wenn Exponate zusammen- und ausgestellt werden. ◆

54 Ebd., 166.

55 ANTWEILER an DAAD, 2.4.1959 (Anm. 47), 6.

56 ANTWEILER an Auswärtiges Amt, 15.1.1960, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 033,004.

57 Ebd.

58 ANTWEILER an Auswärtiges Amt, 26.7.1959 (Anm. 51).

59 ANTWEILER an Frau Dr. Rehling, 20.10.1959, ULB WWU Münster, Nachlass Antweiler, 034,077.

Mission in Afrika

Evangelisierung der Zukunft

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

Im September 2019 fand in Nairobi die internationale Fachtagung »Mission in Africa – Evangelizing the Future« statt. Diese Konferenz ist eine von insgesamt drei Kontinentaltagungen, die in Afrika im Jahr 2019, in Lateinamerika im Jahr 2020 und in Asien im Jahr 2021 stattfinden und deren Ergebnisse schließlich im Jahr 2022 anlässlich des 400-jährigen Jubiläums der »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« in eine Interkontinentale Konferenz in Rom einfließen werden. Die Konferenz in Nairobi fokussierte die Schwerpunktthemen »Evangelisierung und Inkulturation«, »Das weibliche Gesicht der Mission« und »Mission und Entwicklung«.

Schlüsselbegriffe

→ Mission in Afrika
→ Inkulturation
→ Frauen und Mission
→ Mission und Entwicklung
→ Kongregation für die Evangelisierung der Völker

Abstract

In September 2019 the professional conference on »Mission in Africa – Evangelizing the Future« took place in Nairobi. This conference is one of a total of three continental conferences that are taking place in Africa in 2019, in Latin America in 2020, and in Asia in 2021. The results of these conferences will flow into an intercontinental conference in Rome in 2022 on the occasion of the 400th anniversary of the »Congregation for the Evangelization of Peoples«. The conference in Nairobi focussed on the main topics of »evangelization and inculturation«, »the female face of mission«, and »mission and development«.

Keywords

→ mission in Africa
→ inculturation
→ women and mission
→ mission and development
→ Congregation for the Evangelization of Peoples

Sumario

En septiembre de 2019 tuvo lugar en Nairobi la conferencia internacional »Mission in Africa – Evangelizing the Future«. Es una de las tres conferencias continentales preparadas en África (2019), América Latina (2020) y Asia (2021), y cuyos resultados serán presentados finalmente en 2022 en una conferencia internacional en Roma con motivo del Cuarto Centenario de la »Congregación para la Evangelización de los pueblos«. La conferencia de Nairobi trató sobre todo de »Evangelización e Inculturación«, »El rostro femenino de la misión« y »Misión y desarrollo«.

Palabras clave

→ misión en África
→ inculturación
→ mujeres y misión
→ misión y desarrollo
→ Congregación para la Evangelización de los pueblos

Vom 23. bis 27. September 2019 fand am Tangaza University College in Nairobi die internationale Fachtagung »Mission in Africa – Evangelizing the Future« statt. Diese Konferenz ist eine von insgesamt drei Kontinentaltagungen, die in Afrika im Jahr 2019, in Lateinamerika im Jahr 2020 und in Asien im Jahr 2021 stattfinden und deren Ergebnisse schließlich in eine Interkontinentale Konferenz in Rom im Jahr 2022 einfließen werden. Diskutiert werden sollen Themen wie die Geschichte der Mission, Missionarische Spiritualität, Evangelisierung, Mission und Dialog, Inkulturation bzw. Interkulturalität, das weibliche Gesicht der Mission, Mission und Diakonie, Mission und Entwicklung, Religionsfreiheit, interreligiöser Dialog, »Reverse Mission«, Mission und Migration, Mission und Gewalt, Mission und Befreiung, päpstliche Missionszyklen, das Dokument *Evangelii Gaudium*, etc.

Anlass dieser Konferenzserie ist ein anstehender Jahrestag: Im Jahr 2022 begeht die »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« ihr 400-jähriges Jubiläum. Anlässlich dieses Jubiläums soll vorab ein weltweiter akademischer Diskurs stattfinden zu der Frage, wie sich die Mission der Kirche heute auf den verschiedenen Kontinenten realisiert und wie die christliche Mission unter Berücksichtigung der vielfältigen regionalen Erfahrungen und Kontexte heute verstanden werden kann. In Kooperation mit der Päpstlichen Universität Urbaniana organisiert *missio* dazu kontinentale Konferenzen in Afrika, Asien und Lateinamerika, in denen das jeweilige Missionsverständnis thematisiert und diskutiert wird. Bei diesen Fachkonferenzen geht es einerseits um eine Standortbestimmung, wo Mission im jeweiligen Kontext steht, und andererseits um die Diskussion von Perspektiven, wie sich die Mission weiter entwickeln kann.

Um den Kontinentalkonferenzen eine klare Struktur zu geben, werden für jede Konferenz drei spezifische und für den jeweiligen Kontinent besonders relevante Themenschwerpunkte ausgewählt. Mit Blick auf die diesjährige Fachtagung »Mission in Africa – Evangelizing the Future« wurden die Schwerpunktthemen »Evangelisierung und Inkulturation«, »Das weibliche Gesicht der Mission« und »Mission und Entwicklung« als für Afrika wesentliche Herausforderungen identifiziert.

Die Geschichte der Propaganda Fide und die Ortskirchen in Afrika

Zu Beginn der Konferenz ging Reginald Cruz (Philippinen) zunächst auf die Geschichte der Propaganda Fide mit den Ortskirchen in Afrika ein. Er betonte, dass die Geschichte des Christentums in Afrika nicht erst mit dem Engagement der Propaganda Fide im 17. Jahrhundert, sondern bereits im ersten Jahrhundert begann, als das Christentum sich vom Mittelmeerraum des nördlichen Afrika bis in das heutige Äthiopien hinein ausbreitete. Im anfänglichen Engagement der Propaganda Fide sah er durchaus positive Ansätze und verwies auf die früh formulierte Forderung nach einem autochthonen Klerus, die Errichtung von Diözesen jenseits von Europa sowie die Kontext- und Kultursensibilität, die in manchen in der Frühzeit der Propaganda veröffentlichten Dokumenten zum Ausdruck kommt. Er erinnerte daran, dass die Propaganda Fide sich wiederholt gegen die Praxis der Sklaverei ausgesprochen hat, was zu Auseinandersetzungen zwischen dem Vatikan und den Kolonialmächten, insbesondere Portugal, führte. Antiklerikalismus, Auflösung von Kongregationen und Säkularisation in Europa trugen zu einer weiteren Schwächung der Mission in Afrika bei. Trotzdem kam es später zu einer immer stärkeren Verflechtung von Kolonialismus und Mission.

Cruz beschrieb die weiteren historischen Entwicklungen. Nach Auflösung der Propaganda Fide kam es im Jahr 1814 zu einer Neugründung der Kongregation. Diese war nun von einer zunehmenden Zentralisation der Missionsarbeit geprägt. Zugleich unterstützte sie die Gründung von Missionsvereinigungen in Europa ebenso wie die Gründung von insbesondere in Afrika tätigen Missionsorden wie die Spiritaner, die Weißen Väter etc. In dieser Phase, die von einer Missionseuphorie mit Blick auf das missionarische Engagement in Afrika geprägt war, entstanden zahlreiche neue Missionsorden in Europa und Nordamerika.

Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs veröffentlichte Benedikt XV. im Jahr 1919 die Enzyklika *Maximum illud*, in der er nach den Katastrophen von Kolonialismus und Imperialismus die Grundzüge christlicher Mission neu umschrieb und die Förderung eines autochthonen Klerus ebenso anmahnte wie den Aufbau von Ausbildungsseminaren. Die Tatsache, dass die Kirchen in Afrika heute immer noch der Kongregation für die Evangelisierung der Völker zugeordnet sind, beurteilte Cruz als ambivalent.

In der Diskussion des von Cruz präsentierten Beitrags wurde deutlich, dass mit Blick auf die Geschichte der Propaganda Fide ergänzend auch die Schattenseiten der Geschichte, die zeitbedingten Limitierungen sowie die historischen Verstrickungen aufgearbeitet und in einem Prozess der Dekonstruktion einer kritischen Analyse unterzogen werden müssen.

Mission und Inkulturation

In einer ersten Sektion der Konferenz (»Evangelization and Inculturation«), die Fragen von Mission und Inkulturation fokussierte, gingen die Referenten auf das Verhältnis von Offenbarung und Inkulturation, auf das Engagement für die Schöpfung als Herausforderung einer zeitgemäßen Evangelisierung, auf die religiösen afrikanischen Identitäten im Spannungsverhältnis von Religionen und ethnischen Identitäten sowie auf ein spezifisch afrikanisches Verständnis des Kirchenrechts ein.

Albert Ngengi (Demokratische Republik Kongo) beleuchtete in seinem Vortrag »Revelation and Inculturation« das Verhältnis von Offenbarung und Inkulturation. Er zeigte auf, dass das Prinzip der Inkulturation von Anfang an ein zentrales Proprium des Christentums gewesen ist. Ausgehend vom Offenbarungsverständnis des Zweiten Vaticanums und anknüpfend an die nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* und *Africae munus* betrachtete er die Übersetzung der Bibel in die verschiedenen Sprachen als die zentrale Herausforderung der Inkulturation. Seinen Ausführungen lag dabei ein Inkulturationsverständnis zugrunde, das Inkulturation als Translation versteht. Hier setzte auch die Diskussion an, die auf die interkulturellen hermeneutischen Dynamiken der Offenbarung verwies.

Peter Knox (Südafrika) ging in seinem Vortrag »The Environment: A New Frontier for Evangelization« darauf ein, dass die ökologische Krise eine wesentliche Herausforderung für die Evangelisierung darstellt. Anknüpfend an das Diktum von Papst Paul VI., der den Bruch zwischen Kultur und Evangelium die Tragödie der Gegenwart (EN 20) genannt hat, bezeichnete Knox fast 45 Jahre nach der Veröffentlichung von *Evangelii nuntiandi* den Bruch zwischen einerseits den Kulturen der Gegenwart und andererseits der Sorge um die Schöpfung als die neue Tragödie der Gegenwart. Der südafrikanische Theologe erinnerte daran, dass Papst Benedikt XVI. den Aspekt der Generationengerechtigkeit in den Diskurs eingebracht hat, der für die Bewahrung der Schöpfung wesentlich ist. Knox schlug angesichts der ökologischen Herausforderungen ein neues Verhältnis des Menschen zur Schöpfung und zu den Mitgeschöpfen vor, das von Freundschaft und Mitgefühl geprägt

ist: »We can live in a relationship towards them that cherishes their existence and elevates them to the status of children of God.« In seinem Inkulturationsverständnis warb er dafür, Christen zur guten Nachricht für andere Kreaturen werden zu lassen, indem sie ihnen nicht ihre Lebensgrundlage entziehen und sie maßlos ausbeuten: »In the process of inculturation, a positive presentation of prosperity might demonstrate that all people and all things have value – things natural, as much as the fruit of the work of other people – even those least on the road to prosperity.« Dabei warb Knox für ein konfessionelle und religiöse Grenzen überwindendes Evangelisationsverständnis: Lassen wir uns von Personen wie Greta Thunberg evangelisieren, forderte Knox angesichts der Fridays-for-Future-Bewegung und einer zunehmenden Sensibilität insbesondere der Jugend für die ökologischen Herausforderungen.

Agbonkhanmeghe Orobator (Nigeria) ging in seinem Vortrag »Religion and Faith in Africa: A Case for Christian African Identity« darauf ein, dass christliche Identität in Afrika das Produkt eines die verschiedenen Lebensbereiche umfassenden identitätsstiftenden Prozesses ist, den Orobator als »Economy of Identity« bezeichnet. Dabei kommt es, so der Jesuit, zu einer Überlagerung von verschiedenen religiösen Traditionen mit dem eigenen Glauben, die sich in mehrfachen Spannungsverhältnissen realisiert. Diese umfassen die Spannung zwischen den afrikanischen Religionen und dem Christentum, zwischen den afrikanischen Religionen und dem Islam sowie zwischen dem Islam und dem Christentum. Neben den interreligiösen Spannungen existieren interkonfessionelle Konflikte insbesondere zwischen der katholischen und den zahlreichen und stark wachsenden protestantischen Kirchen – insbesondere in jenen Regionen von Subsahara-Afrika, wo die protestantischen Kirchen deutlich stärker als die katholische Kirche vertreten sind und die pentekostalen Kirchen weiterhin rasant wachsen. Im öffentlichen Raum, so Orobator, zeigt sich deutlich die Spannung zwischen Christentum und Islam, wobei es letztlich politische, wirtschaftliche, historische und ethnische Konflikte sind, die als religiöse Konflikte wahrgenommen oder auch umgedeutet werden. Rückblickend wertete Orobator die Entscheidung von Afrikanern, katholisch zu werden, als Entscheidung für eine Identität, die mit einer Zugehörigkeit zu einer weltweiten katholischen Gemeinschaft verbunden ist. Diese Zugehörigkeit konkurriert jedoch stets mit der familiären und ethnischen Zugehörigkeit – wobei sich die Blutsverwandtschaft als stärkere identitätsstiftende Realität als die durch das Wasser der Taufe erworbene christliche Identität herausgestellt habe. In historisch tragischer Weise hat dies spätestens der Genozid in Ruanda im Jahr 1994 gezeigt. In diesem interreligiösen, interkonfessionellen und »ethnoreligiösen« Spannungsverhältnis ist der Afrikaner herausgefordert, seine eigene religiöse Identität zu entwickeln. Dies führt zur Bildung fluider inter-religiöser Identitäten, die sich aus verschiedenen religiösen Traditionen speisen. In der Kombination von Taufe und Eucharistie sieht Orobator eine Option, um dem in unterschiedlichen religiösen und ethnischen Bezügen beheimateten Afrikaner eine durch das Wasser der Taufe gestiftete religiöse und durch das Blut der Eucharistie gestiftete gemeinschaftliche Identität und Heimat zu geben.

Die Session über Evangelisierung und Inkulturation endete mit dem Vortrag »An African Understanding of Canon Law« von Yawovi Attila (Togo). Attila, Kirchenrechtler an der Päpstlichen Universität Urbaniana, erinnerte an die Ausführungen von Kardinal Sepe, der darauf verwies, dass allen Geboten der Kirche eine missionarische Dimension inne wohnt, da sie letztlich ihren Ursprung in der Missionstätigkeit der Kirche haben. Attila versteht das Kirchenrecht als eine Übersetzung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine rechtliche Sprache – in die insbesondere die Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* eingeflossen sind. Attila ging von

der These aus, dass das Zweite Vaticanum ein Ereignis war, in dem sich die Weltkirche realisierte – infolgedessen kann das aus ihm hervorgegangene kanonische Recht (CIC 1983) nicht als »westlich« oder »eurozentrisch« betrachtet werden. Tatsächlich handele es sich um ein Recht, in dem die im Zweiten Vaticanum artikulierten Stimmen der Weltkirche zur Sprache kommen. Demnach wäre es nicht korrekt, dem universalen Kirchenrecht ein »afrikanisches Verständnis des kanonischen Rechts« entgegenzustellen. Allerdings räumte er ein, dass man wohl von einem »Verständnis des kanonischen Rechts in Afrika« sprechen könne. Dieses basiert auf den Ausführungen von Can. 455, der Diözesanbischöfe ebenso wie Bischofskonferenzen bevollmächtigt, unter Berücksichtigung kultureller Gegebenheiten partikularrechtliche Regelungen zu treffen. Diese Konkretisierung universaler Normen in partikularen Normen versteht Attila als Inkulturation des kanonischen Rechts: »Hence the requirement of the inculturation of law for a better understanding and fruitful Evangelization on the other hand is necessary. This need for the inculturation of norms is an imperative for the mission because the universal right alone is not enough, it needs a contextualisation or a specification in a concrete reality.«

Das weibliche Gesicht der Mission

In der zweiten Sektion (»The Female Face of Mission«) beleuchteten Theologinnen aus Nigeria, Senegal und der Demokratischen Republik Kongo das oftmals marginalisierte Wirken der Frauen in der Missionsgeschichte, die weibliche Transformation eines männlich dominierten Missionsverständnisses, die missionarischen Herausforderungen aus der Sicht der Frauen und Ansätze einer weiblich geprägten Missionswissenschaft.

In ihrem Vortrag »Women and the History of the Mission«, ging Anne Falola (Nigeria) auf die Rolle der Frauen in der Missionsgeschichte ein und beklagte, dass die Missionsgeschichte immer wieder auch eine Geschichte der Ausgrenzung von Frauen gewesen sei. Falola erinnerte daran, dass Frauen aktiv an den Anfängen der Kirche beteiligt waren (Lk 8,1-3; Apg 1,14; 9,36-42; 16,11-15.40; Röm 16,3) und schon früh Opfer religiöser Verfolgung wurden (Falola erwähnte beispielsweise die im Messkanon genannten Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Cecilia und Anastasia als frühe Märtyrerinnen). Spätestens im Zug der konstantinischen Wende kam es jedoch, so Falola, zu einer Angleichung der kirchlichen Strukturen an die Strukturen des Römischen Reiches, was mit einer Ausgrenzung von Frauen und dem Aufbau patriarchaler und hierarchischer Strukturen verbunden war. Daneben entwickelten sich allerdings auch von Frauen getragene christliche Strukturen wie die der Beginen, in denen Frauen innerhalb oder neben den patriarchalen Strukturen ihre christliche Berufung lebten. Auch die christliche Mystik sei wesentlich vom Wirken zahlreicher Frauen geprägt. Mit Blick auf die Gründung der Congregatio de Propaganda Fide hob Falola die Unterstützung der Missionstätigkeit von Frauen durch die Kongregation hervor. Sie bezog sich dabei zum einen auf die koordinierende Tätigkeit der Propaganda Fide und die finanzielle Unterstützung der Missionstätigkeit weiblicher Kongregationen. Zum anderen betonte Falola die Bedeutung der Gründung der Päpstlichen Universität Urbaniana für das philosophische und theologische Studium von Frauen aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika. Und schließlich ging die nigerianische Theologin auf das weltweite Wirken der Missionswerke zugunsten von Frauen in der Kirche ein, von denen mit dem Werk der Glaubensverbreitung (Marie Pauline Jaricot im Jahr 1822) und dem Werk des Heiligen Apostel Petrus (Jeanne und Stephanie Bigard im Jahr 1889) zwei bedeutende Werke von Frauen gegründet wurden. Das 19. und 20. Jahrhundert

bezeichnete die nigerianische Missionswissenschaftlerin als die »Goldene Ära von Frauen in der Mission«. Das exponentielle Wachstum des Christentums in Afrika sei ohne das Engagement von Frauen und insbesondere von Frauenkongregationen nicht möglich gewesen. Kirchlich anerkannt worden sei das Wirken der Frauen durch die (stellvertretende) Seligsprechung von Frauen wie der Sudanerin Josephine Margaret Bakhita durch Johannes Paul II. Auch die Weiterentwicklung der Missionswissenschaft sei im ausklingenden 20. Jahrhundert von dem spezifischen, oftmals pastoral geprägten Ansatz von Frauen wesentlich beeinflusst worden. Falola verwies auf das Engagement von Papst Franziskus, das Wirken der Frauen stärker zu würdigen und Frauen verstärkt in die Strukturen der Kirche einzubinden. Kritisch merkte sie an, dass das umfangreiche missionarische Wirken von Frauen stets in weitaus geringerem Maß als das der Männer dokumentiert wurde und dass Frauen trotz all ihres Wirkens zu allen Zeiten der Kirche aus kirchlichen Leitungsstrukturen ausgegrenzt wurden. Sie würdigte das Wirken der Kongregation für die Evangelisierung der Völker mit Blick auf die afrikanische Kirche und formulierte ihre Vision einer künftigen Zusammenarbeit, in der Frauen als gleichberechtigte Kooperationspartner und als »Co-Piloten« wahrgenommen werden.

In ihrem anschließenden Vortrag »Female Transforming of Mission« ging Rose Uchem (Nigeria), Theologin an der Nsukka University of Nigeria, auf den spezifischen Beitrag von Frauen zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis ein. Uchem betonte ein reziprokes Verhältnis zwischen Frauen und Mission: Zum einen hat das missionarische Wirken der Kirche zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen – insbesondere mit Blick auf die Bildungschancen und den Zugang zu medizinischer Versorgung beigetragen. Zum anderen bereichern Frauen das Missionsverständnis mit einer holistischen Weltsicht. Aus afrikanischer Perspektive erinnerte sie an die im nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* benannten missionarischen Herausforderungen, die sie als Herausforderung eines ganzheitlichen, den Menschen in all seinen Bedürfnissen wahrnehmenden Missionsverständnisses betrachtet: Verkündigung, soziale Gerechtigkeit, Dialog, Interkulturation und Kommunikation im Zeitalter der Sozialen Kommunikationsmittel. Die nigerianische Theologin erinnerte daran, dass diese missionarischen Praxisfelder im nachsynodalen Schreiben *Africae munus* um die Herausforderung des Einsatzes für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden erweitert wurden. Eine weibliche Transformation der Mission müsse, so Uchem, sowohl caritativ an der konkreten Not der Menschen ansetzen, als auch sich bewusstseinsbildend für gerechte und lebensfördernde Strukturen einsetzen. Dieser Einsatz für gerechte Strukturen umfasse auch den Einsatz für eine Transformation der Rolle von Frauen in der Kirche: »Mission has left much to be desired concerning the status of women«, so Uchem mit Blick auf die Jubiläumsfeierlichkeiten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker im Jahr 2022.

In der gleichen Sektion ging Anne Béatrice Faye (Senegal) in ihrem Vortrag »Femininity at the Heart of the Mission: Hope Amidst the Challenges Facing Africa« auf die Herausforderungen der christlichen Mission ein. Sie wies auf die veränderte Rolle von Frauen in der afrikanischen Kirche hin, in der Frauen längst nicht mehr nur »untergeordneten Funktionen« ausführen, sondern Leitungsfunktionen in Kleinen Christlichen Gemeinschaften und kirchlichen Vereinigungen übernommen haben. Faye erinnerte an die neue Wertschätzung, die den Frauen im Zweiten Vatikanum (GS 60) ebenso wie in den nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* und *Africae munus* zugesprochen wurde. Insbesondere in *Africae munus* betonte Papst Benedikt XVI., »dass den Frauen der ganze ihnen zukommende Raum gegeben wird, damit der Mensch in ihm leben kann, ohne völlig entmenschlicht zu werden.« (AM 55). Darüber hinaus beleuchtete sie die Auswirkungen des Feminismus in

Afrika und die Angebote, die andere christliche Kirchen den afrikanischen Frauen machen, um eine weibliche Identität zu entwickeln. In einem weiteren Schritt verwies sie auf den Missstand, dass in der kirchlichen Hierarchie mit zunehmender Bedeutung der Position der Anteil der Frauen abnimmt und dass in der katholischen Kirche die wesentlichen Entscheidungen ausschließlich von zölibatär lebenden Männern getroffen werden. Dies gehe einher mit der skandalösen Realität von Pädophilie, sexuellem Missbrauch und Machtmissbrauch in der Kirche. Als ein wesentliches Argument für eine notwendige Transformation des Geschlechterverhältnisses in der Kirche führte Faye das kommunikativ-symbolische und erkenntnistheoretisch-epistemologische (!) Argument an, dass die Botschaft eines kenotischen Christus weniger mit vermeintlich »starken« männlichen und eher mit vermeintlich »schwachen« weiblichen Konnotationen in Einklang zu bringen ist. Sie plädierte dafür, dass Frauen als Prophetinnen in der Kirche zu Wort kommen, dass sie in der Liturgie predigen und auch den männlichen Christen die Schrift auslegen. Folgerichtig forderte sie schließlich, dass Frauen nicht länger von Leitungsfunktionen in der Kirche ausgeschlossen werden.

Josée Ngalula (Demokratische Republik Kongo), die nicht persönlich an der Konferenz in Nairobi teilnehmen konnte, hatte das Manuskript ihres Vortrags »Theorizing Mission to Develop a Female Missiology« vorab eingereicht, so dass es von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zur Kenntnis genommen werden konnte. In ihrem Beitrag merkte die Theologin an, dass es unangemessen sei, nach dem Platz der Frauen in den missionarischen bzw. pastoralen Aktivitäten der Kirche zu fragen, da Frauen die Mehrheit der Kirche ausmachen. Sie argumentierte, dass es angesichts der weiblichen Mehrheit an den Frauen wäre, nach dem Platz der (meist abwesenden) Männer in der Kirche zu fragen. Ngalula verwies darauf, dass Frauen eine Mission der Kirche leben, die behutsam und offen für die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz ist: »By listening to them, we can feel and see the places where humanity is fragile today«, so Ngalula. »From this point of view, ›feminine missiology‹ does not consist in talking about women, but it consists in looking at places where life is weakened, as pointed out by christian women.« Mit Blick auf die von ihr erwähnten Fragilitäten ging die Theologin anschließend auf die Realität des religiösen Pluralismus ein, in der Religion auf Bedürfnisbefriedigung reduziert wird. Sie prangerte die unter der Semantik religiöser Fundamentalismen ausgeübte Gewalt an und wandte sich gegen einen den Menschen vereinnahmenden Utilitarismus, der dem Missbrauch von Macht, Geld und Sexualität die Tür öffnet. Ngalula erinnerte daran, dass eine weibliche Missionswissenschaft sich nicht dadurch auszeichnet, dass sie sich mit Frauen (oder Männern) als Objekt der Betrachtung beschäftigt. Die spezifisch weibliche Perspektive besteht in ihrer Sensibilität für das Fragile in der Welt: »The possible originality of the woman is her attention to what is fragile, or weakened, because God has associated her in a special way to the creative act by endowing her with a physical and psychological structure that makes her the protector of fragile life.«

Mission und Entwicklung

In einem dritten Themenschwerpunkt (»Mission and Development«) gingen die Vorträge der Konferenz auf das Verhältnis von Mission und Entwicklung ein. Sie präsentierten den Ansatz einer Evangelisierung der Ökonomie, beleuchteten die Möglichkeiten und Grenzen einer Evangelisierung der Politik und diskutierten Ansätze einer ganzheitlichen theologischen und pastoralen Aus- und Weiterbildung.

George Njenga (Kenia), Unternehmer und Dekan an der Strathmore University Business School, der ersten »Green Business School« in Afrika (die im Jahr 2012 für die Niedrigenergiebauweise ihres Hochschulgebäudes mit dem Preis »Best Green Building Development in Africa« ausgezeichnet wurde), stellte in seinem Vortrag »Evangelizing Economy« seinen Ansatz einer evangelisierenden Ökonomie vor. Njenga ging vom Ansatz des Gemeinwohls (Common Good) aus und kritisierte, dass die zunehmende Monetarisierung der Ökonomie und eine Fokussierung auf Kennziffern wie das Bruttosozial- oder Bruttoinlandsprodukt wenig über die Lebensverhältnisse der meisten Menschen aussagen. Am Beispiel von Gabun zeigte er auf, dass in einem afrikanischen Staat mit einem Bruttoinlandsprodukt von über 7.500 US-Dollar die meisten Familien dennoch in ärmlichen Verhältnissen leben. Deshalb warb Njenga für einen familienorientierten ökonomischen Ansatz, der von der Familie als der zentralen und das Leben der Menschen tatsächlich prägenden Sozialstruktur ausgeht. Mit Blick auf die Herausforderungen für das Familienleben in Afrika orientierte er sich an einer von der Kenianischen Bischofskonferenz im Vorfeld der Familiensynode im Jahr 2015 durchgeführten Erhebung und fokussierte die in der Erhebung genannten Problemfelder: Arrangierte Ehen, Polygamie, Einsamkeit aufgrund von Arbeitsmigration, verschiedene Formen der Migration, Arbeitslosigkeit, die von NGOs geförderte künstliche Familienplanung, außereheliche Lebensgemeinschaften und die Propagierung von LGBT-Lebensformen. Njenga warnte vor einer Dämonisierung des Geldes und warb für eine Neuausrichtung wirtschaftlicher Prinzipien, wobei diese sich am Gemeinwohl sowie am Wohl der Familien zu orientieren haben. Familien betrachtete er dabei nicht nur als zentrale Objekte eines ökonomischen Ansatzes, sondern (im Sinn einer Pro-Kreation) als Verbündete bei der Entwicklung einer familienzentrierten Wirtschaft.

In einem gemeinsam ausgearbeiteten Vortrag »Evangelizing Politics« stellten Thomas Mwadeghu, Abgeordneter im kenianischen Parlament, und Joseph Caramazza vom Tangaza University College die Möglichkeiten einer Evangelisierung der Politik vor. Sie beschrieben zunächst das Verhältnis von Kirche und Staat im kolonialen Afrika und stellten daran anknüpfend klar, dass Politik in Afrika auf einem ganzheitlichen Denkansatz beruht, der nicht im Sinn westlich-dualistischer Weltbilder zwischen Körper und Geist, Diesseits und Jenseits etc. differenziert. Sie erwähnten exemplarisch einige afrikanische Führer, die nach dem Abschütteln kolonialer Fesseln einen spezifisch afrikanischen politischen Ansatz entwickelten. Anschließend fokussierten sie das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Kirche und Politik in Kenia. In Befragungen gab die überwiegende Mehrheit der Mitglieder des kenianischen Parlaments an, sich selbst als religiös zu verstehen. Sie bekannten ihre Bereitschaft, mit religiösen Führern in einen Dialog zu treten, und betonten die Bedeutung von religiöser Bewusstseinsarbeit. Mwadeghu und Caramazza plädierten für einen engeren Austausch zwischen Politikern und religiösen Führern in Afrika und schlugen ein stärkeres Engagement der Kirche bei der spirituellen und ethischen Begleitung der Politiker vor.

Jan Dumon (Belgien), der viele Jahre als Missionar im Kongo und später an der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in Rom tätig war, beleuchtete in seinem Vortrag »An Integral Notion of Mission for the Teaching of Theology and the Formation of Pastoral Agents« die Herausforderungen für eine theologische Aus- und Weiterbildung, die sich dem missionarischen Wirken der Kirche verpflichtet weiß. Er legte zunächst sein integrales Verständnis von Mission dar und betonte, dass die Mission der Kirche sich an einem ganzheitlichen Leben jedes und aller Menschen sowie der ganzen Schöpfung orientieren müsse. Sodann entwickelte Dumon Perspektiven für die theologische Aus- und Weiterbildung,

die sich an einem solchen integralen Missionsverständnis orientieren. Kritisch merkte er an, dass die Aus- und Weiterbildung sich gegenwärtig oftmals zu eng auf dogmatische Fragen fokussiert. Dumon zeigte Perspektiven auf, die sich aus einem integralen Missionsverständnis auch für die Aus- und Weiterbildung von pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ergeben. Er schlug vor, diakonische Praxiserfahrungen in das Curriculum zu integrieren und Kurse zur Förderung der Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit anzubieten. Zugleich mahnte er einen Mentalitätswandel an, um Klerikalismus zu überwinden, pastorales Wirken in einer kenotischen Perspektive als einen Dienst neu zu verstehen und insbesondere die Rolle von Frauen im Rahmen der Pastoral bzw. Mission und Kirche neu zu würdigen und gendergerecht aufzuwerfen.

Seyoum Fransua (Äthiopien), der als Apostolischer Vikar im äthiopischen Hosanna tätig ist, ging in seinem Vortrag »Mission: A Lasting Challenge in Africa Today« zunächst auf den Reichtum Afrikas ein, benannte dann die Herausforderungen für das missionarische Wirken der Kirche und zeigte anschließend Perspektiven für die Zukunft auf. In seinen Ausführungen zum Reichtum Afrikas verwies Bischof Fransua zum einen auf die Zunahme der christlichen Bevölkerung auf dem Kontinent und zum anderen auf die beeindruckende Anzahl priesterlicher Berufungen, was zu einer Verschiebung innerhalb der katholischen Weltkirche beiträgt: »In 2050 it is estimated that the Christian faithful be in the south of the world and Africa will be the main continent.« Als Herausforderungen für das missionarische Wirken der Kirche benannte er die mangelnde Gottesbeziehung der Gläubigen, eine für die afrikanischen Werte offene Evangelisierung, paternalistische Abhängigkeitsstrukturen innerhalb der Kirche, innerethnische Konflikte, religiöse Konflikte und schließlich unterschiedliche sozioökonomische Herausforderungen. Fransua zeigte abschließend drei für ihn wesentliche Aspekte für die Mission in Afrika auf: die persönliche Begegnung mit Jesus als spirituelles Fundament, eine ganzheitliche Einführung in den Glauben und die Erziehung zu einer Kultur des Friedens. Er betonte die Notwendigkeit einer kulturell offenen und inklusiven Evangelisierung in einem multikulturellen afrikanischen Kontext, die Förderung einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung, die Bedeutung von interethnischen und innerreligiösen Dialoginitiativen zur Überwindung gesellschaftlicher Konflikte und den Wert der Versöhnung als ethischen Imperativ.

Fazit

Abschließend übernahm Paul Béré die Aufgabe, die wesentlichen Akzente der Kontinentaltagung zu bündeln. In seinem Vortrag »Our Mission in Africa: Remembering the Past and Contemplating the Future« skizzierte der Theologe aus Burkina Faso die wesentlichen Epochen der Missionsgeschichte auf dem afrikanischen Kontinent, die eng mit der Geschichte der Propaganda Fide verknüpft sind. Er zeigte in den von ihm selbst als »Instrumentum laboris« bezeichneten finalen Anmerkungen Perspektiven auf, um – im Bewusstsein der Vergangenheit – im heutigen Zeitalter der »Zweiten Globalisierung« nun die Zukunft in Afrika zu gestalten. Béré warb dafür, sich zunächst auf die eigenen Quellen zu besinnen, um den Durst der Gläubigen in Afrika nach dem Wort Gottes zu stillen. Er plädierte für eine Inkulturation der Sakramente (insbesondere auch der Ehe) auf dem afrikanischen Kontinent und für die bereits im postsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* geforderte Gründung neuer afrikanischer theologischer Schulen. Darüber hinaus betonte der Theologe aus Burkina Faso, dass Raum für authentische spirituelle und mystische

Erfahrungen gelassen werden müsse. Mit Blick auf die Kirche schlug er vor, auf allen Ebenen die interkulturellen Kompetenzen zu stärken und multikulturelle Strukturen zu etablieren. Schließlich erinnerte Béré an die Herausforderung der Kirche, die Zeichen der Zeit zu erkennen – die sich oftmals gerade nicht in den hierarchischen Strukturen kanalisieren.

Die erste von insgesamt drei Kontinentaltagungen hat gezeigt: Wie ein roter Faden hat sich die Geschichte der Propaganda Fide in die Geschichte der christlichen Mission in Afrika hineingewoben und war dabei stets auch ein Spiegelbild ihrer Zeit. Im Zeitalter der »Zweiten Globalisierung« steht die afrikanische Kirche vor der Herausforderung, den Glauben in Afrika zu inkulturieren, die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft neu zu definieren und die Mission anzunehmen, zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen auf dem afrikanischen Kontinent beizutragen. Organisiert wurde die Tagung in Nairobi von der Päpstlichen Universität Urbaniana, vom Internationalen Katholischen Missionswerk *missio* und dem Tangaza University College.¹ Die nächste Kontinentaltagung »Mission in Lateinamerika« findet vom 22. bis 24. September 2020 an der Universidad Católica in Asunción (Paraguay) statt. ◆

1 Dem Vorbereitungsteam für die Tagung »Mission in Africa – Evangelizing the Future« gehörten (neben Leonardo Sileo, Bernhard Kachapilly und Klaus Vellguth) insbesondere Joseph Caramazza und Marco Moerschbacher an, deren wissenschaftliche Expertise, zahlreiche Kontakte und großes Engagement die internationale Konferenz ermöglicht haben.

FORUM Evangelisierung und Globalisierung

Mit Papst Franziskus auf die Herausforderungen an die »Mission« der Kirche in Zeiten der Globalisierung antworten¹

von Margit Eckholt

Eintausenddreihundert Jahre nach Beginn der missionarischen Tätigkeit von Bonifatius in Germanien und 100 Jahre nach der ersten Missionsenzyklika *Maximum Illud* von Papst Benedikt XV. (30.11.1919) legen die deutschen Bischöfe mit *Evangelisierung und Globalisierung* ein Dokument vor, das eingebettet ist in den Aufruf zur Evangelisierung, den das Pontifikat von Franziskus durchzieht. Der erste Papst aus dem »Süden« erinnert an die Reformimpulse des II. Vatikanischen Konzils und die weltkirchlichen Perspektiven, die die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. eröffnet haben, die Paul VI. mit seiner bedeutenden Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) fortgeschrieben hat und in der er »Evangelisierung«, »Inkulturation« und »Befreiung« aufeinander bezogen hat. Die katholische Kirche ist »Weltkirche«, das heißt Kirche Jesu Christi in der Vielfalt der Kulturen, in vielfältige Dialoge mit den anderen christlichen Konfessionen, mit den anderen Religionen, aber auch die Spannungsgefüge gesellschaftspolitischer, wirtschaftlicher, kultureller Art einer globalen Weltgesellschaft eingebettet.² Nur noch 23,8% Katholiken leben in Europa, 7,5% in Nordamerika, 41,5% in Lateinamerika, 11,7% in Asien und Ozeanien und 15,5% – eine stetig wachsende Zahl – in

Afrika (Zahlen für das Jahr 2018).³ Die katholische Kirche trägt das Gesicht des »Südens«, das durch Migrationsbewegungen auch im »Norden« ankommt, und mit Papst Franziskus wird dieses Weltkirche-Werden konkret; das heißt: aus einer Westkirche, einer eurozentrisch geprägten Kirche aufbrechen, auf die Stimmen des Südens hören, die »Zeichen der Zeit« im Dialog von Nord und Süd, Ost und West erschließen, im lebendigen Gespräch mit Christen und Christinnen anderer Konfessionen und Angehörigen anderer Religionen, im gemeinsamen Einsatz für eine von Gewalt und Erschöpfung der Ressourcen – und damit der Lebensgrundlagen – bedrohte Welt. Das ist der »bewegte« Standpunkt des Dokuments der deutschen Bischöfe, heute und im Kontext der deutschen Ortskirche von »Evangelisierung«, von »Mission« zu sprechen.

Papst Franziskus, der als Ortsbischof von Buenos Aires und Mitglied im Leitungsteam des CELAM – des lateinamerikanischen Bischofsrats – den Weg der lateinamerikanischen Ortskirche, wie er sich seit der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) an der Seite der Armen und im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden ausgebildet hat, eng begleitet hat, stellt das Thema der »Evangelisierung« in das Zentrum seines Pontifikats.⁴ Er knüpft damit an die letzte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Aparecida (2007) an, bei der er den Vorsitz im Redaktionskomitee für das Abschlussdokument hatte.⁵ »Missionarisch Jünger sein«, so das Leitmotiv von Aparecida, wird als Aufgabe des ganzen Gottesvolkes herausgearbeitet; das Zeugnis von Jesus Christus und der barmherzigen und befreienden Lebenskraft Gottes erwächst an der Seite der Armen und steht im Dienst eines guten Lebens für die Menschen und die ganze Schöpfung. Evangelisierung und Befreiung, konkrete Nächstenliebe und Einsatz für die geschundene Umwelt, sich der »Dynamik des Samariters« anzuschließen, wie die lateinamerikanischen Bischöfe in

Aparecida formuliert haben (DA 135), gehören zusammen.⁶ Evangelisierung geht mit einem neuen, nicht ausschließenden Humanismus überein und einer ganzheitlichen Ökologie, wie Papst Franziskus in seinem Lehrschreiben *Laudato Si'* (2015) formuliert (z. B. LS 11).

Die deutschen Bischöfe knüpfen in *Evangelisierung und Globalisierung* an diese Impulse von Papst Franziskus an, die er seit seinem ersten Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) gegeben hat: Es geht darum, im »globalen, säkularen und pluralen Horizont dieses Jahrhunderts« »darüber nachzudenken, wie die Kirche im Kontext unserer Zeit das Evangelium mitteilen und mit den Zeitge-

1 Die folgenden Überlegungen entfalten das Statement der Verf. beim Presse-Gespräch zur Vorstellung des Bischofswortes *Evangelisierung und Globalisierung* im Rahmen der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.2019 in Fulda: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-154b-Herbst-VV-Pressegesprach-Evangelisierung-Globalisierung-Statement-Prof.-Eckholt.pdf (24.1.2020)

2 Vgl. dazu: Margit ECKHOLT, Weltkirche – damals und heute, in: Annette SCHAVAN / Hans ZOLLNER (Hg.), *Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 122-148.

3 Vgl. dazu u. a. John ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

4 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, Papst Franziskus – interkulturelle Dynamiken einer »Kirche im Aufbruch«, in: Volker SÜHS (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern 2019, 132-149.

5 Aparecida 2007. *Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*, 13.-31. Mai 2007, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007. Das Dokument wird mit DA abgekürzt.

6 Die deutschen Bischöfe greifen das Motiv des »barmherzigen Samariters« in ihrem Dokument an mehreren Stellen auf: *Evangelisierung und Globalisierung*, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2019, z. B. 51: »Im Angesicht der ambivalenten Auswirkungen der Globalisierung spielt für die Kirche heute die Übersetzung der Botschaft des barmherzigen Samariters in die globalisierte Welt eine zentrale Rolle.«

nossen teilen kann.«⁷ Dazu gehört es, die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, das sind heute die mit den Globalisierungsprozessen gegebenen Spannungen, Herausforderungen und Gefährdungen für ein Zusammenleben in Gerechtigkeit und Frieden, für die Zukunft der gesamten Schöpfung. »Wie kann die Glaubensgemeinschaft der Kirche«, so fragen die deutschen Bischöfe angesichts der »heutigen Kontexte von Globalisierung und Säkularisierung«, »als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft missionarische Perspektiven entwickeln und Optionen konkretisieren?«⁸ Evangelisierung, der zentrale Auftrag der Ortsbischöfe, ist in diesen gegenwärtigen Spannungsgefügen zu gestalten, aus dem Kontext der deutschen Ortskirche heraus und im lebendigen Gespräch mit einer Weltkirche, in der Einheit und Verschiedenheit im Blick auf das je konkrete, »inkarnierte« und »inkulturierte« Evangelium Jesu Christi aufeinander bezogen sind.

Im Folgenden werden, angelehnt an den weltkirchlichen Ansatz von Papst Franziskus, drei Aspekte des Dokuments *Evangelisierung und Globalisierung* herausgearbeitet. Dabei soll deutlich werden, dass das Dokument der deutschen Bischöfe zur Mission kein »Nebenschauplatz« der aktuellen Debatten um den Weg der deutschen Ortskirche ist, sondern dass die Frage nach Evangelisierung und Globalisierung in die theologische und geistliche Tiefe des »synodalen Wegs« führt:

1 Globalisierung und fundamentalistische Gefährdungen – die notwendige Klärung des Missionsbegriffs

»Mit dem Begriff Globalisierung«, so die deutschen Bischöfe, »wird zum Ausdruck gebracht, dass Menschen, Kulturen und Nationen heute weltweit auf unterschiedlichen Ebenen miteinander vernetzt sind – politisch, ökonomisch oder auch kulturell.«⁹ Die Mitte des letzten Jahrhunderts nach dem Zweiten Weltkrieg ansetzenden

Globalisierungsprozesse haben zu geostrategischen Veränderungen, die Entkolonialisierung zu neuen Staatenbildungen und neuen politischen Gewichten weltweit geführt, durch kapitalistische Wirtschaftsprozesse und vor allem die neuen Kommunikationsmedien ist die Welt zusammengewachsen. Herausfordernd ist, dass gerade die Schattenseiten der wirtschaftlichen Globalisierung das Bewusstsein wachsen lassen, dass wir in »einer« Welt leben; die ökologischen Probleme, der Klimawandel und die Erschöpfung der Ressourcen unseres Heimatplaneten machen deutlich, dass wir alle weltweit in diese »Strukturen der Sünde« eingebunden sind. Es wachsen Ängste, Gewalt, Orientierungslosigkeit, und damit verbunden entstehen populistische und fundamentalistische politische Bewegungen.

Religionssoziologische Untersuchungen arbeiten heraus, dass in den Ländern des Südens und Südostens, die die negativen Auswirkungen der Globalisierung – Gewalt durch Krieg und Bürgerkrieg, bedrohliche Folgen des Klimawandels – in besonderer Weise zu spüren bekommen, fundamentalistische Ausprägungen von Religion zunehmen.¹⁰ Diese »missachten«, so die deutschen Bischöfe in ihrem Dokument, »den friedlichen Kern ihrer Botschaft, vor allem wenn fundamentalistische Strömungen einen absoluten Geltungsanspruch ihrer religiösen und ethischen Aussagen in Gesellschaft und Staat einfordern und vehement – teilweise mit Gewalt – durchsetzen wollen. Mit der starken Pluralisierung der Religion ist eine oft auch radikale Re-Politisierung verbunden.«¹¹ Das Christentum wächst weltweit in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durch die Zunahme pfingstlicher und charismatischer Bewegungen, die oft auch Koalitionen mit populistischen politischen Parteien eingehen.¹²

Diese Ausprägungen christlichen Glaubens treten »missionarisch« in einem aggressiven und exklusivistischen Sinn auf, sie grenzen sich ab von den anderen, fördern damit

Gewalt und ein »identitäres«, elitäres religiöses Bewusstsein. Gerade darum ist die Klärung des Missionsbegriffs von so großer Bedeutung, wie sie im Dokument der deutschen Bischöfe zu *Evangelisierung und Globalisierung* vorgenommen wird. Es wird hier – in der Linie des II. Vatikanischen Konzils und der Impulse von Papst Franziskus – Abschied genommen von einem kolonialen und exklusivistischen Missionsverständnis.¹³ »Mission« – oder vielleicht besser »Evangelisierung« – kann nicht anders als bei der Religionsfreiheit ansetzen und dialogisch verstanden werden, im lebendigen und von den sozialen Fragen und dem »Schrei« der Armen und der verwundeten Schöpfung geprägten Gespräch mit anderen christlichen Konfessionen und Religionen, im Dienst guten Lebens und der »Sorge um das gemeinsame Haus«.

2 »Gebets-, Lern- und Solidargemeinschaft«: Weltkirche in Zeiten der Globalisierung

Die Kirche, so die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (vgl. LG 23) des II. Vatikanischen Konzils, realisiert sich in den Ortskirchen, und im Austausch zwischen den Ortskirchen versteht sich Kirche als »interkulturelle und intereklesiale Lerngemeinschaft«, wie die deutschen Bischöfe in ihrem Dokument *Allen Völkern Sein Heil* formulierten.¹⁴ Weltkirche ist eine solche Lerngemeinschaft, in der das Evangelium Jesu Christi in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen und pluralen Verhaltens- und Handlungsweisen »übersetzt«¹⁵ wird, in der es konkrete »Gestalt« annimmt, vor allem im liebenden und befreienden Einsatz für die »Armen« – für die, denen Gewalt widerfährt, denen Leben und Zukunftschancen genommen werden, und für eine Welt, deren Ressourcen sich erschöpfen.

Auch die deutsche Ortskirche versteht sich als solche Lerngemeinschaft. »Das missionarische Handeln in unserem eigenen

Land und in der Völkergemeinschaft kann nur miteinander wachsen und wird sich im Austausch mit den Erfahrungen der Ortskirchen, besonders in den Ländern des Südens, wechselseitig bereichern.«¹⁶ Das Dokument *Evangelisierung und Globalisierung* ist von den deutschen Ortsbischöfen vorgelegt worden, und es ist gleichzeitig ein Dokument der »Weltkirche«: Kirche ist immer konkret, »vor Ort«, und genau hier ist die

7 Evangelisierung und Globalisierung

(Anm. 6), Einleitung, 13.

8 Ebd., 13.

9 Ebd., 33.

10 Im Blick auf Entwicklungen in Lateinamerika kann auf die Studien von Heinrich Schäfer verwiesen werden: Heinrich SCHÄFER, Religious fundamentalism and reflexive modernity, in: Julio DE SANTA ANA (Hg.), Religions today. Their challenge to the Ecumenical Movement, Genf 2005, 89–104.

11 Evangelisierung und Globalisierung (Anm. 6), 49.

12 Die Deutsche Bischofskonferenz hat wissenschaftliche Studien zur weltweiten Entwicklung der Pfingstbewegung durchgeführt; vgl. hier die jüngste Publikation: Margit ECKHOLT/Rodolfo VALENZUELA (Hg.), Las Iglesias pentecostales y los movimientos carismáticos en Guatemala y América Central, como desafío para la Iglesia católica, Ciudad de Guatemala 2019; Margit ECKHOLT, Der Pentekostalismus und die katholische Kirche in Guatemala/Zentralamerika. Sozial- und politikwissenschaftliche Analysen, pastorale Herausforderungen und ökumenische Perspektiven. Eine Zusammenfassung und Reflexion der Fachtagung in Guatemala-Stadt, 7.–9.8.2018, Bonn 2019.

13 Vgl. zu dieser Debatte: Margit ECKHOLT, (K)ein Ende der Mission? – Mission gegen Rassismus und Chauvinismus, in: Sonja Angelika STRUBE (Hg.), Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze, Freiburg i. Br. 2017, 87–106.

14 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2004, 55. Das Dokument wird mit AV abgekürzt.

15 Der Gedanke der »Übersetzung« ist Leitmotiv von Teil I des Dokuments *Evangelisierung und Globalisierung*: Dabei ist die sprachliche und kulturelle Übersetzung im Blick, wobei die »kulturelle Übersetzung« mit den »technischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Sinngestalten« zu tun hat, »in denen sich die vielen Kulturen der Welt Ausdruck verschaffen« (15).

16 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Allen Völkern Sein Heil (Anm. 14), 9.

»Welt« präsent. Wir schließen uns nicht in unseren »Kontexten« ab, wir nehmen immer mehr wahr, was sich an anderen Orten ereignet, wir sind herausgerufen, Verantwortung über unsere Ortskirche hinaus wahrzunehmen. Zudem sind die Herausforderungen der Weltkirche im deutschen Kontext präsent: durch die Migrantinnen und Migranten, die ihre Heimat aufgrund von Krieg und Umweltkatastrophen verlassen mussten, durch ausländische Studierende und Doktoranden, die sich an deutschen Hochschulen und Universitäten ausbilden lassen, oder durch religiöse und kirchliche Erfahrungen, die deutsche Studierende im Ausland machen. Immer mehr ausländische Priester übernehmen Pfarrstellen und an anderen Orten Verantwortung in Pfarreien, Dekanaten und Bistümern. Die Art und Weise, christlichen Glauben zu leben, wird vielfältiger, wird »katholischer«. Die weltkirchliche Verantwortung ist dabei begründet in der Tiefe des Verständnisses von Evangelisierung. Das Evangelium Jesu Christi kann nicht anders als »konkret«, in einem ganz spezifischen Kontext verkündet werden, es hat Adressaten und Adressatinnen mit konkreten »Gesichtern«, aus denen »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« entgegentreten.

»Weltkirche« ist insofern keine Größe, die den Ortskirchen vorausgeht und an der sich die Ortskirchen bei Entscheidungen im Blick auf ihre spezifische pastorale Ausrichtung dann doch zu orientieren haben – ein Argument, das in den aktuellen Debatten um die Foren des synodalen Wegs in Deutschland zu Frauen in kirchlichen Diensten und Ämtern, zu priesterlichen Lebensformen oder zu Fragen der Sexualmoral immer wieder angeführt wird –, sondern Weltkirche ist »Gebets-, Lern- und Solidargemeinschaft« – so eine Formulierung im Dokument der deutschen Bischöfe¹⁷ – der einzelnen Ortskirche zusammen mit den anderen Ortskirchen. Das drückt sich in vielfältigen und dynamischen Bezügen aus und wird z. B. deutlich in der Arbeit der

kirchlichen Hilfswerke in Deutschland: Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio und der vielen anderen Vereine und Gemeinschaften im Dienst weltkirchlicher Verbundenheit und Solidarität. Gerade die Werke und weltkirchliche Stipendienwerke wie der KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) und ICALA (Intercambio cultural alemán-latinoamericano) haben gelernt, was es heißt, »interkulturell« zu arbeiten, auf die Ungleichzeitigkeiten in einer Weltkirche zu hören, sie zu achten, nicht mit einem Maßstab zu messen. Auch das gehört zur Evangelisierung in einer »Weltkirche« heute.

3 Evangelisierung im deutschen Kontext – im Dialog der Weltkirche den Blick von der »Rückseite der Geschichte« einüben und die »Option für die Armen«

Die erste Reise am 8. Juli 2013 hat Papst Franziskus nach Lampedusa geführt; das war ein symbolischer Akt, und in ihm ist alles gebündelt, was Mission heute, was Evangelisierung in Zeiten der Globalisierung bedeutet: Bekehrung zum Nächsten bzw. zur Nächsten, vor allem zu den »Armen«, von der »Rückseite« auf die Geschichte zu schauen, wie es die lateinamerikanische Befreiungstheologie formuliert hat¹⁸, und so Zeugnis vom barmherzigen und befreienden Gott des Lebens zu geben, wie ihn Jesus von Nazareth vor Augen gestellt hat. In einem solchen Verständnis von Evangelisierung, das auch dem Dokument der deutschen Bischöfe zugrunde liegt, verbinden sich die mystische und die politische Dimension des Evangeliums. Das bedeutet Eintreten für Menschenwürde, für Gerechtigkeit und Frieden, für die verwundete Schöpfung, Kritik an jeglicher Form von »Gleichgültigkeit« angesichts des Leidens der »anderen«. Aber es bedeutet auch einen Unterscheidungsprozess, wie im Kontext der deutschen Ortskirche Jesus Christus neu anzusagen ist.¹⁹

Mission wirkt durch »Anziehung«²⁰, sie ist Eröffnung von Räumen der Begegnung mit Jesus Christus, und diese Begegnung ereignet sich vor allem über Menschen, Zeugen und Zeuginnen, die aus und in der »Freude des Evangeliums«²¹ leben und die aus dieser Kraft für ein Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung und die Eröffnung von globalen Zukunftsperspektiven eintreten. Das Evangelium Jesu Christi ist eine Botschaft des Heils und der Befreiung, die Mut gibt zum Leben und hoffen lässt über den Tod hinaus.

Dabei ist diese Evangelisierung verbunden mit der Einsicht in Schuld und Versäumnisse, hinter den eigenen und den »Ansprüchen« der anderen zurückzubleiben, und sie bedeutet, aufzubrechen aus Egoismen – je individuell, aber auch als Gemeinschaft der Glaubenden. »Es geht auf dem Weg zu einem missionarischen Aufbruch der Kirche nicht voran ohne die demütige und mutige Bewältigung von Versagen und Schuld. Der Auftakt der Evangelisierung Jesu lautet: ›Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!‹« (Mk 1,15) (AV 19; vgl. auch EG 17) Darum muss sich auch die deutsche Ortskirche das ins »Stammbuch« schreiben, was Papst Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* formuliert hat: Evangelisierung ist zunächst Selbst-Evangelisierung, Bekehrung zum Evangelium, Begegnung mit Jesus Christus, um aus der Freude der Begegnung mit dem Evangelium dessen Charme und »Duft«²² zu verbreiten. Mission hat nichts mit Triumphalismus zu tun, sondern es geht – ganz einfach und doch ganz schwer – darum, in die Spur Jesu von Nazareth zu finden, der die Barmherzigkeit und die befreienden Taten des Gottes Israels auf faszinierende Weise verkündet und gelebt hat. Und darum ist mit dieser Mission immer auch die »Freude des Evangeliums« verbunden, wie sie in den Worten der jungen Frau Maria zum Ausdruck kommt: »Meine Seele preist die Größe des Herrn und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter. ... Er erbarmt

sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten. Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.« (Lk 1,46ff) Hier, in dieser geistlichen Tiefe, sind das missionarische Bewusstsein und der Auftrag der Kirche begründet, in Zeiten der Globalisierung und im Anschluss an die Impulse des II. Vatikanischen Konzils das Evangelium Jesu Christi in die vielfältigen Räume der Welt und des Menschen zu »übersetzen«.

Im Dienst dieser »Freude des Evangeliums« steht auch der synodale Weg der deutschen Ortskirche. Darum führt das Dokument *Evangelisierung und Globalisierung* in die theologische und geistliche Tiefe dieses Wegs und ermutigt die deutschen Bischöfe auf ihrem Weg der »Weltkirche«, glaubwürdig im Hier und Heute Kirche Jesu Christi zu werden. ♦

17 Evangelisierung und Globalisierung (Anm. 6), Teil III, 52-72.

18 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.

19 Vgl. dazu auch das Dokument der deutschen Bischöfe: »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2000.

20 PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2013, Nr. 14 (unter Rückbezug auf die Enzyklika *Redemptoris missio*, 34). Das Dokument wird mit EG abgekürzt.

21 Vgl. PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (Anm. 20); aber auch: DERS., Apostolisches Schreiben *Gaudete et Exsultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2018, z. B. 122-128.

22 PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (Anm. 20), Nr. 39.

Das integrale Pastoral- und Missions- verständnis von *Evangelisierung* und *Globalisierung*

von Klaus Vellguth

Anknüpfend an die beiden Bischofsworte *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* aus dem Jahr 2000 und *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* aus dem Jahr 2004 hat die Deutsche Bischofskonferenz im September 2019 ein neues Dokument zur weltweiten Mission der Kirche veröffentlicht. Bei der Vorstellung des Dokuments verwies der Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Bischofskonferenz, Erzbischof Ludwig Schick, auf den Universalitätsanspruch des Evangeliums und betonte, dass Mission und Evangelisierung stets eine soziale Dimension besitzen. Er akzentuierte das integrale Missionsverständnis des Bischofswortes und erinnerte daran, dass berühmte Missionare oft Pioniere der Bildung und der Gesundheitsversorgung gewesen sind: »Oft und ganz am Anfang war eigentlich die Tat, die Caritas, das Leben das Wichtigste. Und dann hat man eben auch erklärt, warum Christen so leben, und so gab es dann auch Bekehrungen zum Christentum.«¹ Schick verwies darauf, dass Evangelisierung und die Verkündigung des Reiches Gottes aus christlicher Sicht das Bemühen um Frieden und Gerechtigkeit ebenso umfassen wie die »Förderung einer Solidaritätskultur«. Auch die Bewahrung der Schöpfung ist Teil der christ-

lichen Mission: »Die Bewahrung der Schöpfung ist uns als Christen aufgetragen. Und zu unserem Evangelisierungsauftrag gehört das dazu.«²

Ein ganzheitliches Missionsverständnis

Wie ein roter Faden zieht sich dieses ganzheitliche Missionsverständnis durch das Missionsdokument *Evangelisierung und Globalisierung*. Bereits im ersten Teil des Dokuments »Wie kann das Evangelium Jesu Christi sprachlich und kulturell im heutigen Kontext ›übersetzt‹ und verstanden werden?« setzen sich die Bischöfe mit dem missionarischen Wesen der Kirche (Ad gentes 2) auseinander und gehen dabei (nicht von Mt 28,19 parr., sondern) vom jesuanischen Selbst- und Missionsverständnis aus, das vom Wort des Propheten Jesaja geprägt ist und das in der sogenannten »Antrittspredigt« im Lukas-Evangelium überliefert ist (Lk 4,18f.). Die Bischöfe erinnern an das jesajanisch geprägte Sendungsverständnis Jesu und entwickeln von dort aus ihr ganzheitliches Missionsverständnis, wenn sie schreiben: »Zweifelsohne richtet sich das Schlüsselwort ›evangelisieren‹ in erster Linie an die Armen und beinhaltet Befreiung, Heilung und Freiheit. Ein gehaltvolles Verständnis von Evangelisierung im biblischen Sinn umfasst also eine religiöse und eine soziale Dimension. Genau diese integrale Sendung gibt Jesus seinen Jüngern weiter, denn wie er werden auch sie das Evangelium verkünden und heilen (vgl. Lk 9,6). Leib und Seele, Heil und Heilung, Evangelisierung und Humanisierung gehören integral zusammen.«³ An dieses integrale Missionsverständnis, das die Einheit der diakonischen Verkündigung mit der Verkündigung des Wortes betont, knüpfen die Bischöfe im weiteren Verlauf ihrer Reflexionen an, wenn sie auf die Geistesgaben der Evangelisierung eingehen und dabei darauf verweisen, dass neben (erstens) »den Gaben,

den Glauben zu bezeugen, zu verkünden und Glaubenskraft zu geben« sowie (zweitens) »den Geistesgaben, Weisheit mitzuteilen und Erkenntnis zu vermitteln sowie die Unterscheidung der Geister zu üben« schließlich (drittens) »die diakonischen Fähigkeiten zu heilen, zu dienen, zu trösten und Barmherzigkeit zu üben (vgl. 1 Kor 12,1-12)«⁴ zu den Geistesgaben gehören, die der Evangelisierung dienen.

Dieses hier von den deutschen Bischöfen vertretene integrale Missionsverständnis, bei dem die christliche Verkündigung als ein ganzheitlicher Vorgang verstanden wird, der sowohl durch das »Zeugnis des Lebens« als auch durch das »Zeugnis des Wortes« erfolgt, prägt spätestens seit dem im Jahr 1975 veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* aus der Feder von Papst Paul VI. das Missions- und Evangelisierungsverständnis der Kirche.⁵ Die deutschen Bischöfe greifen dieses integrale Missionsverständnis in *Evangelisierung und Globalisierung* nun nicht nur auf, sondern orientieren sich in ihrer theologischen Argumentation in auffallender Weise an dem abschließenden, fundamentaltheologisch bzw. systematisch-theologisch geprägten Kapitel »Der Geist der Evangelisierung«⁶ des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi*, das ebenso wie das zuletzt veröffentlichte Bischofswort auf den Geist der Evangelisierung⁷ eingeht und dabei explizit Bezug auf das Lukas-Evangelium nimmt, um herauszuarbeiten, dass Evangelisierung ein pneumatologisches Geschehen ist, das auf dem Wirken des Heiligen Geistes beruht.⁸

Plädoyer gegen sezierendes Missionsverständnis

Obwohl dieses ganzheitliche Missionsverständnis seit *Evangelii nuntiandi* prägend für die Kirche ist, wird in mitunter als diskursive Endlosschleifen anmutenden Diskussionen immer wieder das Verhältnis insbesondere von diakonisch-pastoralem

und katechetisch-pastoralem Engagement problematisiert. Diskutiert wird dabei, ob mit Blick auf das missionarische Wirken der Kirche zunächst das diakonische Handeln der Kirche – das Leo Karrer zufolge als religiöse Diakonie stets eine therapeutische, individuell ausgerichtete Diakonie, eine Friedens-Diakonie, eine soziale Diakonie, eine politische Diakonie, eine ethische und kulturelle Diakonie umfasst und zur Befreiung der Menschen immanent führen soll⁹ – oder das katechetische Wirken der Kirche erfolgen müsse. Mit dieser Diskussion geht dann die Frage einher, ob das »Zeugnis des Lebens« oder das »Zeugnis des Wortes« einen zeitlichen bzw. eventuell sogar essentiellen Vorrang im Prozess der Evangelisierung besitzt. Dabei wird das »Zeugnis des Lebens« mit dem sozialen bzw. politischen Engagement, das »Zeugnis des Wortes« mit der Katechese bzw. Weitergabe

1 <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2019-09/deutschland-bischofskonferenz-evangelisierung-globalisierung.html> (23.2.2020).

2 Ebd.

3 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Evangelisierung und Globalisierung*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2019, 17f.

4 Ebd., 19.

5 PAPST PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (8.12.1975), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ, Bonn 2012 (Neuaufgabe), 17.

6 EN 74-82.

7 Auch *Evangelii gaudium* widmet dem Geist der Evangelisierung ein eigenes Kapitel.

8 Eine ähnliche Würdigung der Verkündigung durch das Leben findet sich übrigens bereits in Kapitel 16 der »nicht bullierten Regel« des Heiligen Franziskus aus dem Jahr 1221, das heute auch als franziskanisches »Missionsstatut« bezeichnet wird. Vgl. Leonhard LEHMANN (Hg.), *Das Testament eines Armen. Die Schriften des Franz von Assisi*, Werl 1999, 94f.

9 Vgl. Leo KARRER, Plädoyer für eine Pastoral des Säens – Zwischen Vision und Wirklichkeit: Mut zum langen Atem, in: Thomas SCHREIJÄCK / Martin BRÖCKELMANN-SIMON / Thomas ANTKOWIAK / Albert BIESINGER / Ottmar FUCHS (Hg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*, Mainz 2012, 428-440, 431f.

des Glaubens identifiziert. Doch auch wenn die »diskursive Endlosschleife« weniger im theologischen als im weltkirchlichen Diskurs immer wieder erklingt, ist letztlich sie selbst (bzw. die von ihr aufgeworfene Fragestellung und Differenzierung sowie die damit verbundene Konstruktion einer künstlichen Dichotomie zwischen Seelsorge und Leibsorge, zwischen Verkündigung im Wort und Verkündigung) das eigentliche Problem. So schrieb Josef Glazik schon im Jahr 1969: »Die Fortsetzung der Sendung des Wortes Gottes zwingt [...] die Kirche in die Welt des Menschen und zum Dienst an der Welt. Das ist nicht nur Seelsorge, aber auch nicht nur Leibsorge, sondern Sorge um den ganzen Menschen.«¹⁰

Und auch die deutschen Bischöfe wenden sich gegen einen sezierenden Pastoral- und Missionsbegriff und bekennen sich in ihrem Missionswort *Evangelisierung und Globalisierung* zu einem ganzheitlichen Pastoral- und Missionsverständnis wenn sie schreiben: »Das ganzheitliche Evangelisierungs- und Missionsverständnis kommt deutlich zum Ausdruck, da ›Evangelisierung und menschliche Entfaltung‹ zusammengehören wie religiöse und soziale Zielsetzung, die den ganzen Menschen mit all seinen Dimensionen in den Blick nimmt. Wenn zur Evangelisierung unabdingbar die soziale Förderung des Menschen gehört, dann sind Themen wie Menschenrechte und Ökologie, Solidarität und Mobilität, Arbeit und gerechte Wirtschaftsordnung mit angesprochen.«¹¹ Ausdrücklich wenden sich die Bischöfe dabei auch gegen ein Auseinanderdividieren eines spirituellen und eines solidarischen Missionsverständnisses und betonen am Ende des ersten Teils ihres Bischofswortes: »Die soziale und die spirituelle Seite gehören zueinander.«¹² Diese untrennbare Verbindung von Spiritualität und sozialem Engagement greifen die deutschen Bischöfe dann im dritten Teil ihres Bischofswortes nochmals auf, wenn sie mit Blick auf ihr integrales Missionsverständnis die

Exhortatio *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus zitieren und schreiben, »[es] nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales und pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt.«¹³ Gerade den Verweis auf *Evangelii gaudium* mag man als programmatisch für das integrale Missionsverständnis von *Evangelisierung und Globalisierung* verstehen. Denn in der für sein Pontifikat programmatischen Exhortatio geht der ›Pastoralista‹¹⁴ Bergoglio auf den missionarischen Aufbruch der Kirche ein, vertritt ein integrales Missionsverständnis und verweist dabei auf die Bedeutung der sozialen Eingliederung der Armen, den Einsatz für den Frieden und den sozialen Dialog.¹⁵

Missionarisch als Gebetsgemeinschaft, Solidargemeinschaft und Lerngemeinschaft unterwegs

Doch nicht nur die Anlehnung an das Missionsverständnis von Papst Franziskus unterstreicht im dritten Teil des Bischofswortes das integrale Missionsverständnis von *Evangelisierung und Globalisierung*, sondern schon allein dessen struktureller Aufbau entlang der von der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgehenden »weltkirchlichen Trias« der Gebetsgemeinschaft, Solidargemeinschaft und Lerngemeinschaft.¹⁶ Diese Trias war bereits als Strukturprinzip in das Missionsdokument *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* eingeflossen, wenn die Bischöfe festhalten: »Die missionierende Weltkirche ist demnach eine kommunikative Lerngemeinschaft, eine spirituelle Gebetsgemeinschaft und eine diakonische Solidargemeinschaft.«¹⁷ Diese weltkirchliche Trias darf nicht künstlich seziiert oder auseinandergebrochen werden, sondern kann nur im Ineinander und Zueinander der verschiedenen Perspektiven seine missio-

narische Kraft entfalten. In diesem Sinn betonen die Bischöfe nun in ihrem jüngsten Missionsdokument: »Wer das Evangelium zum Leitstern macht, weiß die soziale Dimension in das integrale Missionsverständnis eingeschlossen.«¹⁸

Das Bischofswort *Evangelisierung und Globalisierung* liest sich als ein Plädoyer für ein integrales (Pastoral- und) Missionsverständnis. Es setzt damit eine theologische Argumentationslinie fort, die vom Zweiten Vaticanum in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* zu einem Grundprinzip kirchlichen Handelns erklärt worden ist, von Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* zehn Jahre nach dem Konzil als Grundstruktur der Evangelisierung beschrieben wurde, in das Missionsdokument *Allen Völkern Sein Heil* der deutschen Bischöfe mit seiner Trias der Gebets-, Lern- und Solidargemeinschaft eingeflossen ist und von Papst Franziskus nicht nur in seiner Exhortatio *Evangelii gaudium* missionstheologisch pointiert weiterentwickelt wurde.

Ein sezierendes Missions- oder Pastoralverständnis, das in der deutschen Kirche in der Vergangenheit mitunter formuliert wurde und Dichotomien zwischen der Missionstätigkeit einerseits und der diakonischen bzw. sozialen Arbeit der Kirche andererseits konstruierte, ist heute theologisch überholt. Es verweist eher auf ein in Organisationslogiken der Kirche in Deutschland verhaftetes Denken als auf eine visionäre missionarische Orientierung. Um aber missionarische Visionen zu leben und zu ermöglichen, werben die deutschen Bischöfe für eine integrale missionarische Evangelisierung und zeichnen in ihrem Dokument *Evangelisierung und Globalisierung* das Bild von Christinnen und Christen, die ganzheitlich missionarisch wirken: »Sie beschränken sich nicht auf Worte, sondern beziehen das Tun ein, das letztlich die Praxis der Gottes- und Nächstenliebe umfasst, welche die Selbstliebe nicht ausschließt.«¹⁹ ◆

10 Josef GLAZIK, Warum noch Mission?, in: Lebendige Seelsorge 19 (1968) 217-221, 221.

11 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Evangelisierung und Globalisierung (Anm. 3), 28.

12 Ebd., 31.

13 PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2013, 176.

14 »Pastoralista« bezeichnet in Lateinamerika einen pastoral orientierten Priester, Bischof oder Theologen. Vgl. Margit ECKHOLT, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 163 (2015/1) 4-19, 5.

15 Vgl. PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (Anm. 13), 17.

16 Vgl. Ludwig SCHICK, Geleitwort, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH, Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben, Freiburg 2014, 18-21, 18.

17 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, Bonn 2004, 55.

18 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Evangelisierung und Globalisierung* (Anm. 3), 65.

19 Ebd., 70.

Die Flamme wachhalten

Zum Text der Deutschen Bischöfe
Evangelisierung und Globalisierung

von Mariano Delgado

Ein hundred Jahre nach der großen Missionszyklika *Maximum illud* (30.11.1919) Benedikts XIV. und als Beitrag zum außerordentlichen Monat der Weltmission (Oktober 2019) haben die Deutschen Bischöfe am 1.9.2019 den Text *Evangelisierung und Globalisierung*¹ publiziert. Im Geleitwort machen sie auf das zentrale Anliegen aufmerksam: dass die Anerkennung der Religionsfreiheit und der anderen Religionen »Mission und Evangelisierung« nicht überflüssig macht, »wie viele, geleitet durch einen relativistischen Wahrheitsbegriff, heute meinen [...]. Denn das Heil eines jeden Menschen ist allein in Jesus Christus grundgelegt. Ihn, den Herrn, zu verkünden, ist und bleibt deshalb die zentrale Aufgabe der Kirche in jedem Zeitalter« (EuG 5, vgl. auch 26). Dementsprechend wird in der Einleitung mit *Ad gentes 2* betont, dass die Kirche »ihrer Natur nach missionarisch« ist (EuG 9, auch 17, 27).

Dies ist auch in der derzeitigen Etappe des Christentums geboten, die, mit Hans Joas, als eine »der intensivsten Ausbreitungsphasen« (EuG 9) in seiner Geschichte gekennzeichnet wird. Sie ist geprägt »von den ambivalenten Prozessen« (EuG 12) der Globalisierung und Säkularisierung, die zu drei zentralen Fragen führen: der Frage nach der sprachlichen und kulturellen Übersetzung des Evangeliums; der Frage nach den Herausforderungen, die Globalisierung und Säkularisierung für die Kirche bedeuten; der Frage nach missionarischen Perspektiven

und konkreten Optionen der Kirche »als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft« (EuG 13).

In der Einleitung ist vom »Lauffeuer« als Metapher für die Verbreitung des Evangeliums »unter den Völkern und Kulturen der Menschheit« (EuG 9) seit den Anfängen die Rede. An solchen Formulierungen merkt man, dass es sich eher um einen Text ad intra denn ad extra handelt. Sinn und Zweck ist, angesichts missionarischen Defätismus, im heutigen kulturellen Kontext von Globalisierung, Säkularisierung und Religionsfreiheit die missionarische Flamme wachzuhalten.

Eine lange Tradition

Mit diesem roten Faden steht der Text in der Tradition anderer Missionsappelle sowohl Roms (*Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975; *Redemptoris missio*, 7.12.1990) als auch der deutschen Bischöfe (*Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, 2000; *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, 2004) seit dem Konzil.

Auf den missionarischen Defätismus der ersten Phase der Konzilsrezeption ging Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* ein: »Im übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heil gelangen können. Außerdem weiß man doch, dass die Welt und die Geschichte erfüllt sind von ›semina Verbi‹: wäre es da nicht eine Illusion zu behaupten, das Evangelium dorthin zu bringen, wo es schon immer in diesen Samenkörnern anwesend ist, die der Herr selbst dort gesät hat? Wer sich einmal die Mühe macht, in den Konzilsdokumenten den Fragen auf den Grund zu gehen, welche diese ›Alibis‹ hier allzu oberflächlich verwerten, der findet dort eine völlig andere Sicht der Dinge« (*Evangelii nuntiandi* 80). Bekräftigt wird sodann die Pflicht zur Mission auf der Grundlage des

Konzils, d. h. eingedenk der Religionsfreiheit »und in absolutem Respekt vor den freien Entscheidungen, die das Gewissen trifft« (vgl. *Dignitatis humanae* 4).

Ebenso möchte die Enzyklika *Redemptoris missio* dem missionarischen Defätismus entgegenwirken, wonach der interreligiöse Dialog die Mission obsolet mache. Demgegenüber betont sie die Universalität des Heilsangebots und der Mittlerschaft Jesu sowie die Heilsnotwendigkeit der Kirche, in der der Heilige Geist »in besonderer Weise« wirkt (*Redemptoris missio* 28). Die Enzyklika verbindet den Missionsauftrag mit dem vollen Respekt der Religionsfreiheit: »Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens« (*Redemptoris missio* 39).

Der missionarische Defätismus, nun unter der Chiffre Indifferentismus/Relativismus, ist auch die Negativfolie im Text der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* (6.8.2000), der vor dem Hintergrund mancher Irrwege in der neuen Theologie der Religionen entstanden ist. Daher werden erneut die Einzigkeit und die universale Mittlerschaft Jesu sowie die notwendige Aufgabe der Kirche im göttlichen Heilsplan und deren bleibender Missionsauftrag nachdrücklich betont.

Man könnte also sagen, dass der Text der Deutschen Bischöfe nichts Neues enthält. Doch es handelt sich um eine lesenswerte Analyse der heutigen Etappe des Christentums mit wichtigen Anregungen. So wird u. a. zum Lernen aus der Missionsgeschichte eingeladen, was auch Folgen für das Theologiestudium haben sollte. Wenn die Kirche »ihrer Natur nach missionarisch« ist, dann ist Kirchengeschichte wesentlich »Missionsgeschichte«, d. h. Geschichte der Verkündigung der Botschaft vom Heil in Jesus in der Begegnung mit den Kulturen und Religionen der Menschheit- und Geschichte der Gestaltung der Welt im Sinne der messianischen Werte des Reiches Gottes.

Sprachlich-kulturelle Übersetzung

Von Anfang ist die sprachliche Translationsfähigkeit und die Berücksichtigung des kulturellen Kontextes ein Grundmerkmal des Christentums. Die persönliche Begegnung mit Jesus Christus mithilfe der Evangelisierung in der eigenen Sprache bleibt das Leitmotiv in der vom Konzil diagnostizierten neuen Epoche der Menschheits- und Kirchengeschichte (vgl. *Gaudium et spes* 4), in der die Kirche zur Welt von heute »eine positive Weltbeziehung« mit wachsender »Resonanz« (EuG 16) gestaltet. Nach einigen Pinselstrichen über den messianisch-prophetischen Charakter der Evangelisierung (vgl. Lk 4,18f.) werden die zwei Grundmethoden und Wege unterschieden: die kapillare Weise im sozio-kulturellen Umfeld und die professionelle Missionstätigkeit durch gesandte und dafür besonders ausgebildete Glaubensboten.

Bei der Beschreibung des Mittelalters als das glänzende Zeitalter, in dem die Kirche zwischen 500 und 1500 alle Völker Europas für das Christentum gewann, vermisste ich ein nachdenkliches Wort über die Tatsache, dass diese Zeit zwar eine räumliche Verlagerung der Grenzen der Christenheit (von Nordafrika und Palästina nach Nord- und Osteuropa) mit sich brachte, insgesamt aber keinen zahlenmäßigen Gewinn bedeutete. Denn die Ursprungsgebiete des Christentums gingen an den Islam verloren, der als »nachchristliche« Religion im chronologischen und vorsehungstheologischen Sinne das Christentum zu beerben versucht. Eine Geschichte der christlichen Mission muss den religionshistorischen Wandel im Wirkungsfeld des Christentums ernst nehmen.

Anschließend wird mit dem Entdeckungszeitalter die große Epoche der Weltmission in ihrem Licht und Schatten gewürdigt,

¹ Evangelisierung und Globalisierung, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2019. Im laufenden Text abgekürzt als EuG mit Seitenzahl.

wobei es im Duktus des bischöflichen Textes liegt, dass die positiven Aspekte (Beitrag zu den Menschenrechten und zur Einswerdung der Welt, Pflege der indigenen Sprachen, kulturelle Übersetzung des Evangeliums, Aufbau der Kirche) eher hervorgehoben und die Schattenseiten kaum genannt werden.

Mit Texten wie *Gaudium et spes*, *Ad gentes*, *Nostra aetate* und *Diginitatis humanae* eröffnet das Zweite Vatikanische Konzil neue Rahmenbedingungen für Missionstheologie und missionarische Tätigkeit, die den interreligiösen Dialog in der respektvollen Begegnung mit anderen Religionen und die Religionsfreiheit zu berücksichtigen haben – im Bewusstsein dessen, dass die Evangelisierung »dringlich wie eh und je« bleibt: »Denn das Heil eines jeden Menschen ist allein in Jesus Christus grundgelegt. Ihn, den Herrn, zu verkünden, ist und bleibt deshalb die zentrale Aufgabe der Kirche in jedem Zeitalter« (EuG 26) – wie es schon im Geleitwort hieß. In diesem Zusammenhang werden *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) und *Redemptoris missio* (7.12.1990) kurz gewürdigt, ebenso die missionarischen Aufrufe Benedikts XVI., bevor sich der Text mit der ›Freude‹ als Leitmotiv der Evangelisierung nach Papst Franziskus näher beschäftigt. Zusammenfassend wird nach diesem ersten Schritt das Christentum seit seinen Anfängen als »Übersetzungsgemeinschaft« (EuG 31) bezeichnet.

Im Kontext von Globalisierung und Säkularisierung

Der zweite Teil geht dieser Übersetzungsaufgabe im heutigen Kontext von Globalisierung und Säkularisierung nach. Die Globalisierung wird – unter Bezug auf kirchliche Texte – als »die Explosion der weltweiten wechselseitigen Abhängigkeit« bezeichnet (EuG 33) bzw. als »Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Interaktionen [...] wechselseitiger, häufig

aber ungleichgewichtiger Abhängigkeiten miteinander« (EuG 34). Die ambivalenten Folgen der Globalisierung, die ökologische Krise, die Wechselwirkungen zwischen den Kulturen, der interkulturelle Dialog, die Suche nach neuen Governance-Strukturen für die Weltpolitik einschließlich des für die katholische Kirche typischen Plädoyers für den Aufbau einer »weltpolitischen Autorität« (EuG 3), die Rolle von NGOs und Zivilgesellschaft, Migration und Flucht, die Auswirkungen der globalen Wirtschaft »auf die ärmsten Menschen« (EuG 42), die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus als »Wirtschaft der Exklusion« (EuG 42), Klimawandel und Klimapolitik, die ganzheitliche Entwicklung und die »Spiritualität der globalen Solidarität« (EuG 45) – das sind die Stichworte, die im Zusammenhang mit der Globalisierung gestreift werden.

Ich vermisse darin eine kritische Wahrnehmung der partikularen Identitätsfalle, zu der die Globalisierungsprozesse führen, und in die auch die Kirche manchmal tappt. Bereits in den 1980er Jahren machte Paul Ricœur auf die Dialektik von lokal und global aufmerksam (von lokal und global ist im Text schon die Rede, aber nicht in diesem Sinne): je mehr die Welt zusammenwächst, desto mehr wächst auch mancherorts das Identitäre und Regionale als Widerstand dazu, oft auch mit partikularistischen, fundamentalistischen Tendenzen in Politik und Religion. Francis Fukuyama hat dies neuerdings in Erinnerung gebracht (*Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*, Wiesbaden 2019). Eine Weltkirche wie die katholische hat diese Identitätsfalle in ihrem eigenen Schoße – nicht zuletzt im Schatten eines partikularistisch verstandenen Inkulturationsdiskurses – und sie sollte über die ambivalente Verbindung von »Religion und Kultur/Nation« genauso nachdenken wie über die Möglichkeiten und Grenzen von Pluralismus in der Kirche – eine Frage, die im Schatten der Amazonassynode eine neue Aktualität bekommen hat.

Ähnlich gehalten ist die Analyse von Säkularisierung und Pluralisierung, die als »Strukturmerkmale moderner Gesellschaften« (EuG 45) bezeichnet werden. Mit Charles Taylor wird Säkularisierung als der Wandel von einer Gesellschaft, »in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht«, zu einer Gesellschaft, »in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option«, verstanden (EuG 28). Die Kirche und ihre Werke werden ermahnt, auch im säkularen Zeitalter ihre Rolle als »einflussreiche Akteure der internationalen Zivilgesellschaft« (EuG 46) wahrzunehmen und das Bild des barmherzigen Samariters als Leitbild eines nicht ausschließenden christlichen Humanismus zu betonen.

Unter Verweis auf das Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger 2004 in München wird darauf hingewiesen, dass spezifische Botschaften christlicher Verkündigung, »wie das Gebot der Nächstenliebe oder das Prinzip der Subsidiarität« (EuG 48), viele Gesellschaften prägen. Damals wurde festgestellt, »dass die Religion gerade durch ihre semantischen und symbolischen Potenziale nach wie vor ein wichtiger Bestandteil kulturellen und politischen Lebens säkularer Gesellschaften ist« (EuG 49). Die Übersetzung von religiösen Kategorien in die säkulare Sprache bleibt allerdings eine dringende Aufgabe, wie Habermas damals betonte.

Die Pluralisierung der Religion wird einerseits als ambivalentes Merkmal der modernen Gesellschaft verstanden, weil sie zu einer Fragmentierung der Religion führt, und andererseits als Strukturmerkmal der Religionsgeschichte, die einschließlich der Geschichte des Christentums »eine Geschichte der Ausdifferenzierung« (EuG 47) ist. Das legt natürlich die Überlegung nahe, dass Pluralisierung und Ausdifferenzierung als immanentes Gesetz der Religionsgeschichte eher positiv zu verstehen sind. Knapp erwähnt wird das

ambivalente Phänomen, dass »mit der starken Pluralisierung der Religion [...] eine oft radikale Re-Politisierung« verbunden ist, mit religiösen Fundamentalismen und Gegenbewegungen zur Moderne, was den oben vermissten Identitätsdiskurs indirekt tangiert. Betont wird mit Papst Franziskus, dass aus der Sicht der Kirche »jedwede fundamentalistische und extremistische Interpretation der Religion« (EuG 50) deutlich abzulehnen ist.

Der Säkularisierung zum Trotz, die sich in den verschiedenen Kulturen der Welt unterschiedlich auswirkt, so dass es nicht »die eine säkulare Gesellschaft« (EuG 51) gibt, bleibt der Mensch ein ›homo religiosus‹, weshalb auch heute die kontextuelle Übersetzung der Botschaft »in die gewachsene Wirklichkeit einer Gesellschaft« (EuG 51) weiterhin geboten ist. In diesem Zusammenhang wird abschließend für das intensive Studium der »Geschichte der Mission« plädiert, »um Fehler bei solchen Übersetzungsprozessen zu vermeiden und gelungene Modelle weiterzuentwickeln« (EuG 51).

Missionarische Perspektiven und konkrete Optionen als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft

Dies ist zweifelsohne der interessanteste Teil des Textes. Es geht um die missionarische Aufgabe der Kirche unter Berücksichtigung des erwähnten Kontextes und »der Aufgabe einer humanen Gestaltung der *einen* Welt« (EuG 52). Mit Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* 223 wird ein Evangelisierungskonzept favorisiert, das darin besteht, »Prozesse in Gang zu setzen, statt Räume zu besitzen«. Und diese Prozesse betreffen die Kirche als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft.

Im Zusammenhang mit dem Gebet werden dann einige wichtige Stichworte erwähnt bzw. kurz gestreift: das sakramentale Beten, das Stundengebet, die Mystik

im Alltag, die Vielfalt von Spiritualitätstraditionen, die missionarische Spiritualität, die integrale Spiritualität, die Ökumene der Märtyrer. Es wird betont, dass es nicht um eine folgenlose Wohlfühlspiritualität (Papst Franziskus spricht viel krasser von »spirituellem Narzissmus«) gehen kann. Auch wird das Anti-Zeugnis der gespaltenen Christenheit beklagt.

Die Solidargemeinschaft wird als Folge des Doppelgebots der Liebe verstanden. Angemahnt wird eine samaritanische Spiritualität auf den Wegen der Barmherzigkeit und der Hinwendung »zu den Armen oder der Sorge für Flüchtlinge und Migranten«. Unter Verantwortung für die Weltkirche wird auf die große Arbeit der Hilfswerke der deutschen Christen verwiesen, aber auch auf einige spirituelle, missionarische und solidarische Aufbrüche in der Weltkirche der letzten Jahre (kirchliche Basisgemeinschaften, kleine christliche Gemeinschaften, Kommunität von Sant'Egidio). Schließlich wird betont, dass das Christentum in den Anfängen eine »urbane« Religion in den Städten des Römischen Reiches war und dass die Evangelisierung der Mega-Städte unserer Zeit eine große Aufgabe darstellt.

Die katholische Weltkirche wird als universale Austausch- und Lerngemeinschaft verstanden – mit einigen Aufgaben, die besondere Relevanz besitzen: der Einsatz für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, die Pflege einer ökologischen Spiritualität, die Verteidigung der Menschenwürde, die kulturelle Übersetzung des Evangeliums, wie dies immer schon in der Missionsgeschichte der Fall war, der respektvolle interreligiöse und ökumenische Dialog, »der heute zum Königsweg geworden ist« (EuG 71).

Am Ende wird mit Papst Franziskus (*Evangelii gaudium* 27) von einer missionarischen Entscheidung geträumt, »die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Zeitgebrauch und die kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangeli-

sierung der heutigen Welt als der Selbstwahrnehmung [in *Evangelii gaudium* 27 heißt es eigentlich »Selbstbewahrung: »autopreservación«]« (EuG 72) dient. Es fehlt auch nicht ein Appell an die Chance und Pflicht der Kirche in Deutschland, »sich selbst zu evangelisieren, um an der Sendung Jesu in der globalisierten Welt engagiert teilnehmen zu können« (EuG 72) – bevor zum Schluss an die Missionsaufträge in Apg 1,8 und Mt 28,19-20 erinnert wird, denn »das Evangelium Jesu Christi ist Frieden und Heil für alle Welt und alle Zeit« (EuG 72).

Das Nicht-Gesagte

Der Text der Deutschen Bischöfe lässt sich verstehen als Einladung zu der von Papst Franziskus erträumten »Kirche im Aufbruch« (»zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern«: *Evangelii gaudium* 30). Er bringt vieles deutlich formuliert auf den Punkt und enthält auch ein – gerade aus der Perspektive dieser Zeitschrift – wichtiges Plädoyer für die stärkere Berücksichtigung von Missionswissenschaft und Missionsgeschichte in der theologischen Ausbildung.

Aber verglichen etwa mit dem Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* (1975) der Würzburger Synode oder *Evangelii gaudium* vermisst man darin ein wenig mehr selbstkritische, prophetische Nachdenklichkeit, um die katholische Kirche in Deutschland mit ihrem riesigen Verwaltungsapparat »wachzurütteln«. Es wird zwar auf den Traum des Papstes von einer umfassenden kirchlichen Erneuerung verwiesen, aber es fehlt sein expliziter Reformaufruf, »die nötigen Maßnahmen zu ergreifen, um auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf, wie sie sind« (*Evangelii gaudium* 25, Hervorhebung MD). Es fehlen seine Kritik des

»übertriebenen Klerikalismus« (ebd., 102) und sein Wunsch nach Hirten mit »Geruch der Schafe« (ebd., 24). Es fehlt die Thematisierung der notwendigen Reform der Strukturen der Weltkirche: Was ist in der deutschsprachigen Theologie und bei den Deutschen Bischöfen von den großen Träumen der 1970er Jahre geblieben, als von einer ›polyzentrischen‹ Weltkirche (Johann B. Metz) oder von ›Teilkirchen‹ (Karl Rahner) in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten die Rede war und die Bischofskonferenzen oder die kontinentalen Bischofsversammlungen zu manchen Sonderwegen in Lehre, Leben und Kult unter Wahrung der Kommunion mit Rom ermutigt wurden? Franziskus selbst spricht von der Notwendigkeit »in einer heilsamen Dezentralisierung voranzuschreiten« (*Evangelii gaudium* 16). Bedeutet dies nicht, dass die Bischofskonferenzen und die Ortskirchen mehr paulinische Inkulturationskühnheit in ihren kulturellen Kontexten haben sollten, ohne in die oben genannte Identitätsfalle zu tappen? Ist das Nachdenken über die Kirchenreform aus der Perspektive der Deutschen Bischöfe nicht auch Teil der ›Selbstevangelisierung‹ der Kirche in unserer Zeit?

In vielen Reden und Texten, angefangen mit seiner ›Brandrede‹ am 9. März 2013 in einer der Kardinalskongregationen zur Vorbereitung des Konklave,² hat Franziskus die »Selbstgefälligkeit«, den »spirituellen Narzissmus«, die »mondäne Spiritualität« und den »ausgeklügelten Klerikalismus« als die Krankheiten der Kirche gebrandmarkt, die uns daran hindern, die »süße, tröstende Freude der Evangelisierung« wiederzugewinnen. Der missionarische Defätismus kommt nämlich nicht nur daher, dass wir Schwierigkeiten haben, die ›Flamme‹ der Evangelisierung unter den Rahmenbedingungen dieser neuen Etappe des Christentums (Religionsdialog, Religionsfreiheit, Säkularisierung, Globalisierung) wachzuhalten. Er hat auch damit zu tun, dass die Glaubwürdigkeit der Botschaft heute mehr

denn je mit dem glaubwürdigen Zeugnis des Boten zusammenhängt. Glaubensinhalt (*fides quae*) und Glaubensvollzug (*fides qua*) bildeten immer schon die doppelte Dimension der Evangelisierung. Aber in einer medialen Gesellschaft, in der die Kirche im Glashaus sitzt und in der sie, wie Franziskus auch sagt, Gefahr läuft, ihre prägende kulturelle Kraft und ihre moralische Autorität einzubüßen, haben die Gegenzeugnisse der Amtsträger verheerende Folgen, weil heute zwischen der bleibenden Bedeutung des kirchlichen Amtes und der Fehlbarkeit der Person nicht mehr unterschieden wird.

Schließlich hat man den Eindruck, dass der missionshistorisch und pastoraltheologisch bereichernde Text der Deutschen Bischöfe nicht als ›missionstheologischer‹ Beitrag zu einer Theologie der Religionen verstanden werden soll. Denn die zentrale Aussage, dass »das Heil eines jeden Menschen [...] allein in Jesus Christus« grundgelegt ist (EuG 5, vgl. auch 26), wird nicht religionstheologisch abgestützt und plausibel gemacht. Die Lesenden ad intra, die mit dem Diskussionsstand in der heutigen Missionstheologie und Theologie der Religionen vertraut sind, werden diese Aussage sicherlich im Rahmen des vom Konzil befürworteten christozentrischen Inklusivismus (vgl. *Gaudium et spes* 22 und *Ad gentes* 7) verstehen und einordnen können. Aber wie steht es mit anderen Lesenden, auch mit den Interessierten aus anderen Religionen oder der säkularen Kultur? Besteht nicht die Gefahr, dass sie diese unvermittelte Aussage mit dem ekklesiologischen Exklusivismus identifizieren, der zu den missions- und religionstheologischen Voraussetzungen anderer Etappen in der Ausbreitung des Christentums gehörte? ◆

² Vgl. den spanischen Originaltext und die deutsche Übersetzung in: <https://paterbernhagenkord.blog/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (25.3.2020).

Heilende Präsenz – Die Mission der Missionsärztlichen Schwestern

von Birgit Weiler MMS

Das Charisma der Missionsärztlichen Schwestern ist es, in der Nachfolge Jesu in heilender Weise präsent zu sein. Dies bedeutet, im Geist Jesu so präsent zu sein, dass dadurch das Potential zur Heilung in den anderen Personen gefördert und gestärkt wird, und vor allem da gegenwärtig zu sein, wo Menschen in intensiver Weise ihre Verwundbarkeit erfahren, insbesondere also bei den Menschen zu sein, die in Armut leben, deren Würde durch Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung verletzt wird und deren Gesundheit aufgrund von ungerechten Lebensverhältnissen gefährdet ist. Denn nach biblischem Zeugnis sind dies zentrale Dimensionen der Krankenheilungen Jesu.

1 Krankenheilungen Jesu – heilende Präsenz

Laut den Evangelien hat sich Jesus in den Krankenheilungen der jeweiligen Person in ihrer Krankheit und der dadurch bedingten gesellschaftlichen Ausgrenzung mit ganzer Aufmerksamkeit zugewandt. Entgegen religiösen und kulturellen Tabus ist er mit ihr in Kontakt getreten, um ihr Gottes liebende und heilende Nähe zu bezeugen. Es ist charakteristisch für Jesus, dass er dem bzw. der Kranken als Person, die Würde und eigenen Willen besitzt, begegnet. Daher fragt er z. B. die erkrankte Person nach ihrem tiefsten Wunsch: »Was

soll ich dir tun?» (Lk 18,41 u. a.). Oft bekräftigt er nach erfolgter Heilung: »Dein Glaube hat dich geheilt« (Mk 5,34 u. a.). Darin zeigt sich etwas Wesentliches, das auch unsere missionarische Spiritualität prägt: Für Jesus sind die Menschen keine »Objekte«, an denen er im Namen Gottes Krankenheilungen vollzieht; vielmehr nimmt er jeden Menschen als eigenständig handelndes Subjekt mit eigener Biographie wahr. Die Heilung vollzieht sich in der Begegnung.

Zum anderen bezieht Jesus öffentlich Position für die Menschen – Männer, Frauen und Kinder –, die aufgrund von Krankheit, Religion, kultureller Codes und Wertungen, Gender sowie sozialer Schicht diskriminiert und ausgeschlossen werden. In seinen Krankenheilungen und Mahlgemeinschaften mit so genannten Sündern bzw. Sünderinnen, also mit all jenen, die zu seiner Zeit gesellschaftlich außen vor blieben, kritisiert Jesus im Namen Gottes scharf, dass Menschen durch solche unmenschlichen Praxen in ihrer Würde als Ebenbild Gottes verletzt und stigmatisiert werden. Zugleich setzt er mit seinen Krankenheilungen ein öffentliches Zeichen dafür, dass Gottes Liebe allen Menschen gilt; ausnahmslos alle sind gerufen in die Gemeinschaft mit Gott sowie in die Gemeinschaft mit anderen Menschen, und zwar als Schwestern und Brüder, die einander ebenbürtig sind. Die Heilungen Jesu erfassen den Menschen ganzheitlich in seiner leiblich-seelischen Einheit sowie in all seinen Bezügen, in der Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zu den Anderen und zur Schöpfung. Und diese heilende Beziehung Jesu ist sichtbar und erfahrbar.

Das Lesen der Zeichen der Zeit ist im Verständnis Jesu wesentlich für die Glaubenspraxis (vgl. Lk 13,54-57). Daher war für die Gründerin der Missionsärztlichen Schwestern, die österreichische Ärztin und Ordensschwester Dr. Anna Dengel, das aufmerksame und kontinuierliche Lesen der Zeichen der Zeit unabdingbar für die mis-

sionarische Praxis. Ihr war es ein großes Anliegen, dass die Nöte der Zeit ein Echo finden in den Herzen der Schwestern weltweit. Denn in den Zeichen der Zeit lässt sich der Anruf Gottes an uns vernehmen. Sie verlangen eine freie Antwort aus dem Glauben.

2 Die Konsequenzen aus den Zeichen der Zeit: von der medizinischen Hilfe zur ganzheitlichen Heilung

Das aufmerksame Wahrnehmen und Deuten der Zeichen der Zeit erfordert von uns, den Missionsärztlichen Schwestern und Assoziierten Mitgliedern, eine Haltung der Offenheit für Gottes Geist, der weht, wo er will, und eine innere Bereitschaft für eine kontinuierliche Neuausrichtung. Das hat zu einer Weiterentwicklung im Verständnis der Mission unseres Ordens geführt. In den Such- und Dialogprozessen innerhalb der Ordensgemeinschaft wandelte es sich von einem westlich orientierten kurativen Verständnis »missionsärztlicher Arbeit« zu einem ganzheitlichen Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung, wie es in den biblischen Heilungsgeschichten wahrzunehmen ist. Wichtige Impulse zu diesem Wandel kamen auch von der Weltgesundheitsbehörde sowie von den gemeinsamen Reflexionen über die Erfahrungen in den Missionen, in denen die Schwestern in engem Kontakt mit anderen, insbesondere indigenen Kulturen sind, denen eine ganzheitliche und somit nicht dualistische Weltsicht zugrunde liegt. Dadurch wuchs in unserer Ordensgemeinschaft das Bewusstsein, dass der Mensch nicht nur physisch-körperlich krank ist, sondern dass eine Krankheit den Menschen in allen Dimensionen seiner Existenz betrifft und dass die verschiedenen Dimensionen – physische, seelisch-psychische, soziale, kulturelle und ökologische – in ihren Wechselwirkungen und ihrer Bezogenheit aufeinander eine wesent-

liche Rolle im Heilungsprozess spielen. Zum veränderten Verständnis von Gesundheit gehört auch, diese nicht in verengender Weise nur als Abwesenheit von Krankheit zu verstehen; vielmehr kann auch eine Person mit gesundheitlichen Einschränkungen, je nachdem, wie sie diese in ihr Leben integriert und welchen Sinn sie ihrem Leben damit gibt, voller Vitalität und daher in gewissem Sinn gesund sein.

Die Ordensgemeinschaft hat auch assoziierte Mitglieder. »Beiden Mitgliedsformen gemeinsam ist die Antwort auf das Geschenk der Berufung, die Mission und Spiritualität der Gemeinschaft im Alltag zu leben, eine heilende Präsenz zu sein inmitten einer verwundeten Welt.«¹ Die Missionsärztlichen Schwestern und Assoziierten leben ihre Mission in einer globalisierten Welt und anerkennen die Errungenschaften sowie positiven Aspekte der Globalisierung. Zugleich erfahren sie in ihrer Mission an den verschiedenen Orten der Erde die vielfachen negativen Auswirkungen insbesondere der ökonomischen Globalisierung, die mit einem kapitalistischen Wirtschaftssystem einhergeht, bei dem es sich vielerorts um einen ungezügelter Kapitalismus neoliberaler Prägung handelt. Die Folgen davon sind immer größere soziale Gegensätze innerhalb der Länder und zwischen Ländern, neokoloniale und ausbeuterische Praktiken in vielen Teilen der Erde und daraus resultierende politische sowie kulturelle Konflikte bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen, ökologische Zerstörung, rapide zunehmende Erderwärmung und Klimawandel sowie aus all diesen Gründen ein starkes Anwachsen von Migration (Mega-Migration).

All das ist auch Ausdruck einer verwundeten Menschheit und einer verwundeten Erde. Daher setzen wir uns ein für eine gerechte Basisgesundheitsversorgung für alle Menschen, insbesondere für die Armen, zu denen auch Geflüchtete, Migrantinnen und Wohnsitzlose zählen, für präventive Gesundheitsarbeit in Projekten für sauberes

und ausreichendes Trinkwasser sowie für menschenwürdige Lebensbedingungen in einer gesunden Umwelt, vor allem auch in ländlichen Gebieten und städtischen Armutsvierteln in vielen Regionen der Erde, nämlich in Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika und Nordamerika.

3 Im Licht der Option für die Armen – Menschenrechtsarbeit und Solidarität mit Frauen

Im Licht der Option für die Armen solidarisieren wir uns in unserer Mission primär mit den Menschen, die in Armut leben. Meist sind sie arm gemacht worden durch ungerechte Strukturen und mangelnde Chancengleichheit, durch soziale, kulturelle und wirtschaftliche Marginalisierung sowie Exklusion. Diese Grundoption orientiert die Ausrichtung und Setzung von Prioritäten in der Mission des Ordens. Gemeinsam mit diesen Menschen arbeiten wir für die effektive Anerkennung ihrer Menschenrechte.

Da global betrachtet die Frauen am stärksten von Armut und Gewalt in ihren vielfältigen Dimensionen betroffen sind, solidarisieren wir uns ganz besonders mit ihnen im entschiedenen Einsatz für Gerechtigkeit sowie in der gemeinsamen Suche nach Perspektiven für ein menschenwürdiges Leben in Sicherheit vor psychischer und physischer Gewalt. Das gilt ganz besonders für Länder wie Peru, wo laut dem Frauenministerium alle zwei Tage eine Frau von ihrem Partner getötet wird.² Daher sind wir global und lokal, darunter auch in Deutschland, aktiv für eine Stärkung der Rechte der Frau und die Anerkennung dieser Rechte in der täglichen Praxis, für einen effektiven Schutz vor Gewalt und sexuellem Missbrauch von Frauen sowie vor Frauenhandel, der in vielen Ländern des globalen Nordens und Südens, in denen die Ordensgemeinschaft präsent ist, in erschreckendem Maß zunimmt. Zugleich

arbeiten wir insbesondere mit Frauen, die in einkommensschwachen, von Armut und Ausbeutung geprägten Verhältnissen leben, um ihr Selbstwertgefühl und Bewusstsein der eigenen Würde zu stärken, gemeinsam neue Zukunftsperspektiven zu erschließen und den Frauen eine berufliche Aus- oder Weiterbildung zu ermöglichen sowie mit Hilfe von Projekten ein Grundeinkommen für sich und ihre Familien zu ermöglichen. Dies geschieht vielfach im Verbund mit verschiedenen Organisationen der Zivilgesellschaft. In unserer Arbeit mit den Frauen ist uns präsent, dass der vordringliche Einsatz für Frauen und Kinder in Situationen von Armut, Ungerechtigkeit und hoher Verwundbarkeit ein besonderes Anliegen unserer Ordensgründerin war. In dieser Mission inspiriert immer wieder ihr Satz: »Die Stärke der Frauen ist viel größer als sie selbst vermuten.« Daher ist es uns in der Begleitung von Frauen, individuell und in Gruppen, wichtig, die Bedingungen dafür zu schaffen, dass sich Frauen ihrer Stärke bewusst werden, mit ihr innerlich in Verbindung kommen und eine Befreiung hin zu einem selbstbestimmten Leben erfahren können. Wir verstehen es als einen wesentlichen Teil unserer Mission, auf diese Weise Zeugnis von Gottes heilender und befreiender Liebe zu geben. Dazu gehört auch die Gender-bewusste Arbeit mit Frauen und Männern zusammen, um Machismus und patriarchale Beziehungsmuster, die Menschen innerlich tief verwunden, zu durchbrechen. So kann der Respekt vor einer jeden Person und ihrer unantastbaren Würde sowie ihrer Rechte gefördert werden, und wir vermögen gemeinsam in Menschlichkeit zu wachsen.

Ein weiterer Aspekt unserer Mission ist auch die Förderung von Bildungsgerechtigkeit, insbesondere für Kinder und junge Männer und Frauen, die nur eingeschränkt Zugang zu Bildung haben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es uns in den verschiedenen Ausdrucksweisen unserer Mission wesentlich darum geht, im Geiste

Jesu das Wohlbefinden und die Gesundheit der Menschen in den verschiedenen Lebensphasen sowie Lebenskontexten zu fördern und Menschen Hilfe zur Selbsthilfe anzubieten. Der christliche Glaube bewegt dazu, uns kontinuierlich zusammen mit Gleichgesinnten für Gerechtigkeit und Menschenrechte einzusetzen.

4 Heilende Präsenz angesichts von Diskriminierung, Marginalisierung und Exklusion

Als Missionsärztliche Schwestern sind wir dazu gerufen, uns mit den verschiedenen Gruppen zu solidarisieren, die an die gesellschaftlichen Peripherien der Länder, in denen der Orden gegenwärtig ist, gedrängt worden sind, wie zum Beispiel MigrantInnen, Geflüchtete, Wohnsitzlose und ursprüngliche bzw. einheimische Völker. Mit ihnen sind wir aktiv für die volle Respektierung ihrer Rechte. Es sind Menschen, die weder Mittel noch gesellschaftlichen Einfluss und Macht besitzen, um sich gegenüber Ungerechtigkeiten und Verletzung ihrer Würde verteidigen zu können. Ein wichtiger Teil unserer Mission besteht darin, in der Nachfolge Jesu und bewegt von Gottes Geist an der Seite dieser Menschen zu stehen und mit ihnen sowie im Bündnis mit ähnlich gesinnten Menschen und Organisationen für die Überwindung von Vorurteilen und Diskriminierung sowie für die gesellschaftliche Inklusion der betroffenen Menschen zu arbeiten und zu einem Gesinnungswandel in unseren Gesellschaften aktiv beizutragen. In verschiedenen Regionen der Erde engagieren wir uns daher auch stark für eine gesellschaftliche Inklusion und sozio-kulturelle Teilhabe der Menschen mit Behinderung.

¹ Webportal der Missionsärztlichen Schwestern: <https://missionsaerztliche-schwestern.org/index.php?id=42> (5.2.2020).

² <https://latina-press.com/news/249244-femizid-peru-alle-zwei-tage-wird-eine-frau-getoetet/> (28.2.2020).

Bezeichnenderweise hat Papst Franziskus der Peripherie eine herausragende Bedeutung für die Praxis des Evangeliums gegeben (vgl. *Evangelii gaudium* 20). Dies bestärkt uns darin, unsere Mission heilender Präsenz insbesondere mit den Menschen »an der Peripherie« zu leben. In diesem Prozess erfahren wir, dass für uns die »Peripherie«, also die Welt der Armen und Ausgeschlossenen »zum Erschließungsort der ›Wahrheit des Evangeliums‹³ wird.

5 **Kenotische Spiritualität – Praxis der Inkulturation und interkulturelle Beziehungen**

Das Charisma unserer Gemeinschaft, eine heilende oder heilsame Präsenz zu sein, bewegt uns dazu, uns in die verschiedenen kulturellen Kontexte zu inkulturieren, in denen jeweils die arm gemachten, an die gesellschaftlichen Ränder gedrängten oder aus der Gesellschaft ausgeschlossenen Menschen leben. Diesbezüglich ist für uns der Philipperhymnus ein biblischer Schlüsseltext und eine wichtige Inspirationsquelle. Denn er erinnert uns daran, dass Jesus zwar Gott gleich war, sich aber seiner Gottheit und Macht entäußerte und Mensch wurde, um uns Menschen Anteil an Gottes Leben zu schenken. Wie der Hymnus hervorhebt, identifizierte und solidarisierte sich Jesus in seiner Entäußerung insbesondere mit den Sklaven (*douloi*), also mit den Menschen, die gesellschaftlich ganz unten verortet waren. Die Sklaven repräsentieren durch die Geschichte hindurch die verschiedenen Gruppen von Menschen, deren Würde in schlimmster Weise missachtet wird, denen damals wie heute die effektive Anerkennung ihrer Grundrechte als Menschen verweigert wird und die daher häufig zu Opfern grober Menschenrechtsverletzungen werden. Daher ist die Inkulturation ein Ausdruck von Solidarität mit den Menschen an den Rändern der Gesellschaft und mit den aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen.

Zur Friedensarbeit und der Förderung gesunder, gewaltfreier Beziehungen sowie eines guten menschlichen Miteinanders gehört für uns unbedingt die Praxis des interkulturellen und interreligiösen Dialogs. Letzterer ist vor allem ein Dialog des Lebens im gemeinsamen Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und »Bewahrung der Erde« im Sinn einer von ökologischer Verantwortung geprägten Praxis in Beziehung zur Erde. Darin erfahren wir, dass uns die Weisheit, Gotteserkenntnis und Spiritualität anderer Religionen bereichert und zugleich dazu herausfordert, in einer kohärenten Praxis des eigenen christlichen Glaubens zu wachsen.

Die Inkulturation unser selbst und des christlichen Glaubens in vielfältige kulturelle Kontexte vollzieht sich jeweils in interkulturellen Beziehungen. Wir sind uns bewusst, dass die Kolonialgeschichte und die neokolonialen Beziehungsmuster vielfach bis heute Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Kulturen belasten und zu Verwundungen führen. Daher ist es uns ein Anliegen, mit Sensibilität für die Kultur der jeweils Anderen zu leben und miteinander zu lernen, Beziehungen auf Augenhöhe zu gestalten.

6 **Präsenz in säkularisierten Kontexten**

Als missionarische Gemeinschaft sind wir nicht nur in Kontakt mit Menschen am Rande der Gesellschaft, sondern auch am Rande der Kirche. Mehrere Missionsärztliche Schwestern haben sich dazu gerufen gefühlt, in stark säkularisierten und atheistisch geprägten Kontexten wie zum Beispiel in Ostberlin, der Finanzmetropole Frankfurt oder aber in säkularen Krankenhäusern präsent zu sein, um »Menschen auf der Suche nach Lebenssinn, Orientierung und spiritueller Beheimatung zu begleiten«.⁴ In Marzahn/Ostberlin bieten die Schwestern in diesem Kontext daher Beratung und ver-

schiedene Therapieformen für Frauen mit sehr begrenzten finanziellen Ressourcen an. Die Schwestern sind dort im Grenzgebiet von Pastoral und Sozialarbeit tätig.

In den verschiedenen Prozessen der Begleitung von Menschen erfahren wir, dass sich »durch die Präsenz und gemeinsame Ergründung existenzieller Grenzerfahrungen – trotz aller religiöser Sprachlosigkeit – oft Räume auftun, in denen Leid und Tod, aber auch Hoffnung auf Heilung und Leben, Sinn und Heil neu zur Sprache kommen können.«⁵ Diese Erfahrung machen die Schwestern insbesondere in der Krankenhausesorge, der Begleitung von chronisch und psychisch kranken sowie alten und dementen Menschen.

An vielen Orten weltweit verstehen sich unsere Kommunitäten als kleine geistlich-spirituelle Zentren und offene Häuser, um unser Gebetsleben und unsere Liturgie mit Anderen zu teilen und gemeinsam unseren Lebensalltag mit seinen Freuden, Hoffnungen, bedrängenden Problemen und Ängsten im Gebet vor Gott zur Sprache zu bringen, das Evangelium zu lesen und auf unser Leben hin auszulegen.

7 Heilende Präsenz angesichts von Klimawandel und Gefährdung der Erde

Zu unserer Mission gehört unbedingt, gemeinsam mit anderen in engagierter Weise Verantwortung für die Erde zu übernehmen, damit sie ein gemeinsames Lebenshaus für die Menschheit und die vielen anderen Lebewesen (Biodiversität) bleibt und es nicht aufgrund von Erderwärmung und Klimawandel zu einer großen ökologischen Katastrophe auf unserem Planeten kommt. Denn die gegenwärtig weltweit dominierende kapitalistische Wirtschaftsweise, die an vielen Orten mit einem zerstörerischen Raubbau an der Natur einhergeht, fügt der Erde Wunden zu. Zugleich leiden immer mehr Menschen, insbesondere die Ärmsten

der Armen, unter der wachsenden Umweltverschmutzung und -zerstörung sowie den katastrophalen Folgen des Klimawandels. Aufgrund unserer Präsenz in zahlreichen bereits stark vom Klimawandel betroffenen Ländern sind wir mit vielen Gleichgesinnten Zeuginnen dieser schlimmen Entwicklungen. Daher hinterfragen wir kritisch anthropozentrische sowie androzentrische Denk- und Verhaltensmuster und eine verdinglichende, instrumentalisierende Beziehung zur Natur, die wir als Schöpfung Gottes verstehen, in der wir Menschen unseren Ort *inmitten* des Leben ermöglichenden Beziehungsgefüges der Schöpfung haben.

Unsere Mission heilender Präsenz gründet in der Erkenntnis einer ganzheitlichen Ökologie, dass alles aufeinander bezogen (vgl. LS 92) und miteinander verbunden ist (vgl. LS 240). Daher gehören in unserem Missionsverständnis eine effektive Armutsbekämpfung und die aktive Sorge für die Erde und ihre Ökosysteme untrennbar zusammen, um aus dem Glauben an den Gott des Lebens Antwort zu geben auf ein Zeichen unserer Zeit, nämlich die »eine einzige komplexe sozio-ökologische Krise« (LS 139), die die Welt gegenwärtig durchlebt. Insbesondere die ökofeministische Theologie hat aufgezeigt, dass im global vorherrschenden Wirtschaftssystem ein enger Zusammenhang besteht zwischen der Ausbeutung der Armen, vor allem der Frauen, und der Ausbeutung der Erde.⁶

³ Franz GMAINER-PRANZL, Missionstheologie und Entwicklungstheorie. Skizze eines interdisziplinären Projekts, in: Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH / Klaus VELLGUTH (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR (Sonderband der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft), St. Ottilien 2016, 128-137, 135 (Hervorhebungen von Gmainer-Pranzl).

⁴ Ebd., 148.

⁵ Gertrud DEDERICH, Vertiefung des Selbstverständnisses der MMS in Europa am Beispiel Deutschlands, in: Ingeborg SCHÖDL, Das Unmögliche wagen. Anna Dengel. Ärztin, Missionarin, Ordensgründerin, Innsbruck/Wien 2014, 147-149, 147.

⁶ Vgl. hierzu auch LS 2.

Denn die Körper von Frauen sind der » Ort, wo sich alle Unterdrückungen, Diskriminierungen, Widersprüche und Hierarchien äußern, die zur ökologischen Krise geführt haben.«⁷

Zusammen mit den indigenen Völkern hinterfragen wir entschieden ein inadäquates Verständnis von Entwicklung und Fortschritt, das der vorherrschenden Wirtschaftslogik zugrunde liegt, und kritisieren die kapitalistische Gewinnmaximierungslogik als destruktiv für Mensch und Erde. Die Arbeit zur Stärkung des kollektiven gesellschaftlichen Bewusstseins, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie sind (vgl. LS 52), ist ein wesentlicher Teil unserer Mission. Als Antwort auf die bedrohliche sozio-ökologische Krise setzen wir uns gemeinsam mit den indigenen Völkern, von denen viele das Konzept des *Buen Vivir*, des Guten Lebens, haben, sowie vielen anderen Gruppen und Organisationen für eine »kulturelle Revolution« (*Laudato si'* 114) ein, also für eine grundlegende Transformation unserer gegenwärtigen globalen Kultur hin zu ökologisch verantwortlichen und wahrhaft nachhaltigen Lebensstilen und Wirtschaftsformen. Daher sind wir in unseren Kommunitäten sowie der Ordensgemeinschaft insgesamt im Prozess, eine »ökologische Umkehr« (LS 217) im Alltag zu praktizieren. Dazu gehört unbedingt, mit unseren Mitteln ein lebensdienliches Wirtschaften zu fördern, zum Beispiel durch aktive Beteiligung an einem nach ökologischen, sozialen und Gender-Kriterien Fairen Handel und durch die Praxis des ethischen Investments. Dabei erfahren wir immer wieder, dass dies nicht selten zu einem moralischen Dilemma führt und von uns eine Güterabwägung verlangt, zum Beispiel im Hinblick auf die Frage von Flügen und den Gebrauch des Autos, die beide stark umweltbelastend sind. Die Umkehr hin zu einem wahrhaft nachhaltigen Lebensstil beinhaltet ein ständiges Ringen darum, persönlich und gemeinschaftlich möglichst konsequent zu leben.

8 Vernetztes Arbeiten im Einsatz für Gesundheit als Menschenrecht und für umfassende globale Gerechtigkeit

Um die strukturalen Fragen von Gesundheit und Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Dimensionen (soziale, ökologische, kulturelle, wirtschaftliche, Gender und Klima) effektiv angehen und positive Veränderungen erreichen zu können, ist die Ordensgemeinschaft der Missionsärztlichen Schwestern mit ihren Assoziierten auf lokaler und globaler Ebene Teil verschiedener kirchlicher und nicht-kirchlicher Netzwerke, mit denen wir gemeinsame Werte und Ziele teilen. Als Mitglieder dieser Netzwerke können wir gemeinsam mit vielen anderen Zeugnis davon geben, dass eine andere Welt möglich ist. Aus demselben Grund betrachtet es die Ordensgemeinschaft auch als Ausdruck ihrer Mission, sich mit Hilfe eines konsultativen Status beim UN-Wirtschafts- und Sozialrat aktiv einzubringen.

Eine kontinuierliche Quelle der Inspiration, in unserer Mission heilend und in heilsamer Weise präsent zu sein, sind die Worte unserer Ordensgründerin Anna Dengels: »Wenn du wirklich liebst, bist du erfinderisch. Wenn du liebst, versuchst du zu entdecken, bist du interessiert.«⁸ ◆

⁷ Wanda DEIFELT, Contribuições da Teologia ecofeminista para uma leitura ecológica da bíblia, in: Luiz J. DIETRICH (Org.), *Ecologia: Solidariedade com o cosmos* (palavra na vida 189), São Leopoldo 2003, 14-27, 20.

⁸ SCHÖDL, Das Unmögliche wagen (Anm. 5), 141.

Kontemplative Eremiten und/oder aktive Missionare?

Zum Missionsverständnis in der Tradition des Karmel

von Michael Plattig O.Carm.

Eine Mission »ad gentes«, mit anderen Worten: die Verkündigung des Evangeliums in den Ländern, in denen es unbekannt ist, lässt sich im Karmelitenorden nicht vor dem 16. Jahrhundert belegen.

Von der Eremitengemeinschaft zum Bettelorden

Der Karmelitenorden entstand in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf dem Berg Karmel als Einsiedlergemeinschaft. Anfang des 13. Jahrhunderts verfasst der Patriarch von Jerusalem, Albertus, auf Bitten der Eremiten eine kurze *formula vitae*, die später (1226 durch Papst Honorius III.) kirchlich anerkannt wurde.

Den Eremiten, die wohl aus Europa stammten und als Pilger ins Heilige Land gekommen waren, um den Fußspuren Christi zu folgen, lag missionarischer Eifer fern, ihr Anliegen war die Nachfolge Christi in Schweigen und Einsamkeit »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachtend und im Gebete wachend.« (Kapitel 10 der Karmelregel)¹.

In den Jahren etwa ab 1230 werden die Karmeliten aufgrund zunehmenden arabischen Druckes gezwungen, ihre Siedlung auf dem Karmel zu verlassen und nach Europa zurückzukehren. Dort war die Bettelordensbewegung in voller Blüte, was die Karmeliten dazu bewog, sich durch eine Regelanpassung (1247 durch Papst Innozenz IV. approbiert)

den Bettelorden anzugleichen. Dies führte nicht zu missionarischer Anstrengung im Sinne der Mission »ad gentes«, gleichwohl kümmerten sich die Karmeliten ab dem Ende des 13. Jahrhunderts um die Seelsorge in vielen Städten Europas durch Predigten, Andachten, Sakramentenspendung, Gottesdienste, Beerdigungen und, sehr prominent, durch die Förderung der Marienverehrung.

Diese Entwicklung vom eremitischen Ursprung zum Mendikantenorden führt zu einer Grundspannung, die sich durch die gesamte Ordensgeschichte bis heute zieht. Aktiv tätig zu sein in Seelsorge und später Mission und dabei den kontemplativen Charakter des Ursprungs zu bewahren ist die Herausforderung an karmelitanische Lebensgestaltung bis in die Gegenwart.

Bereits am Übergang zur Mendikantenstruktur regte sich der Widerstand derer, die darin einen Verrat an der ursprünglichen Ausrichtung des Ordens sahen.

Nikolaus Gallicus, 1266-1271 Generalprior des Ordens, protestiert und polemisiert in seinem Brief *Sagitta Ignea* (Flammender Pfeil) gegen seelsorgliche Aktivitäten. Wer die Wüste mit der Stadt vertauscht hat, sei kein treuer Sohn des Karmel mehr, sondern nur ein Stiefsohn. Es sei fraglich, ob sie der Welt von großer Hilfe sein werden, da sie selbst zu weltlich und für die Seelsorge überhaupt nicht entsprechend ausgebildet seien. »Sag mir, wo sind denn unter euch die Prediger, die fähig und willens sind, in angemessener Weise zu predigen? Gewiss, es gibt genug Vermessene und Prahlstüchtige, denen es darum geht, das Volk mit dem zu beschwatzen, was sie gerade in den Handschriften finden, und anderen das beizubringen, was sie selbst nicht wissen.«²

Im Hochmittelalter werden die Kirchen der Karmeliten, oft am Marktplatz der Städte

¹ <https://karmeliten.de/karmeliten/bettelorden/regel/index.html> (5.2.2020).

² Zitiert nach: Joachim SMET/Ulrich DOBHAN, Die Karmeliten. Die Geschichte der Brüder U.L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen (ca. 1200) bis zum Konzil von Trient, Freiburg i. Br. 1981, 40.

oder im Zentrum errichtet, zu Orten reger seelsorglicher und geistlicher Aktivitäten für alle Volksschichten.

Chroniken etwa des Frankfurter Karmelitenklosters bescheinigen den Karmeliten, dass sie nicht so sehr durch Predigten glänzten, sehr wohl aber durch ihren frommen Lebensstil und ihre Marienverehrung.³

Entwicklung der Mission

Die Marienverehrung spielt eine wichtige Rolle, als die Karmeliten beginnen, sich an der Mission in den von Christoph Columbus und anderen Seefahrern entdeckten Gebieten zu beteiligen. In den Dekreten des Generalpriors Giovanni Battista Rossi (Generalprior 1562-1578) zwischen 1569 und 1573 wird die Mission der Karmeliten als eine Form verstanden, die Verehrung Mariens zu verbreiten.

1522 hatte Papst Hadrian VI. mit der Bulle *Omnimoda* den vier Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten, Augustiner Eremiten) die Erlaubnis erteilt in »Indien« (Mittel- und Südamerika) zu evangelisieren.

1527 finden sich Zeugnisse für Wandermissionare der Karmeliten in Mexiko, Panama und anderen Regionen Zentralamerikas. Danach errichteten sie Konvente, um ihre Mission zu stabilisieren.

1553 schloss die spanische Krone den Karmelitenorden alter Observanz von der Evangelisierung des spanischen Amerika aus. Die Bemühungen um eine Reform des Ordens durch Teresa von Ávila (1515-1582) hatten zu einer spanischen Reformbewegung geführt, die, unterstützt durch Johannes vom Kreuz (1542-1591) und andere, schließlich nach dem Tod der beiden wichtigen Reformatoren des Ordens 1593 zur Abspaltung der Unbeschuhten Karmeliten führte. Diese genossen die Unterstützung der spanischen Krone.

Teresa von Ávila beschreibt auf den ersten Seiten des *Weges zur Vollkommenheit* ihr Verlangen, ihrem Bräutigam, Christus, zu helfen, Seelen zu retten. Dies ist auch das

Motiv all ihrer Aktionen auf der personalen Ebene oder als Gründerin von Klöstern. Die Schwestern sollten mit ihrem Gebet zum Wohl der Kirche und zum Heil der Seelen arbeiten.

Für klausurierte Nonnen war ein missionarischer Einsatz nicht möglich, für die reformierten Brüder sehr wohl. Bereits auf dem ersten Kapitel der »Unbeschuhten« im März 1581 kam der missionarische Geist zum Tragen, denn es wurde beschlossen, dass die Patres in den Kongo reisen und Heiden bekehren sollten.

Die erste missionarische Reise des reformierten Zweiges (OCD) begann am 6. April 1582 in Lissabon mit sechs Brüdern. Doch wenige Tage später ging das Schiff mit allen an Bord unter. Nach einem ebenfalls missglückten Versuch 1583 gelangten schließlich im April 1584 drei Missionare an ihr Ziel und begannen mit ihrer Arbeit für das Heil der Seelen.

Im portugiesischen Amerika, näherhin in Brasilien, ist die Ankunft der Karmeliten (O.Carm.) für das Jahr 1580 in Olinda (Nordbrasilien) bezeugt. Sie folgten in den ersten hundert Jahren ihrer Präsenz den europäischen Einwanderern und betreuten sie seelsorglich und katechetisch. Der Kontakt zur Urbevölkerung war begrenzt auf einige, die in den Häusern und auf den Farmen der Kolonisatoren arbeiteten.

1687 begannen die Karmeliten die Mission der Urbevölkerung im Inneren Brasiliens. Zwischen 1697 und 1755 gab es eine bedeutende Ausbreitung in Amazonien, entlang der Flüsse Solimões und Negro.

Die Methoden der Mission folgten den damals üblichen Gepflogenheiten. Das Urteil der Wissenschaftler bezüglich der Haltung der Karmeliten zur Kolonialisierung und Sklaverei ist nicht einheitlich. Neben politisch angepasstem Verhalten gab es Brüder, die für die Urbevölkerung Partei ergriffen oder sich gegen die Sklaverei aussprachen.

Im Lauf der Zeit gab es weitere missionarische Aktivitäten auf den Antillen (1646

bis Ende 18. Jahrhundert), in Palästina, Persien, Dalmatien und auf Zypern (17. Jahrhundert).⁴

Der große Enthusiasmus der ersten Missionare der Unbeschuhten Karmeliten wird abrupt unterbrochen als P. Doria 1585 zum Provinzial gewählt wird. Er führt die Anstrengungen seines Vorgängers, Geronimo Gratian, nicht weiter, und den Missionaren, die zurückkehren, verweigert er die Erlaubnis, weiterhin missionarisch tätig zu sein. Das Verhalten P. Dorias und einiger Anhänger zielte dahin, zur ursprünglichen kontemplativ-eremitischen Lebensform zurückzukehren. Diese Bewegung fand schließlich Eingang in die im Juli 1590 verabschiedeten Konstitutionen: »Man soll sich so um die Predigt und den Nächsten kümmern, dass das reguläre Leben keinen Schaden nimmt.« Die Randnotiz fasst zusammen: »Das reguläre Leben hat den Vorzug vor anderen Dingen.«⁵ Das reguläre Leben meint hier vor allem Kapitel 10 der Regel, das kontemplative Leben.

Der missionarische Schwung der Unbeschuhten Karmeliten schien damit gebrochen, doch es öffnete sich eine andere Tür: Papst Klemens VIII. teilte die thesesianischen Karmeliten in zwei Kongregationen: jene von Spanien, auf Spanien und die spanischen Besitzungen begrenzt, und jene von Italien, die sich in der ganzen Welt ausgebreitet hat.

Die weitere Entwicklung verlief ähnlich wie für den Stammorden, wobei im unbeschuhten Ordenszweig die Gründung von Klöstern der Schwestern des II. Ordens (klausurierte Nonnen) sehr viel größere Bedeutung hatte. Inzwischen ist der Orden in vielen Ländern vertreten und hat vor allem in Indien eine starke Präsenz.⁶

Im 20. Jahrhundert, vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, kam es in beiden Orden zu vielen Neugründungen in Asien, Afrika und Südamerika. Die Art des Engagements richtete und richtet sich nach den örtlichen Erfordernissen. In

vielen dieser Gebiete geht es weniger um Mission im Sinne von Bekehrung als um die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen, die Förderung von Bildung und Ausbildung und oftmals auch die Unterstützung politischer Aktivitäten zur Befreiung von Unterdrückung und der Bekämpfung von Gewalt. Vor allem in Südamerika und auf den Philippinen beteiligten sich Karmeliten an befreiungstheologisch initiierten Bewegungen und Anstrengungen. Auch die befreiungstheologische Reflexion wurde durch Karmeliten gefördert. Zu nennen ist hier der auch im deutschsprachigen Raum bekannte Exeget Carlos Mesters O.Carm.⁷ Er ist ein großer Promotor der »populären« Lektüre der Schrift in den Basisgemeinden und Mitbegründer des Zentrums für biblische Studien (CEBI) in Brasilien, das die weite Verbreitung des Bibellesens in den christlichen Gemeinden befördern will.

Neben den Erfordernissen der jeweiligen Orte und Situationen wird die Missionstätigkeit der Karmeliten vor allem durch die Förderung des geistlichen Lebens in Konventen, Gemeinden, Exerzitienhäusern und Schulen geprägt.

Dabei unterstützten sich die verschiedenen Zweige des Ordens (männlicher Ordenszweig, klausurierte Schwestern, Schwestern und Laien des Dritten Ordens) gegenseitig.⁸

³ Vgl. Roman FISCHER, Art.: Frankfurt, in: Edeltraud KLUETING u. a. (Hg.), *Monasticum Carmelitanum. Die Klöster des Karmelitenordens (O.Carm.) in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Münster 2012, 242-288, bes. 268f.

⁴ Vgl. Emanuele BOAGA, Art. *Missioni Carmelitane*, I. *Panorama Storico*, in: DERS./Luigi BORRIELLO (Hg.), *Dizionario Carmelitano*, Roma 2007, 579-581.

⁵ Vgl. FORTUNATUS-BEDA, *Constitutiones Carm. Disc. 1567-1600*, Roma 1968, 109.

⁶ Vgl. Ildefonso MORIONES, Art.: *Missioni Carmelitane*, III. *Il Carmelo Teresiano*, in: *Dizionario Carmelitano (Anm. 4)*, 583-594.

⁷ Vgl. Carlos MESTERS, *Vom Leben zur Bibel von der Bibel zum Leben*, 2 Bde., Mainz 1983.

⁸ Vgl. Anthony SCERRI, II. *Presenza attuale*, in: *Dizionario Carmelitano (Anm. 4)*, 581-583.

Thérèse von Lisieux

Bemerkenswert und auf den ersten Blick paradox erscheint die Ernennung der Karmelitin Thérèse vom Kinde Jesu zur Patronin der Missionen, die Papst Pius XI. auf Wunsch vieler Bischöfe vollzog und am 14. Dezember 1927 bekanntgeben ließ.⁹

Eine kontemplative Nonne in strenger Klausur, die auch vor ihrem Eintritt in den Karmel von Lisieux mit Ausnahme einer Pilgerreise nach Rom nie über die französische Provinz hinauskam, wird Patronin der Weltmission.

Betrachtet man ihre Schriften genauer, so finden sich durchaus Gründe für diesen Schritt des Papstes, die gleichzeitig auch eine gewisse Korrektur eines allzu eifrigen und leistungsbetonten Missionsverständnisses darstellen.

Thérèse entdeckt in sich viele Berufungen: »Oh! trotz meiner Kleinheit möchte ich die Seelen erleuchten wie die Propheten, die Kirchenlehrer, ich habe die Berufung, Apostel zu sein... ich möchte die Welt durch-eilen, deinen Namen verkünden und dein glorreiches Kreuz in den Heidenländern aufpflanzen, aber, o mein Viel-Geliebter, eine einzige Mission genügte mir nicht; ich möchte das Evangelium in allen fünf Welt-teilen gleichzeitig verkünden, bis zu den fernsten Inseln... Ich möchte Missionar sein nicht nur für einige Jahre, sondern möchte es gewesen sein vom Anbeginn der Welt und es bleiben bis ans Ende der Zeiten.«¹⁰

Die Mission gründet in der Liebe Gottes, der die Menschheit aus Liebe angenommen und erlöst hat. Die christliche Mission muss diese Liebe verkünden, bezeugen und in der ganzen Welt verbreiten. Das ist der Schlüssel für die Erkenntnis der heiligen Thérèse: »Ich begriff, daß wenn die Kirche einen aus verschiedenen Gliedern bestehenden Leib hat, ihr auch das notwendigste, das edelste von allen nicht fehlt; ich begriff, daß die Kirche ein Herz hat, und daß dieses Herz von LIEBE BRENNT. Ich erkannte, daß die Liebe allein die Glieder der Kirche in Tätig-

keit setzt, und würde die Liebe erlöschen, so würden die Apostel das Evangelium nicht mehr verkünden, die Martyrer sich weigern, ihr Blut zu vergießen ... Ich begriff, daß die LIEBE ALLE BERUFUNGEN IN SICH SCHLIESST, DASS DIE LIEBE ALLES IST, DASS SIE ALLE ZEITEN UND ORTE UMSPANNT ... MIT EINEM WORT, DASS SIE EWIG IST! ...

Da rief ich im Übermaß meiner überschäumenden Freude: O Jesus, meine Liebe... endlich habe ich meine Berufung gefunden, MEINE BERUFUNG IST DIE LIEBE! ...«¹¹

An P. Adolphe Roulland, der von der Priorin des Karmels in Lisieux eine Schwester erbeten hatte, die in besonderer Weise für ihn und seine Mission beten möge, schreibt Thérèse selbstbewusst: »Mein Bruder, nicht wahr, Sie erlauben mir, Sie so anzureden, da Jesus sich gewürdigt hat, uns durch die Bande des Apostolates zu vereinigen?«¹² »Ich bin wirklich glücklich, mit Ihnen für das Heil der Seelen zu arbeiten; dazu bin ich Karmelitin geworden. Da ich nicht Missionarin der Tat sein kann, wollte ich es sein durch Liebe und Buße ...«¹³

Sie nimmt als Schwester in gewisser Weise auf Augenhöhe durch ihr Gebet an dem Apostolat der Mission teil.

Gebet und Mission sind für sie untrennbar verbunden. Ihre Aufgabe sieht sie in der Rettung der Seelen durch das Gebet, denn ihrer Auffassung nach ist das Gebet ein mächtiges Instrument der Mission.

»Das ist ja die Berufung des Karmel, denn unsere Gebete und Opfer haben zum einzigen Ziel, Apostel der Apostel zu sein, für sie zu beten, während sie durch ihr Wort und vor allem ihr Beispiel die Seelen für das Evangelium gewinnen.«¹⁴

Das Apostolat Thérèses reicht sogar über Ihren Tod hinaus, denn sie schreibt P. Roulland gut ein Jahr vor ihrem Tod: »Wenn ich bald in den Himmel komme, bitte ich Jesus um die Erlaubnis, Sie in Sutschuen zu besuchen, und wir werden unser Apostolat gemeinsam fortsetzen.«¹⁵

Die Ernennung Thérèses zur Patronin der Weltmission erinnert die Mission der Kirche, egal in welcher Gestalt und in welchem Land, daran, dass ihr Ursprung die Liebe Gottes zum Menschen sein und bleiben muss und dass jede missionarische Aktivität aus dem geistlichen Leben, dem Gebet heraus wachsen muss, soll sie nicht zu Aktionismus oder zur Verbreitung christlicher Ideologie verkommen.

Ein im November 2018 erschienenes Dokument der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in Vorbereitung des Oktobers der Mission 2019 unterstreicht dies, wenn Thérèse von Lisieux neben anderen Heiligen in ihrer Bedeutung für die Mission gewürdigt wird.¹⁶

Titus Brandsma

In diesem Dokument wird ein weiterer Karmelit unter den Zeugen der Mission aufgeführt, der im KZ Dachau hingerichtete Niederländer Titus Brandsma O.Carm. (1881-1942). Er wollte zwar gerne in die Mission gehen, doch seine angeschlagene Gesundheit sprach dagegen, so dass auch er kein Missionar im klassischen Verständnis war. Warum er trotzdem ein Zeuge der Mission ist, begründet das Dokument der Kongregation wie folgt: »Er starb im Lager Dachau als ›Missionar‹ an einem ›unmöglichen‹ Ort, wo es ihm gelang Freude und inspirierenden Mut zu verbreiten. ... In der Tat, das Missionsgebiet, in dem er arbeitete, wurde sein Kloster, sein Raum des Gebets und des Willkommens für die Benachteiligten und Armen. Er machte die Universität, an der er unterrichtete zu einem Ort, an dem das Evangelium widerhallte durch das Beispiel seines Lebens. Durch die Stärke seines Glaubens machte er sogar den Verlag, in dem er veröffentlichte und das Konzentrationslager, in dem er eingesperrt wurde, zu Orten tiefgründiger Begegnung von Menschen über alle sozialen Unterschiede hinweg, vereint unter dem Blick Gottes. Er war fähig,

Situationen tiefgründiger Unmenschlichkeit zu überwinden und auch anderen dabei zu helfen.«¹⁷

Seine »Definition« des Gebets macht sein Glaubens- und Lebensfundament deutlich, nämlich in und aus der Beziehung zu Gott zu leben: »Gebet ist nicht eine Oase in der Wüste des Lebens; es ist das ganze Leben.«¹⁸

Konstitutionen

Die aktuell gültigen Konstitutionen beider Ordenszweige unterstreichen die Wichtigkeit der Mission. »Die Sendung ›ad gentes‹ ..., ist eine der fundamentalen Aufgaben der Kirche, die ihrem Wesen nach missionarisch ist.«¹⁹

»Wir Karmeliten müssen unsere Sendung inmitten des Volkes vor allem durch den Reichtum unseres kontemplativen Lebens verwirklichen.«²⁰

In Bezugnahme auf das Beispiel der »Ordenseltern« (Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz) stellen die Konstitutionen der Unbeschuhten Karmeliten fest: »Das verpflichtet auch uns, am Heilsauftrag der Kirche vor allem durch das Apostolat der

⁹ Vgl. AAS 20 (1928) 147f.

¹⁰ THERESE VOM KINDE JESU, Selbstbiographische Schriften, Einsiedeln 1964, 198.

¹¹ Ebd., 200.

¹² Therese MARTIN, Briefe, Leutesdorf am Rhein 1977, 296.

¹³ Ebd., 285

¹⁴ THERESE VOM KINDE JESU, Selbstbiographie (Anm. 10), 122.

¹⁵ MARTIN, Briefe (Anm. 12), 193.298.

¹⁶ KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER UND DIE PÄPSTLICHEN MISSIONSGESELLSCHAFTEN (Hg.), Baptised and sent. The Church of Christ on Mission in the World. Extraordinary Missionary Month October 2019, Mailand 2019, 205.

¹⁷ Ebd., 299.

¹⁸ Ebd., 298.

¹⁹ OBERDEUTSCHE UND NIEDERDEUTSCHE PROVINZ DER KARMEITEN (Hg.), Konstitutionen des Ordens der Brüder der seligsten Jungfrau Maria vom Berg Karmel, Bamberg/Essen 1998, Nr. 105.

²⁰ Ebd., Nr. 92.

Förderung des geistlichen Lebens mitzuwirken. Wenn wir das tun, sind wir der Kirche in Übereinstimmung mit dem Charisma unseres Ordens von Nutzen und bringen die unserem Orden eigene apostolische Tradition zum Aufblühen.«²¹ »Besondere Erwähnung verdienen die verschiedenen Initiativen zur Einwurzelung des kontemplativen Lebens.«²²

Fazit

In seiner Botschaft anlässlich des Generalkapitels der Karmeliten 2013 hob Papst Franziskus hervor: »Dies ist das Herz eures Zeugnisses: die kontemplative Dimension des Ordens, diese gilt es zu leben, zu kultivieren und weiterzugeben. ... Ein Karmelit ohne dieses kontemplative Leben ist ein toter Körper!«²³

Der Weg der Karmeliten wird zu einer Mission durch die Kontemplation, so fasst es der Generaloberer der Unbeschuhten Karmeliten, Saverio Canistrà, bei seinem Impuls für das Generalkapitel des Stammordens 2013 zusammen und fügt hinzu: »Ich glaube, dass die Mission des Karmel ... eine mystische Färbung hat.«²⁴ Dabei räumt er im Hinblick auf diese Grundausrichtung ein, dass »unser Fehler war, dass wir mehr Wert legten auf die Ausbreitung des Ordens als auf die Ausbreitung seines Charismas.«²⁵ Er fordert daher zu einer tieferen Reflexion über Mission im Karmel und zu neuem Denken auf.

Fernando Millán Romeral O.Carm., Generalprior der Karmeliten von 2007 bis 2019, macht in seinen Überlegungen darauf aufmerksam, dass es nicht um eine »Inkulturation« des Charismas des Karmel gehen kann, sondern um eine »Interkulturation«, denn dieser Begriff beschreibt den Prozess als Begegnung zweier Kulturen, die sich gegenseitig bereichern.²⁶ Er sieht den Antrieb dieses Prozesses in der Bewegung der Inkarnation: »Weil sie eine Fortsetzung der Inkarnation darstellt, ist der Schlüssel

der Inkulturation die Liebe. Inkulturation ist nicht einfach oder prinzipiell eine Frage des ›Wissens‹, auch nicht des ›Lehrens‹ oder ›Lernens‹, sondern eine Frage des ›Liebens‹.²⁷ Dies bedeutet aber auch eine kritische Inkulturation und nicht einfach eine naive Übernahme aller Werte und Charakteristika einer Kultur, sondern eine Übernahme in kritischer und prophetischer Weise, vor allem im Blick auf die Achtung der Person, die Ablehnung von Gewalt und den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden.²⁸

Zentrale Herausforderung des Karmel ist und bleibt, das eremitisch-kontemplative Leben des Ursprungs mit einem aktiven Apostolat so zu verknüpfen, dass sich beides gegenseitig bereichert und fördert. Das gilt für alle Bereiche des Ordens, auch für seine Missionen, wobei diese heute besonders herausgefordert sind, das kontemplative Leben, das Leben des Gebets, zunächst selbst zu verwirklichen und anderen Anteil zu geben, um es zu lehren.

Benedikt XVI. fasste dies bei einem Treffen mit dem Generalprior Fernando Millán Romeral so zusammen: »Die Karmeliten ... sind die, die uns beten lehren.«²⁹ ♦

21 GENERALKURIE OCD (Hg.), Konstitutionen und Ausführungsbestimmungen der Unbeschuhten Brüder des Ordens der allerseiligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel, Rom 1986, Nr. 100.

22 Ebd., Ausführungsbest. 59c.

23 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130822_ordine-carmelitano.html (5.2.2020).

24 Saverio CANNISTRÀ OCD, Living Carmel's Charism and Mission Today, in: CARMEL in the World 53 (2014) 39-49, 41.

25 Ebd., 48.

26 Fernando MILLÁN ROMERAL O.Carm., And now ... let us look to the future!, in: CARMEL in the World 50 (2011) 221-240, 226.

27 Ebd., 227.

28 Vgl. ebd., 229.

29 Vgl. Citoc online 65/2010 vom 28.7.2010, von Papst Franziskus zitiert, siehe Anm. 23.

Ein etwas anderes Konzil

**Vor fünfzig Jahren ging von Taizé aus
eine »Frohe Nachricht« um die Welt**

von Klaus Hamburger

Vor kurzem wurde auf Beschluss der deutschen Bischöfe ein »Synodaler Weg« mit entsprechenden Statuten versehen eingeleitet. So gibt es einen aktuellen Anlass, den Blick ein halbes Jahrhundert zurückzurichten, nicht auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in Würzburg (1971-1975), sondern auf eine Initiative, die 1970 ins Leben gerufen wurde, also vor genau fünfzig Jahren. Der Ort, an dem sie sich herauskristallisierte, macht noch heute von sich reden: Taizé.

Als Beitrag zum Thema Missionarische Spiritualität lohnt es sich, dieses Ereignis näher zu betrachten. Es steht zum einen in der langen Reihe von Versuchen, sich mit einer Versammlung der wesentlichen Aspekte kirchlichen Lebens zu versichern, diese zu entfalten und in alltagstaugliche Vorgaben umzumünzen. Zum anderen hat diese Initiative schon bei ihrer Ankündigung ein Gepräge, das in der jüngeren Geschichte der Kirche seinesgleichen sucht.

Im Folgenden wird erörtert, wo und wie es zu dieser Initiative kam. Daraus lässt sich die mit ihr verbundene geistliche Haltung, Botschaft und beginnende Umsetzung erheben. Es geht näherhin um die Frage, wie durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände ein Ereignis reifen kann, das über die unmittelbar Beteiligten hinaus eine beachtliche Wirkung erzielt, die Frage nach der Struktur, der sich die Initiative bedient, und der Sprache, in der sie sich äußert.

Die Darstellung folgt der Prämisse, dass es sich einer Einstellung, einer Hal-

tung, einem »Geist« verdankt, den nicht geschlossene Formationen, sondern einzelne Personen an den Tag und anderen ans Herz legen können. Im vorliegenden Fall ist damit zunächst Frère Roger angesprochen, Initiator und lebenslang Prior der Communauté de Taizé, der seinerzeit kaum bestrittene Kristallisationspunkt für alles, was in Taizé geschieht und von dort ausgeht.

Die »Ankündigung des Konzils der Jugend«, wie das Ereignis durchgehend benannt wird, hat ihren Ort und ihre Zeit. Was charakterisiert den Ort Taizé Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts, von seiner äußerlichen Erscheinung und seiner innerlichen Entwicklung her? Wie kommt es, dass gerade dort eine solche Initiative eronnen und ergriffen werden konnte?¹

Die Ankündigung eines »Konzils der Jugend« geschieht nicht auf der grünen Wiese.

Ende der sechziger Jahre ist eine Generation vergangen, seitdem sich Frère Roger 1940 in dem abgelegenen Dorf niedergelassen und andere junge Männer angezogen hat, mit denen er ein sich zunehmend festigendes gemeinsames Leben führt. Von einem Studierenden-Treffpunkt verwandelt sich das angekaufte Haus in Taizé zum Lebensmittelpunkt einer verbindlich lebenden, monastisch inspirierten Gemeinschaft.

¹ Zur Person von Frère Roger und der Geschichte der Communauté de Taizé und der Jugendtreffen wird u. v. a. verwiesen auf die jüngsten Biographien von Yves Chiron (Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biografie, Regensburg 2009; nicht autorisiert) und Sabine Laplane (Frère Roger. Die Biografie, Freiburg i. Br. 2018; autorisiert) sowie auf das Buch des Verfassers dieses Beitrags: Danke, Frère Roger. Persönliche Erinnerungen an den Gründer von Taizé, Asslar 2015. Die Überlegungen zum Kontext der Ankündigung des »Konzils der Jugend« lassen sich gut anhand des Kapitels »Gespräch mit Bruder Roger« im Sammelband (ohne Hg.) Suchen – Warten – Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend, Graz/Wien/Köln 1973, 94-108 verifizieren.

Die Mitglieder, Brüder genannt, stammen aus der ganzen Bandbreite der reformatorischen Kirchen, die ersten mit römisch-katholischem Bekenntnis kommen nun ohne großes Aufsehen dazu. Sie wollen gemeinsam keine neue Sondergruppe innerhalb des Christentums bilden, halten Verbindung mit ihren Herkunftskirchen und vernetzen sich früh mit den weltweit tätigen Kircheneinrichtungen, damit auch mit Rom.

So bleibt es nicht aus, dass Kirchenverantwortliche und erwachsene Kirchenmitglieder besuchsweise in das winzige Taizé mit seiner Dorfkirche kommen. Es werden die dazu nötigen Voraussetzungen geschaffen, ohne umfangreiche Baumaßnahmen durchzuführen. Anfang der sechziger Jahre errichten indes junge Freiwillige der Aktion Sühnezeichen eine neue Kirche, die sich zunächst als zu groß erweist. Damit ist der Anschluss an die junge Generation hergestellt.

Die Besucher erwarten in Taizé zwei Erfahrungen, die die Brüder mit ihnen teilen. Diese halten täglich drei feste gemeinsame Gebetszeiten ein, an denen sich alle Besucher ungefragt beteiligen. Neben der im Stil der monastischen Stundengebete ablaufenden Gebete können die Besucher mehrtägige Einkehrzeiten mitmachen, bei denen die Stille einen großen Raum einnimmt.

Die Besucher stoßen in den Brüdern zugleich auf Menschen mit einem wachen Sinn für die Zeitläufte. Diese setzen sich für Menschen ein, die am stärksten unter den gegebenen Lebensbedingungen leiden. Sie treten für eine Veränderung ihrer Lebensverhältnisse ein. Dies geschieht in Taizé, u. a. durch eine Landwirtschafts-Kooperative, und bald auch auf anderen Erdteilen. Die Brüder verdienen im Übrigen ihren Lebensunterhalt selber und machen sich nicht von Zuwendungen anderer abhängig.

In der Frage kirchlicher Positionen sind die Brüder der *Communauté de Taizé* schwer greifbar. Sie beanspruchen keine Titel und Ämter, ob das dem Einzelnen

schwer fällt oder nicht. Frère Roger wurde bezeichnenderweise in seiner waadtländischen Heimat mit der außergewöhnlichen Auflage ordiniert, keine Pfarrerstelle in seiner Kirche anzustreben. Die Gemeinschaft verortet sich innerhalb der gewachsenen kirchlichen Wirklichkeit, ohne sich konfessionell vereinnahmen zu lassen.

Eine gewisse Fluktuation der Mitglieder schadet dem Ansehen der Gemeinschaft nicht. Die Regel, die Frère Roger nach etlichen Jahren gemeinsamen Lebens seinen Brüdern widmet, redet keiner Beliebigkeit das Wort. Sie meldet aber auch keinen Anspruch auf Führerschaft des Gewissens, des Seelenlebens des Einzelnen an. Sie verbindet die grundlegenden Erfahrungen der großen monastischen Tradition, wie sie – neben der orthodoxen – die katholische Kirche geprägt hat, mit den bedenkenswerten In-Frage-Stellungen durch die Reformatoren innerhalb und außerhalb von ihr.

Frère Roger ist von einem Personalismus geprägt, im Sinn eines Menschbildes, nach dem, wer ganz bei sich ist, auch ganz mit den anderen sein kann. Zugleich steht er zu einem das Individuum aus der Vereinzelnung befreienden Kollektivismus, bei dem der Einzelne sich jedoch nicht einem größeren Ganzen zu opfern hat. Diesen Spagat trägt Frère Roger durch. Es scheint, als sei ihm dies eine nötige Voraussetzung, um einer aufgesplitterten Kirche gerecht zu werden, die er als eine einzige zusammenschaut.

Angesichts von Verhärtungen auf persönlicher wie auf kirchlicher Ebene will er nicht seinerseits hart werden, sondern sich ihnen beweglich, anschiemig nähern. Das schließt für ihn ein, unmissverständlich darauf zu bestehen, dass in Taizé keine geistlichen Gewissheiten erhärtet werden, sondern auf die Ursprünge, die Quellen verwiesen wird, aus denen die Kirche fortwährend sich erneuernd Gestalt annehmen kann.

Frère Roger lässt, was seine Gemeinschaft anbelangt, weder Kapital im materiellen

Sinn noch angehäuften geistlichen Kapital im Sinn einer eigens gezimmerten Spiritualität oder Theologie zu. Das ist für ihn Merkmal einer glaubwürdigen ökumenischen Ausrichtung. Er will bewusst mit einem Minimum an Aufwand auskommen, um nicht den Blick und den Weg in die Weite des Christentums zu verstellen. Für ihn gilt: mehr aussäen als aufbauen.

Insofern trifft umgekehrt zu: Hier ist eine grüne Wiese, die weitgehend unbebaut ist.

Die Ankündigung des »Konzils der Jugend« kommt auch nicht aus heiterem Himmel.

Bis Ende der sechziger Jahre gilt Taizé als Geheimtipp für Kenner auf der Suche nach der etwas anderen Kirche. Über engere kirchliche Kreise hinaus, die traditionsbewussten wie die zukunftsbelegten, ist der Ort mit seiner Eigenart kaum bekannt. Man schätzt die Beschaulichkeit wie die Gastlichkeit, denen man dort begegnet. Die Besucherzahl, überwiegend im mittleren Erwachsenenalter, ist übersichtlich, man kennt sich und bringt Seinesgleichen mit.

Frère Roger erfährt diesen Umstand vor Ort und, auf der großen Ebene, die Zeit nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils zunehmend als bleiern, wie aus seinen Schriften hervorgeht. Mit einem feinen Gespür für Verlagerungen und schleichendem Stillstand durchlebt er einen Lebensabschnitt tiefgehender Niedergeschlagenheit. Es lassen sich dafür zwei Gründe aufzählen.

Zum ersten ist die redliche Offenheit Papst Johannes XXIII., der eine Versammlung einberufen hatte, die ohne Verurteilungen auskommen wollte, in Frère Rogers Augen von der Weltökumene nicht erkannt und aufgegriffen worden. Damit ist für ihn eine einzigartige Chance zur Versöhnung unter den Christen vertan. Zum zweiten sieht er, dass das Leben im abgelegenen Dorf Taizé Gefahr läuft, sich in einem überschaubaren, geistlich angenehmen Milieu Gleichgesinnter abzuspielen.

Im Kontrast dazu erlebt er, was die Gesellschaften aufwühlt, und ahnt, dass die auf ihren Selbsterhalt und um den Preis der Trennung auf dem Vorrang ihrer jeweiligen Selbstverwaltung bedachten christlichen Konfessionsgebilde aus der Lebenswelt der Menschen hinaustreiben. Die sich abzeichnenden Umbrüche sind ihm Anlass, die vorherrschende Mentalität von Bewahrung und Verteidigung aufzugeben und eine aufgeschlossene und wagemutige Haltung einzunehmen.

Es ist für ihn selbstverständlich, dass dazu kein Auszug aus der verfassten Kirche erforderlich ist. Er nimmt lediglich nüchtern wahr, dass das, was diese Kirche ausmacht, so zu leben und zu sagen ist, dass es die erreicht und erfüllt, die den Blick naturgemäß in die Zukunft gerichtet haben, die jungen Leute. Der Ausweg aus der Sackgasse führt ihn zu einer Gastfreundschaft, die über das hinausgeht, was er sich bis dahin vorgenommen und vorgestellt hatte.

»Nach 20 Jahren gemeinsamen Lebens befanden wir uns plötzlich wie in die Öffentlichkeit geworfen. [...] Und nun sind wir einmal mitten im Winter junge Menschen aus 42 Nationen hier versammelt. Das war völlig unvorhergesehen. Wir haben gemeinsam nachgedacht. 42 Nationen: Wir leben zusammen wie ein kleines Konzil der Jugend. Diese Jugendlichen können oft sehr uneigennützig sein. [...] Mit ihnen wird die Kirche weit vorankommen.«²

Die jungen Leute sind in Aufbruch und Aufruhr. Frère Roger vertut die für ihn damit verbundene Chance nicht, ungeachtet aller Einreden aus dem Kreis der Brüder, der bisherigen Besucher oder von Kirchenverantwortlichen. Er bleibt er sich treu in dem, was er mit der vorhergehenden Generation in Taizé begonnen hatte, und ändert die Verhältnisse vor der Haustür.

² FRÈRE ROGER, *Ein Fest ohne Ende*, Freiburg/Basel/Wien 1973, 25f. (Tagebuchaufzeichnung vom 20. Februar 1969).

Zur Kirche, die ihm am Herzen liegt, kommt die Jugend hinzu, nicht mehr die seiner Generation, die er als Studentenführer begleitete, sondern die ganz anders gearbete der späten sechziger Jahre. Er findet in der beispiellosen Verbindung von zwei Begriffen eine Bezeichnung für die Hoffnung, die er mit dieser Gastfreundschaft verknüpft: »Konzil der Jugend«. Sie kommt ihm als Intuition, ist kein Ergebnis konzeptueller Überlegungen oder Umfrage-Analysen. Frère Roger hört hin.

»Seit Monaten beschäftigt mich ständig eine Frage: Was können wir angesichts der gegenwärtigen Verwirrung in der Kirche tun, um die Erschütterten zu beruhigen und die Engagierten zu stärken? Ich ahne, dass ein intensiver Austausch nötig wäre, der sich über die kommenden Jahre ständig erneuert. Man müsste über eine gewisse Zeitspanne Gemeinsames suchen und erarbeiten. So drängt sich immer wieder derselbe Gedanke auf: diese Begegnung, die ihre Ansprüche an uns stellt, wird ein Konzil der Jugend sein.«³

Selbstkritisch fragt er sich zwar, ob ein solches Unterfangen einen Ort wie Taizé nicht überfordert. »Wer wird es verwirklichen? Für uns steht ein solches Unternehmen in keinem Verhältnis zu unseren Möglichkeiten. Welchen schwierigen Situationen würden wir uns aussetzen! [...] Woher sollten wir immer neuen Mut schöpfen?«⁴

Seine Bedenken überwiegt aber das Stauen, dass Jugendliche mit Vertrauen oder auch Misstrauen überhaupt nach Taizé kommen und mit ihm reden. In den Gesprächen, fragmentarisch, widersprüchlich, spannungsreich, scheint er zu sich selber zu kommen, persönlich jene Zuversicht zu finden, die er dann seinerseits wieder, ohne sich etwas zu ersparen, mit den jungen Leuten teilt. Er gibt, was sie ihm geben. Sie werden aneinander frei für einen nie beschrittenen Weg.

Der Gefahr, dass diese Wechselwirkung zu einem geschlossenen Kreislauf verkommt, in Form einer abgehobenen neuen geistlichen Gemeinschaft, beugt Frère Roger vor,

indem er darauf verzichtet, die jungen Leute missbräuchlich in vorgefasste Absichten einzuspannen. Er setzt auf eine Gegenseitigkeit, die er sich für die Kirche erhofft und in sie einbringen will. Darauf legt er Wert, daran erkennt er, dass der Weg gültig ist und die Kirche nicht verfehlt.⁵

Damit ist seine Initiative zusammen mit den jungen Leuten freilich schwer zu fassen. Sie stellt keine dogmatischen oder disziplinarischen Konturen in den Vordergrund. Sie gibt keine einengenden organisatorischen Richtlinien vor. Stattdessen kleidet Frère Roger sie in eine poetische Sprache, die Spielraum für die Weggestaltung des Einzelnen wie für einen gemeinsamen Weg lässt. »Poesie müsste die Kirche sein«, pflegt er zu sagen.

Unter dem Begriff »Konzil der Jugend« werden die Gastfreundschaft in Taizé, die bald anwachsenden internationalen Jugendtreffen anschaulich, lassen sich handlich weitertragen und können im Umfeld anderswo Gestalt annehmen. Der Keim zu einer Bewegung in der Jugend, die keine feste Jugendbewegung wird, ist gelegt. Die Initiative ist nicht an den Ort Taizé gebunden. Sie konnte aber so nur dort entstehen, weil alles für sie bereit war oder bereitgestellt wurde. Frère Roger und die Gemeinschaft der Brüder, so wie er sie angelegt hat, sind dafür verfügbar, und zwar ohne umständlichen Vorlauf, im Augenblick.

So gesehen kam sie doch wie aus heiterem Himmel.

Wie jäh, das zeigt sich an den Reaktionen derer, die mit einer festgefahrenen kirchlichen Begrifflichkeit hantieren und sie mit gefilterten Rückgriffen auf die Vergangenheit verteidigen. In solcher Perspektive macht die in Taizé ergriffene Initiative nur Scherereien. Frère Roger ahnt dies schon bei den ersten Überlegungen: »Von verschiedenen Seiten würde sich Widerstand ergeben, wo doch Frieden und Freundschaft unschätzbare Werte sind.«⁶

Daran schließt sich bald, unter umgekehrten Vorzeichen, die Kritik an, die

jungen Leute kämen mit einer flüchtigen Begeisterung aus Taizé zurück, die in der Bewährung zuhause rasch verfliege. Ihr liegt das Wunschdenken zugrunde, die Jugend solle sich wieder in die vorfindliche Kirche am Ort, in deren Konzepte und Strukturen, einfinden, eine Verkennung der Stunde, die in den gesellschaftlichen Entwicklungen bereits geschlagen hatte.

Das ist das Panorama, vor dem die Botschaft des »Konzils der Jugend« ein-sichtig wird, sich selbst erklärt. Sie ist das Ergebnis mehrmonatiger Gespräche einiger junger Erwachsener verschiedener Erdteile, »Internationales Team« genannt, die Frère Roger im Rahmen der wachsenden Jugend-treffen näher kennen gelernt hat und ins Vertrauen zieht. Sie artikulieren sich am Ostersonntag 1970 in der Kirche der Ver-söhnung von Taizé:

»Wir haben Ideen von jungen Menschen aus fünf Kontinenten wirklich zu verstehen versucht. Wir haben gesehen, dass sehr viele nach Gott verlangen. Zugleich wollen sie sich entschieden für das Vorankommen im Dienst der Menschen einsetzen. Es geht für sie um alles oder nichts. Wenn sie Christus begreifen, dann vor allem als Leben. Wenn sie die Kirche begreifen, dann als schöpferische Kraft. [...] Was wir am stärksten herausgehört haben: viele erwarten einen Aufbruch, unbelastet von Konventionen, indem sie sich so weit wie nur möglich für Christus engagieren; einen Aufbruch, der ihre Energien freigesetzt und sie dynamisch und schöpferisch macht, damit die Erde bewohnbar werde. So kann sich die von Hass geprägte Gewalt noch in eine ›Gewalt des Friedens‹ ver-wandeln. [...] Die Kirche zieht durch eine Wüste. Die Erde wird für viele unbewohn-bar. Da wir nach einer Antwort auf die Hoffnung vieler suchen, haben wir uns an die ersten Christen erinnert. Im Anfang ›hatten sie alles gemeinsam; sie waren ein Herz und eine Seele. [...] Als ihnen jedoch die Einmütigkeit verloren ging, als die gegenseitigen Spannungen in Spaltungen

umzuschlagen drohten, beschlossen sie, zusammenzukommen, um einen Bruch zu vermeiden und die Gemeinschaft zu erhalten.«⁷

Nach diesem, ihren synodal geprägten Weg begründenden Vorspann verlesen die jungen Leute eine Verdichtung ihrer Über-legungen, die »Frohe Nachricht«⁸: »Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen. Er bereitet uns einen Frühling der Kirche, einer Kirche, die über keine Machtmittel mehr verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemein-schaft für die ganze Menschheit. Er wird uns genügend Phantasie und Mut geben, einen Weg zur Versöhnung zu bahnen. Er wird uns bereit machen, unser Leben hinzugeben, damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei.«⁹

Erst dann spricht Frère Roger, und er fasst sich kurz: »Um diese ›Frohe Nach-richt‹ zu leben, gibt es ein Mittel, ein Instru-ment, und ich kündige es euch jetzt an: Wir werden ein Konzil der Jugend verwirk-lichen.«¹⁰

3 Ebd., 49 (Tagebuchaufzeichnung vom 13. Juni 1969).

4 Vgl. ebd.

5 Es lässt sich auf dem Hintergrund seiner eigenen Entwicklung lesen, wenn Frère Roger formuliert: »Warum sollten wir selbst, auch wenn die Kirche von vielen Jugendlichen abgelehnt wird, bei Pessi-mismus, Ängstlichkeit oder gar Polemik stehen bleiben? Ist es nicht viel wichtiger, uns mit allem Nachdruck selbst zu fragen, wo wir jetzt schon die ersten Anzeichen eines Frühlings erkennen können?«, in: Suchen – Warten – Wagen (Anm. 1), 46.

6 Es ist für Frère Roger eine ausreichende Beruhigung, dass der damalige Papst, der Generalsekretär des Weltkirchenrats in Genf und der Patriarch von Konstantinopel ihn unterstützen. Paul VI. lässt ihn Anfang 1971 telegrafisch wissen: »Heiliger Vater sehr bewegt von der Botschaft zahlreicher Jugendlicher, die Konzil der Jugend in Taizé vorbereiten, dankt von ganzem Herzen, wünscht großmütigen Teilnehmern Fülle des göttlichen Segens«, ebd., 44.

7 Ebd., 41f.

8 So wurde »La joyeuse nouvelle« zeitgenössisch übersetzt, ebd., passim.

9 Ebd., 43

10 Ebd.

Art und Inhalt der Ankündigung fallen in eins. Frère Roger stellt sich da nicht hin und verbreitet Vorstellungen aufgrund eines Wissens- und Erfahrungsvorsprungs. Er teilt seine Intuition mit den jungen Leuten. Sie können sie prüfen, mit ihrer Lebenswelt abgleichen, sie verheutigen und weitergeben. Er lässt sie dabei weder allein noch schreibt er ihnen etwas vor. Er steckt sie mit seiner Poesie an. Ohne die Begegnung mit den jungen Erwachsenen hätte er Anderes formuliert. Ohne ihn hätten jene ihre Erfahrungen schwerlich so bündeln können, dass in der Folge junge Leute weltweit die paar Zeilen der Nachricht auswendig anführen.¹¹

Es ging in diesem Beitrag lediglich um den Vorlauf und die Ankündigung der Initiative – Ostern 1970 ist nicht einmal festgelegt, wie lange das Konzil vorbereitet werden soll. Worauf es Frère Roger und den jungen Leuten ankam, hat viele Menschen anhaltend geprägt. Frère Rogers einsichtige Bescheidenheit und die Anerkennung der jungen Leute für den Freiraum, den er ihnen eröffnete und den sie gestalteten, bleiben richtungsweisend. Sie haben den derzeitigen Bemühungen, die Kirche voranzubringen, etwas Entscheidendes zu sagen. ♦

¹¹ Vgl. die Aussage einer jungen Spanierin: »Wenn man mich am Ostersonntag 1970 beim Ausgang der Kirche gefragt hätte, was dies alles bedeutet, hätte ich keine Antwort geben können. Ich hatte alles noch nicht verstanden. Ich hatte nur verstanden, dass es eine Antwort war auf etwas, das schon in mir lebendig war, auch wenn ich es nicht auszudrücken vermochte«, ebd., 44.

Towards an Ecumenical Missiology – Witnessing Christ

von Klaus Vellguth

Vom 15. bis 18. Juli 2019 fand im Erbacher Hof in Mainz die Tagung »Towards an Ecumenical Missiology: Witnessing Christ« statt, zu der 35 Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien, Nordamerika, dem Nahen Osten, Ozeanien, Lateinamerika und Europa zusammenkamen und in ihren Vorträgen der Frage nachgingen, welche christologischen Perspektiven einerseits für ihren jeweiligen kontinentalen Kontext und andererseits in ihren jeweiligen Kirchen prägend sind. Einen spezifischen Akzent legten die Referentinnen und Referenten dabei auf die missionswissenschaftlichen Implikationen der verschiedenen kontextuellen Christologien, um diese miteinander ins Gespräch zu bringen. Ziel der Konferenz war es, kontextuelle und konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Missionsverständnis herauszuarbeiten und dabei zu diskutieren, ob primär kontextuelle oder konfessionelle Verortungen epistemologisch prägend und damit zugleich identitätsstiftend für die Missionswissenschaft und Theologie sind.

Kontinentale Perspektiven

Zu Beginn der Konferenz gingen die afrikanischen Theologinnen und Theologen Paul Béré (Abidjan/Cote d'Ivoire), Timothée Bouba Mbima (Yaoundé/Kamerun) und Faith Lungaza (Butare/Ruanda) auf afrikanische christologische Perspektiven ein. Paul Béré stellte christologische Ansätze

wie »Christus der Ur-Ahn«, »Christus der Initiierte«, »Christus der Initiationsmeister«, »Christus der Heiler«, »Christus der ›Chief‹« oder »Christus, der Älteste« ebenso wie die befreiungstheologischen Perspektiven der »Black Theology« vor. Er plädierte dafür, ausgehend vom zentralen Punkt des Kreuzes einen Weg hin zu einem »kainos anthrôpos« bzw. »homo novus« zu bahnen. Timothée Bouba Mbima stellte den gesellschaftlichen Referenzrahmen für eine afrikanische Theologie dar und warb für das diakonische und transformierende missionarische Engagement der Kirchen. Faith Lungaza wiederum setzte sich kritisch mit traditionellen Christusmetaphern auseinander und schlug vor, die Königsmetapher durch das Verständnis Christi als »Servant Leader« zu ersetzen.

Das zweite Panel ging der Frage einer kontextuellen Christologie aus nordamerikanischer Perspektive nach. Stephan Bevans (Chicago/USA) stellte drei zeitgenössische theologische Ansätze vor: Terrence W. Tilley mit seinem Werk *The Disciples' Jesus: Christology as Reconciling Practice*, Elizabeth A. Johnson mit ihrem feministisch-theologisch und ökotheologisch geprägten Ansatz und M. Shawn Copeland mit ihrem Entwurf einer Theologie, die von den Marginalisierten ausgeht. Bevans ergänzte die Ausführungen durch eigene christologische Akzente und stellte heraus, wie die Christologie in die missiologische Reflektion einfließen kann. Jayakiran Sebastian (Philadelphia/USA) beschrieb seine eigene Lebenssituation als Christ mit Migrationshintergrund in den USA und ging der Frage nach, wie Nachfolge und Zeugnis in einer sich verändernden Welt gestaltet werden kann. Petros G. Malakyan (Pittsburgh/USA) stellte seinen Ansatz einer Leadership-Christologie vor und ging auf die theologischen ebenso wie auf die missiologischen Fundamente ein. Auffällig war, dass für das »nordamerikanische Panel« überwiegend Theologen mit Migrationshintergrund eingeladen worden waren, was das Strukturprinzip der Tagung postmodern,

»cross-kulturell«, kontextverbindend und interkulturell modifizierte. Es stellte sich die Frage, ob es angemessener sei, die Kirche in Nordamerika heute von »Native Americans« oder tatsächlich eher von Immigranten (mit Blick auf die katholische Kirche sei hier insbesondere auf die zunehmende Bedeutung der »Hispanics« verwiesen, die das Gesicht der Kirche in den USA immer stärker prägen) repräsentieren zu lassen.

In einer dritten Einheit beleuchteten die Theologen Wilbert van Saane und Martin Accad (beide Beirut/Libanon) die Christologie mit Blick auf den Nahen Osten. Der protestantische Missionswissenschaftler Wilbert van Saane, der seit zehn Jahren an der Haigazian University in Beirut (Libanon) lehrt, stellte die Konzepte einer »Phönizischen Christologie«, einer »Arabischen Christologie« und einer »Palästinensischen Christologie« als kontextuelle christologische Ansätze des Nahen Ostens vor. Hintergrund seiner christologischen Ausführungen ist die Geschichte der Levante, die auf jahrzehntelange gewalttätig ausgetragene religiöse Konflikte zurückblickt und damit einen kontextuellen Hintergrund für christologische Reflexionen darstellt. In seinen Ausführungen zum phönizischen Christus stützte sich van Saane auf Karim El Kuossa und sein Werk *Jesus der Phönizier*. Die Perspektive des »Arabischen Christus« geht u. a. auf die Werke von Kamal S. Salibi und Mouchir Basile Aoun zurück, der in seinem Werk *Le Christ arabe – Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité* herausarbeitet, dass die arabische Kultur nicht zwangsläufig identisch mit einer islamischen Kultur zu denken ist und einen christologischen Ansatz entwickelt, demzufolge Christus zunächst einmal die Liebe Gottes ist und Christen in der Nachfolge zu einer Kenosis in Partnerschaft auch mit Muslimen herausgefordert sind. Inspirierend für Christen ist der Islam, so van Saane, insbesondere mit Blick auf die Fokussierung der Transzendenz Gottes. Die palästinensische Christologie hat sich vor dem Hintergrund der jahrzehnte-

langen israelisch-palästinensischen Auseinandersetzung entwickelt. Mitri Raheb, ein protestantischer Vertreter dieses Ansatzes, entfaltet in seinem Werk *Faith in the Face of Empire* eine Christologie, in deren Zentrum die Solidarität Christi mit den Landbesitzern steht. Raheb weist darauf hin, dass diese Landbesitzer heute eben die Palästinenser sind. Ausgehend von diesen christologischen Konzepten verwies van Saane darauf, dass es die Aufgabe einer ökumenischen Missionswissenschaft sei die christologischen Wurzeln in jeder Kultur herauszuarbeiten. Dabei müssen ökumenische Missionswissenschaftler gerade auch im Nahen Osten ihre Ansätze im engen Austausch mit islamischen Theologen entwickeln – und dabei ihre eigene interreligiöse Sprachfähigkeit ausbilden. Und schließlich, so van Saane, müssen Missionswissenschaftler sich Situationen und Diskursen aussetzen, die mit der Erfahrung verbunden sind, selbst verletzbar zu sein.

Martin Accad, Direktor des *Institute of Middle East Studies am Arab Baptist Theological Seminary in Lebanon*, ging auf den Nahen Osten als einen kulturellen Kontext ein, an dem sich der Islam und das Christentum schon früh berührten. Der baptistische Theologe verwies auf die grundlegenden Ausführungen des Jesuiten Khalil Samir Khalil, der verschiedene historische Phasen herausgearbeitet hat, in denen es zur Entwicklung eines arabischen Christentums sowie zur Entstehung arabischer Christologien kam. Mit Blick auf den seit 14 Jahrhunderten andauernden christlich-islamischen Dialog im Nahen Osten betonte Accad die Herausforderung für eine ökumenische Missionswissenschaft, zunächst einmal die isoliert auf das Christentum bezogenen Ansätze zu überwinden und eine christuszentrierte Missionswissenschaft zu entwickeln, die sensibel in einem islamisch-christlichen Diskurs eingeführt werden kann. Dabei differenzierte er zwischen synkretistischen, existentiellen, kerygmatischen, apologetischen und polemischen Interaktionen und

warb für einen kerygmatischen, prophetischen und suprareligiösen Ansatz sowie für die Etablierung »Multireligiöser Runder Tische«, um religiöse Fragen angemessen in der Gesellschaft zu diskutieren.

Theologinnen und Theologen aus Europa gingen in einem weiteren Panel der Frage nach, welche kontextuellen christologischen Perspektiven richtungweisend für eine ökumenische Missionswissenschaft sein können. Margit Eckholt (Osnabrück/Deutschland) erwähnte zunächst die christologischen Ansätze von Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Lehmann, Peter Hünermann und Johann Baptist Metz und zeigte dann auf, inwiefern zuletzt gerade aus feministisch-theologischer Perspektive die Ansätze von Hildegund Keul und Miriam Leidinger zu einer Theologie der Verletzbarkeit wertvolle Impulse zum Verständnis des kenotischen Inkarnationsmysteriums bieten. Lianne Teuchert (Bochum/Deutschland) stellte aus protestantischer Sicht rückblickend die christologischen Ansätze des 19. und 20. Jahrhunderts vor, die im »Licht der Aufklärung« in eine von Selbstbestimmung und Individualismus geprägte Gesellschaft hinein formuliert worden sind. Teuchert betrachtete diese kritisch aus der Sicht des Poststrukturalismus und stellte ihnen jüngere, von spezifischen hermeneutischen Verständnissen geprägte Ansätze gegenüber: den symbolisch-figurativen Ansatz sowie den von Michael Welker formulierten Ansatz einer multi-kontextuellen und polyphonen Christologie. Johannes Reimer (Ewersbach/Deutschland) weitete die Perspektive, indem er mit dem Ansatz von Ivan S. Prochanov eine osteuropäische evangelikale Perspektive einbrachte. Reimer zeigte auf: Mit der Überwindung einer individualistischen und spirituellen Fixierung sowie einer Zuwendung der Freikirchen zur Gesellschaft und mit der Übernahme eines reformatorischen und renovatorischen Auftrags vor allem in Russland weitete sich das christologische und missiologische Denken.

In einer weiteren Einheit stellten drei Theologinnen und Theologen aus Asien ihre christologischen Konzeptionen vor. Samuel George (Allahabad/Indien) präsentierte zunächst seinen pentekostal geprägten christologischen Ansatz, in dessen Zentrum eine christozentrische Orthodoxie und Orthopraxis sowie ein christozentrischer Orthopathos stehen. Er ging auf die Impulse der Dalit- und Adivasi-Theologie ein und betonte, dass aus pentekostaler Perspektive weniger philosophische Betrachtungen zu Jesus, sondern persönliche Erfahrungen der Gläubigen mit Christus im Zentrum der pentekostalen christologischen Reflexion stehen. Ambroise Mong (Hongkong) hatte für die Tagung einen Vortrag vorbereitet, den er von seiner Schülerin Kung Wai Han vortragen ließ. Mong stellte ausgehend von den Forschungen des indischen Theologen Michael Amaladoss verschiedene asiatische christologische Ansätze vor, bevor er das Verständnis von Jesus als Avatar in den Diskurs einbrachte – wobei er Übereinstimmungen ebenso wie Abgrenzungen zum traditionellen Avatar-Verständnis benannte. Er stellte heraus, dass die Avatar-Metapher dazu beiträgt, die mensch-göttliche Natur Christi zu denken, in der Gott den Menschen als Freund, Bruder und Diener begegnet. Septemmy Lakawa (Jakarta/Indonesien) stellte zunächst einmal klassische asiatische christologische Ansätze vor, bevor sie auf asiatische feministisch-theologische Konzepte einging. Daran anknüpfend stellte sie ihren eigenen Ansatz vor, in dem sie ausgehend vom Kreuz einen theopoetischen christologischen Ansatz skizzierte, der selbst der traumatischen Erfahrung von Gewalt, Krieg und Terror gerecht wird. In einem abschließenden sakralen Tanz zeigte Lakawa eindrucksvoll, dass der theologische Austausch, der sich auf den semantischen Diskurs im Sinn eines westlichen Wissenschaftsverständnisses beschränkt, sich selbst (gerade auch mit Blick auf Verletzungen, Leiderfahrung, Traumata) limitiert, solange er auf wesent-

liche poetische und körperliche Ausdrucksformen verzichtet.

Im letzten kontinentalen Panel stellten Olga Consuelo Vélez Caro (Bogota/Kolumbien) und Ruth Padilla de Borst (Casa Adobe/Costa Rica) lateinamerikanische christologische Perspektiven vor. Aus katholischer Sicht präsentierte Olga Consuelo Vélez Caro den befreiungstheologischen Ansatz eines »Christus als Befreier«, wobei sie diesen lateinamerikanischen Ansatz sowohl in feministisch-theologischer als auch in ökotheologischer Perspektive entfaltete. Mit Blick auf ökotheologische Ansätze bezog sie sich insbesondere auf das Werk von Leonardo Boff, der anknüpfend an Pierre Teilhard de Chardin Christus als das in der Schöpfung grundlegende Prinzip beschrieben hat, das im Inkarnationsereignis in die Geschichte eingebrochen ist und das den Menschen aller Zeiten eine kosmische spirituelle Erfahrung ermöglicht. Vélez Caro betonte, dass gerade das missionarische Wirken der Kirchen und die missionswissenschaftliche Reflexion Christen in den verschiedenen christlichen Familien, Traditionen und Kirchen zusammenführen kann. Ruth Padilla de Borst wies auf die semantische Differenz zwischen den Begriffen Lateinamerika und Abya Yala hin und ergänzte die christologischen Ansätze von unten um die Metapher von »Jesus, dem Arbeiter«. Sie stellte zuletzt präsentierte theologische Ansätze von Samuel Escobar und Jules Martin vor, stellte unterschiedliche Narrative gegeneinander und zeigte auf, dass die »offiziellen Christologien von oben« in Abya Yala nicht mit dem Leben und Zeugnis der Christen korrelieren, sondern Narrative zur Etablierung bzw. Manifestation von Machtstrukturen darstellen.

Christologie stets kontextuell

Im Verlauf der Konferenz kristallisierte sich heraus, dass sich kontextuelle Christologien in den verschiedenen Regionen in unterschiedlicher Weise u. a. den Heraus-

forderungen des interreligiösen Dialogs, den ökologischen Herausforderungen, den ausgrenzenden Nationalismen und Ethnizismen, dem Aufkommen neuer Formen von Spiritualität, dem zunehmenden und mit Verein-samung verbundenen Individualismus, den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, der Situation eines postsozialistischen bzw. post-modernen Atheismus sowie der Erfahrung einer hierarchischen und zentralistischen Kirche stellen müssen. In zahlreichen Präsentationen drückte sich die Wahrnehmung aus, dass eine auf das Kreuz fokussierende Christologie in vielen Kontexten wenig hilfreich erscheint. Obwohl der Begriff der kontextuellen Theologien oft mit Blick auf die Ortskirchen des globalen Südens gedacht wird, hat die Tagung in Mainz gezeigt: Es sind insbesondere die Kirchen und Theologien Europas und Nordamerikas, die einen epistemologischen Nachholbedarf haben. Während die Kirchen des Südens früh erkannt haben, dass die von ihnen formulierten Theologien stets kontextuell geprägt sind, geben sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts zahlreiche Theologinnen und Theologen in Europa und Nordamerika immer noch der Illusion hin, die im eigenen Kontext formulierten Theologien besäßen einen universalen (Wahrheits-)Anspruch. Hier besteht epistemologischer Nachholbedarf, damit künftige Generationen diesen theologischen und kirchlichen Eurozentrismus nicht als einen theologischen Provinzialismus einordnen.

Konvergenzen und Divergenzen in der Missionswissenschaft

Ein weiter Aspekt wurde im Verlauf der Tagung »Towards an Ecumenical Missiology – Witnessing Christ« deutlich – auch wenn dies zunächst nur sehr vorsichtig formuliert werden kann: Es zeigen sich deutliche methodische und modale Differenzen zwischen katholischer und

protestantischer sowie evangelikaler/freikirchlicher/pentekostaler Theologie und Missionswissenschaft. Primär zeigen sich dabei aber vor allem unterschiedliche Stile in den Traditionen der Theologie. Erst sekundär zeigen sich konkrete materiale Differenzen. Zumindest die Konvergenzen und Divergenzen in den Christologien und ihre missionswissenschaftlichen Implikationen verlaufen nicht exakt entlang konfessioneller Grenzen. Kontinentale und kulturelle Zugehörigkeiten scheinen wesentlich stärker identitätsstiftend zu wirken und demzufolge auch die theologischen Perspektiven maßgeblicher zu beeinflussen als die konfessionelle Beheimatung. Eine Beobachterin der Tagung ging so weit, die These aufzustellen, dass das Strukturprinzip einer konfessionell differenzierenden Betrachtung theologischer Ansätze, das die Tagungsreihe »Towards an Ecumenical Missiology« prägt, eine »spezifisch deutsche Perspektive« sei. Diese zunächst noch vorsichtig zu formulierende These müsste aber in weiteren interkontinentalen ökumenischen Fachtagungen mit anderem Fokus (jenseits der Christologie) geprüft werden.

Zum Abschluss der Konferenz wurden Desiderate geäußert. Es sei wichtig, künftig auch die Orthodoxie bei der Konzeption von ökumenischen Fachtagungen zu berücksichtigen. Auch sei es wichtig, zahlreiche Themen zu berücksichtigen, die im Rahmen der christologischen Fachtagung in Mainz nicht berücksichtigt wurden: Digitalisierung und Mission, Mission, Macht und Strukturen, Mission und Missbrauch innerhalb der Kirchen, Mission im Zeitalter der Interkulturalität, Mission und Migration, Mission im Zeitalter der Säkularisierung, Mission und Dialog, Mission und Entwicklung, Cross-Cultural Mission etc.

Umso wichtiger ist, dass es sich bei der zurückliegenden Tagung in Mainz nicht um eine »Eintagsfliege« handelt: Um konfessionelle Grenzen zu überwinden und

einen weltweiten ökumenischen Austausch zu Fragen der Mission zu fördern, hat das Internationale Katholische Missionswerk *missio* gemeinsam mit dem Evangelischen Missionswerk (EMW) die missionswissenschaftliche ökumenische Initiative »Towards an Ecumenical Missiology« ins Leben gerufen. Im Rahmen dieser ökumenischen Initiative organisieren *missio* und das Evangelische Missionswerk (EMW) zusammen mit Kooperationspartnern im Zweijahresrhythmus internationale Fachtagungen, zu denen Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien, Nordamerika, dem Nahen Osten, Ozeanien, Lateinamerika und Europa zusammenkommen. Dadurch soll im globalen Kontext ein ökumenischer Diskurs über Differenzen und Konvergenzen im Missionsverständnis geführt werden. Auf die Bedeutung dieses Ansatzes hatte die protestantische Missionswissenschaftlerin Claudia Jähnel (Bochum) hingewiesen, als sie im Vorfeld der Tagung schrieb: »Die weltweite Ökumene ist ein Lernort, an dem wir neue Perspektiven auf uns selbst, aber auch auf die Welt und unser Miteinander in Vielfalt gewinnen. In Zeiten identitärer Abgrenzungen verstehe ich Mission zunehmend als Bekehrung unseres Blickes auf ›den oder die andere‹. Ökumenische Missiologie ist das Beste aus beidem: Miteinander lernen und an der pluralen und friedlichen Gesellschaft der Zukunft bauen.« Neben dem Internationalen Katholischen Missionswerk *missio* und dem Evangelischen Missionswerk (EMW) als Initiatoren sind die (freikirchlich-baptistische) Theologische Hochschule Elstal sowie die (freikirchlich-evangelikale) Akademie für Weltmission in Korntal an dem ökumenischen Projekt »Towards an Ecumenical Missiology« beteiligt. Die Beiträge der Fachtagungen werden publiziert, so dass eine kontextuell geprägte ökumenisch-missio-logische Buchreihe entsteht. ♦



IN MEMORIAM

P. Andreas Müller OFM

1931-2020

P. Andreas Müller wurde am 25. Mai 1931 in Boll, einem Ortsteil von Sauldorf, unweit von Meßkirch geboren. Wenn er von seiner Heimat sprach, sprach er immer von Meßkirch, dem Geburtsort Martin Heideggers und Bernhard Weltes. In einer Reaktion auf mein Buch Wann, wenn nicht jetzt? (Kevelaer: Neuauflage 2019) schrieb er:

»Du hast mir aus dem Herzen gesprochen. Seit Jahren erlebe ich diese langsame Verdunstung des Glaubens in meiner Heimatgemeinde Meßkirch. Als Zentralgemeinde und 13 Dörfer drum herum, betreut von einem Pfarrer, einem Kooperator aus Indien und dem alten Pfr. Heinrich Heidegger (88 Jahre). Gewöhnlich einmal im Monat gibt es einen Gottesdienst im Dorf. Ich erlebe es, wenn ich daheim bin. Da heißt es einfach: Wir haben heute keine Kirche. Die jungen Leute haben kaum mehr eine Bindung an die Kirche.«

Seiner Heimat blieb er zeit seines Lebens verbunden. 1953 trat er, der die Taufnamen Johannes Wilhelm trug, in die thüringische Franziskanerprovinz ein, wo er den Ordensnamen »Andreas« erhielt. Nach Studien in Sigmaringen und Fulda legte er in Fulda am 21. April 1957 die Feierliche Profess ab; dort wurde er auch am 5. April 1959 zum Priester geweiht. Nach einer kurzen Zeit als Volksmissionar und Wallfahrtseelsorger begann sein eigentliches Lebenswerk als Missionsprokurator zu nächst in Bornhofen, dann in Fulda.

1969 kam es zur Gründung der Missionszentrale der Franziskaner (MZF) in Bonn-Bad Godesberg, in der die verschiedenen missionarischen Aktivitäten der deutschen Franziskanerprovinzen koordiniert wurden. P. Andreas war von 1969 bis 2002 ihr Leiter und hat ihr die bis heute wirksame Gestalt und Ausrichtung gegeben. Es war die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil, in dem die Mission eine neue Bestimmung gefunden hat. So sagt das Missionsdekret *Ad gentes*, die Kirche, also in allen ihren Mitgliedern, sei ihrem Wesen nach missionarisch, das heißt: als Gesandte unterwegs. Es genügt nicht mehr, dass gleichsam stellvertretend Männer und Frauen in die vom Evangelium unberührten Gegenden der Welt ziehen. Evangelisierung ist überall erforderlich, und die fernen Länder müssen mehr und mehr befähigt werden, selbständig als Ortskirchen zu agieren.

Das bedeutete für P. Andreas, dass es in der Missionszentrale nicht nur um die Beschaffung finanzieller Mittel ging, sondern wesentlich auch um theologische und spirituelle Impulse, also die Arbeit an einem grundlegend sich ändernden Grundverständnis von Mission. Dazu diente P. Andreas der von ihm geschaffene, heute in aller Welt verbreitete Grundkurs zum franziskanisch-missionarischen Charisma. Ihn zu verbreiten reiste er praktisch in alle Kontinente.

Er war früh ein Vertreter der aus Lateinamerika kommenden Befreiungstheologie, die er gegen die innerkirchliche Skepsis und Kritik verteidigte.



Hier konnte es nicht ausbleiben, dass er enge Beziehungen zum in Münster beheimateten Internationalen Institut für missionstheologische Forschungen (IIMF) pflegte. In der Zeit, in der ich Vorsitzender des Instituts war, von 1978 bis 1998, waren wir gemeinsam im Vorstand. Dabei verbanden uns vielfältige Aufgaben. Leonardo Boff war häufig in der MZF zu Besuch. Von ihm übernahm ich mehrere Promovenden aus dem Franziskanerorden.

Angesichts des rapiden Niedergangs der Missionswissenschaft an den deutschen Universitäten – von den drei Lehrstühlen wurde München früh aufgegeben, Münster endete mit seiner starken Position bei einer C3-Professur und dem Institut, Würzburg verlor seinen Lehrstuhl – galt unser gemeinsames Bemühen der Gründung eines Stiftungslehrstuhls. Nach eingehenden Prüfungen der Möglichkeiten zeigte sich, dass es bei MISSIO München ähnliche Überlegungen gab. So kam es, dass für eine erste Vorbereitungszeit von 2003-2008 der indische Jesuit Prof. Francis D'Sa SJ gewonnen werden konnte. P. Andreas war zu der Zeit schon nach seiner Verabschiedung von der MZF nach Würzburg übergesiedelt, so dass er P. D'Sa bei seiner Tätigkeit auf vielfältige Weise in Würzburg begleiten konnte. Der Lehrstuhl beschäftigte sich im Sinne der nachkonziliaren Theologie in hohem Maße mit Fragen der Inkulturation, dem Dialog der Religionen, aber auch den Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens. Inzwischen ist in Würzburg bekanntlich ein Stiftungslehrstuhl eingerichtet worden.

P. Andreas Müller lebte in den letzten Jahren zunächst vor allem in Großkrotzenburg. Dort konnte er sein Goldenes Priesterjubiläum feiern. Eine besondere Freude war aber für ihn, dass er im letzten Frühjahr mit anderen Mitgliedern der MZF nach Rom fahren konnte, wo Papst Franziskus sie anlässlich des 50jährigen Bestehens der Missionszentrale in einer Privataudienz empfing. Für P. Andreas fiel das Ereignis zugleich mit dem 60. Jahrestag seiner Priesterweihe zusammen.

Leider ließ die Sehkraft in dieser Zeit sehr stark nach, so dass er Ende Dezember 2019 in das Theresienheim nach Fulda umziehen musste. Zu seinem Tod schreiben seine Mitbrüder:

»Am 3. Februar sah er nun – so glauben wir – wieder neu das göttliche Licht.«

In der Tat hat sich mit P. Andreas Müller ein bedeutender Förderer der Evangelisierung und der missionarischen Theologie verabschiedet, dem wir viel zu verdanken haben. ◆

R.i.P. | *Hans Waldenfels SJ*

IN MEMORIAM

P. Roman Malek SVD

1951-2019*

Am 29. November 2019 starb nach kurzer, schwerer Krankheit unerwartet P. Roman Malek SVD in Górna Grupa, Polen. Roman Malek wurde am 3. Oktober 1951 im kaschubischen Bytów, Polen, geboren. Im Jahr 1969 wurde er Mitglied der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) und 1976 zum Priester geweiht.

Nach seinen Studien der Philosophie und Theologie sowie Religionsethnologie und Religionswissenschaft in Polen kam P. Malek 1976 ins Haus der Steyler Missionare in St. Augustin bei Bonn. Seine künftige Arbeit wurde bestimmt durch die Ausrichtung der Societas Verbi Divini nach China, weshalb P. Malek an der Universität Bonn Sinologie, Japanologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Kirchengeschichte studierte. Neben seinen fast perfekten Deutschkenntnissen lernte P. Malek schnell Englisch, während er von 1978-1980 seine Chinesischkenntnisse an der Fujen-Universität in Taipei vertiefte. Seine Promotion im Fach Sinologie 1984 behandelte das Fasten im Daoismus.¹

¹ Das Chai-chieh lu; Zhai jie lu; Materialien zur Liturgie im Taoismus, Würzburger Sino-Japonica 14, Würzburg 1985.

Seit 1985 war P. Malek Mitherausgeber der wissenschaftlichen Zeitschrift *Monumenta Serica* und damit auch Chefredakteur der dazugehörigen Monographien-Reihe *Monumenta Serica Monograph Series*, zudem unterrichtete er als Lektor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Sankt Augustin. Weitere Aktivitäten waren die Herausgabe des Nachrichtendienstes *China heute* (1984-2003) mit Beiträgen zur aktuellen Situation der katholischen Kirche in China. Von 1988-1998 war P. Malek Direktor des neugegründeten China-Zentrums in Sankt Augustin, das Kontakte mit der katholischen Kirche in China fördert. 1992-1998 war Malek als Nachfolger von P. Heinrich Busch SVD (1937-2007) Direktor des Instituts *Monumenta Serica*. Die Personalunion als Direktor von zwei Instituten zusammen mit zwei ausgezeichneten Teams ermöglichte die effektive Durchführung einer Reihe von gemeinsamen Projekten zum Thema China und Religion / Christentum in China. Im Jahr 2003 habilitierte sich Malek an der Universität Bonn im Fach Sinologie mit der Arbeit *Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus. Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944)* (Studies in Christian Mission 29, Leiden 2004).

Als Direktor des China-Zentrums war Malek auch Mitglied im Ökumenischen China-Arbeitskreises und nahm an den vom China-Zentrum mitorganisierten ökumenischen China-Konferenzen auf europäischer Ebene teil. An verschiedenen Universitäten hatte Roman Malek Gastprofessuren und Gastdozenturen inne, er lehrte in Sankt Augustin und an der Universität Bonn, organisierte Ausstellungen und hielt eine Reihe von Vorträgen. Er betreute viele Lizentiats- und Doktorarbeiten von Chinesen, war ausgezeichnet vernetzt mit anderen europäischen Organisationen in Belgien, Frankreich und Italien ähnlich dem China-Zentrum und kannte wichtige chinesische Persönlichkeiten. In Bezug auf die Kirche in China war er auf Ausgleich bedacht, d.h. er hielt Kontakte zur offiziellen sowie zur Untergrundkirche in China. Zudem war P. Malek sehr engagiert in der Seelsorge.

P. Malek zeichnete verantwortlich für die Veröffentlichungen von je 20 Jahrgängen von *China heute* und von der Zeitschrift *Monumenta Serica*, dazu 75 Bände mit meist sinologischer Ausrichtung in den Buchreihen des Instituts Monumenta Serica sowie viele eigene Publikationen, so dass seine Veröffentlichungsliste fast 1000 Einträge umfasst.

Neben den sinologischen Bänden, die entweder von ihm persönlich oder unter seiner Regie erschienen, gibt es auch eine ganze Reihe von Büchern über die Geschichte des Christentums und der Jesuitenmission in China, wozu auch eigene Konferenzen ausgerichtet wurden.

1992 fand eine Konferenz über den Chinamissionar und Jesuiten Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) statt; die Ergebnisse der Konferenz wurden von Malek ediert als *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J.*, 2 vols. (Monumenta serica monograph series 35, 1+2, Sankt Augustin 1998).

1997 organisierte er eine Konferenz zur Geschichte der Juden in China: *From Kaifeng ... to Shanghai; Jews in China* (Monumenta Serica Monograph Series 46, Nettetal 2000).

Im Jahr 2011 erlitt P. Malek einen schweren Schlaganfall, der seine Aktivitäten sehr einschränkte, worunter er sehr litt. Sein letztes großes Projekt konnte er noch vollenden, eine Anthologie zum Thema *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica Monograph Series 50, 1-4, 2002-2019) mit den Bänden 1, 2, 3a und 3b, 4a+ 4b.

Zu Roman Maleks 65. Geburtstag erschien eine zwei-bändige Festschrift *Rooted in Hope: China – religion – Christianity. Festschrift in honor of Roman Malek S.V.D. on the occasion of his 65th birthday*, ed. by Barbara Hoster /Dirk Kuhlmann /Zbigniew Wesołowski S.V.D. *In der Hoffnung verwurzelt China – Religion – Christentum: Festschrift für Roman Malek S.V.D. zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. Barbara Hoster /Dirk Kuhlmann /Zbigniew Wesołowski S.V.D. (Sankt Augustin, Milton Park 2017).

Das Motto der Festzeremonie zu diesem Anlass am 7. Oktober 2016 war ein Zitat aus dem *Yijing*: »The superior man is active and vigilant all the day ...«,² womit Roman Maleks Leben umrissen werden kann. Ein anderer Leitspruch, womit seine Leidenschaft für die Arbeit mit China ausgedrückt werden kann, war das dem Kirchenvater Augustinus zugeschriebene: »In dir muss brennen, was du in anderen entzünden willst.« Diese Passion hat Roman Malek an Freunde und Mitarbeitende weitergegeben. ◆

* Dieser Nachruf beruht auf Material, das von Katharina Feith, Barbara Hoster und Katharina Wenzel-Teuber zusammengestellt wurde.

² Hexagramm 1, Neun in der 3. Linie.

R.i.P. | Claudia von Collani

Theologische Abschlussarbeiten 2018 | 2019

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Im akademischen Jahr 2018|2019

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.

Freiburg i. Br.

**Theologische Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg**

Kamp, Krystina

Wo heute das Heilige erfahren?

Prof. DDr. M. Enders /

Prof. Dr. S. Wahle

Bachelor / Dezember 2018

Carrera, Luis

Soziale Marktwirtschaft und Soziale

Gerechtigkeit für Lateinamerika:

Für eine menschliche Entwicklung heraus
aus der Arbeit.

Die Soziale Marktwirtschaft als Instrument

der Armutsbekämpfung

aus caritaswissenschaftlicher Sicht.

Prof. Dr. K. Baumann /

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / FS 2019

Egbujor, Maryann Ijeoma

Professionalizing Journalism through

Media Education.

A Challenge for Media Ethics, Nigerian

Values and Christian Social Ethics

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / in Bearbeitung

Fiedler, Jonas

Überraschende Erkenntnis.

Abduktive Entdeckungen als Tradition

in Religion und Demokratie

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / in Bearbeitung

Ramb, Martin W.

Das Religiöse und die Politik.

Die politische Dimension des

Christentums in Europa

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / in Bearbeitung

Sagayaraj, Pancras Antony

A Leap of Faith:

A Comparative Study of Kierkegaard

and Ramanuja

Prof. DDr. M. Enders /

Prof. Dr. K. Ruhstorfer

Promotion / in Bearbeitung

Schmitt, Lukas

Grenzen im Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus.

Eine Analyse migrationsethischer Perspektiven in der globalen Weltgesellschaft bei Michael Walzer, Joseph Carens und Seyla Benhabib

Prof. Dr. E. Schockenhoff/

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / in Bearbeitung

Zeil, Petra

Gemeinsam – sonst ist der Weg zu weit. Die Partnerschaft zwischen der katholischen Kirche in Peru und der Erzdiözese Freiburg.

Prof. Dr. K. Baumann/

Prof. Dr. K.-H. Braun

Promotion / FS 2019

Ziade, Pierre

Interreligiöse und lebensphänomenologische Begründungsformen der Wesenszüge menschlicher Intersubjektivität

Prof. DDr. M. Enders/

Prof. DDr. Th. Böhm/

Prof. Dr. J. Reaidy

Promotion / in Bearbeitung

Freiburg /Schweiz**Theologische Fakultät
der Universität Freiburg/Schweiz****Rabemanantso, Maurice**

Famadihana et résurrection des morts. Etude malgache-biblique du Famadihana en relation avec la foi et l'espérance en la résurrection des morts

Prof. Dr. Ph. Lefebvre

Promotion / Juni 2019

Razafitsimalona, Luc Oliver

La vie pastorale comme lieu de rencontre avec Dieu et de connaissance de Dieu.

Le cas des Bara de Madagascar à la lumière de la Bible, une perspective pastorale dans le diocèse d'Ihosy

Prof. Dr. Ph. Lefebvre

Promotion / Dezember 2018

Visse, Katrin

Gott im Weitergeben.

Ein christlich-muslimisches Gespräch über Tradition basierend auf Positionen von Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl und Seyyed Hossein Nasr

Prof. Dr. H. Schmid/

Prof. Dr. J. Negel

Promotion / April 2019

Rime, Jacques

Le baptême de la montagne.

Etude sur la construction religieuse d'un territoire (Préalpes fribourgeoises, XVIIe-XXe siècles)

Prof. Dr. P. B. Hodel

Habilitation / Februar 2019

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz****Blühwald, Connie**

Ich sag's ja. Es ist immer gut, ein paar Elefanten im Haus zu haben. Eine empirische Analyse in der Sekundarstufe II zu sechs ausgewählten Bilderbüchern zum Thema Migration

Mag. Dr. M. Pretenthaler

Master / Juni 2019

Greifeneder, Lisa

Zwischen Unterwerfung und Versöhnung. Darstellung des Islams und der historischen Person Saladin in Kreuzzugsverfilmungen

ao. Prof. DDr. Th. Heimerl

Master / Juni 2019

Gutschi, Gloria

Religion und Medizin.

Spiritualität und Religion in der Medizin und in der Gesundheitsprävention –

Wellness-Religion

Prof. Dr. L. Neuhold

Master / September 2019

Hammer, Dr. Astrid

Die Repräsentation von Religion im Computerspiel Morrowind

ao. Prof. DDr. Th. Heimerl

Master / Juli 2019

Hermet, Raphaela

»Wer jagt so spät durch Nacht und Wind?«

Eine Untersuchung der vorchristlichen Ursprünge der Wilden Jagd am Beispiel der kärntnerischen Sagen

ao. Prof. DDr. Th. Heimerl

Master / September 2019

Krenn, Ricarda Margareta

I Wanted the Family, I Didn't Just Want the Man.

The Bounded Reality of a Reality TV Polygamist Wife

ao. Prof. Dr. K. Remele

Master / August 2019

Kumptisch, Ottilie Edith

Religion ohne Praxis?
Einblick in den sozioreligiösen Wandel
von Religion bei Jugendlichen.
Eine religionssoziologische Studie
Prof. Dr. L. Neuhold
Master/September 2019

Pack, Irene

Religion bzw. Religiosität –
ein Tabu unserer Zeit? Eine religions-
wissenschaftliche Untersuchung
ao. Prof. Dr. K. Remele
Master/Januar 2019

Peyker, Dr. Katrin

Eine westliche Sicht auf das Brutto-
nationalglück in Bhutan und seine Pionierrolle
für eine universelle Verantwortung
ao. Prof. Dr. K. Remele
Master/Oktober 2018

Rieser, Dr. Eleonora

Islamische Kunst und ihr Einfluss auf den Westen
ao. Prof. em. Dr. K. Prenner
Master/Mai 2019

Stadleriene, Andra

Die schwierige Suche nach der eigenen
Geschichte: Identitätsdiskurse bei den
Karäern in Osteuropa
PD Mag. DDr. F. Winter
Master/ August 2019

Dakhili, Daniel

Taxi Teheran.
Die Diskrepanz von öffentlicher und privater
Religion im Iran im Film von Jafar Panahi
Prof. Dr. U. Bechmann
Mag. theol./Mai 2019

Hatzenbichler, Christian

J. R. R. Tolkien und sein Christentum.
Eine religionswissenschaftliche Auseinander-
setzung mit Tolkiens Werk und seiner
Rezeptionsgeschichte
ao. Prof. DDr. Th. Heimerl
Promotion/Dezember 2018

Luzern**Theologische Fakultät
der Universität Luzern****Arnold, Gertrud**

Martin Buber – Leben und Werk im
Zeichen des Dialogischen
Prof. Dr. V. Lenzen
Master/FS 2019

Schneitter Ashton, Oliver

Der Ölbaum, die Zweige und ihr Land.
Die Herausforderung von »Nostra Aetate«
für die katholische Kirche im Heiligen Land
Prof. Dr. V. Lenzen
Master/FS 2019

Ahrens, Jörg

Vor und nach der Konferenz von Seelisberg
(1947): Die Entstehung des institutionellen
jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz
und in Kontinentaleuropa
Prof. Dr. V. Lenzen
Promotion/FS 2019

Gässlein, Ann-Katrin

»Gemeinsam vor dem Göttlichen«.
Religionssoziologische Befunde und liturgie-
wissenschaftliche Bewertung von religions-
verbindenden Feiern.
Prof. Dr. B. Jeggler-Merz
Promotion/in Bearbeitung

Wunderli, Christine June

»Sighet, Sighet, Where Art Thou?«
Elie Wiesel, the Shtetl and Post-Auschwitz
Memory
Prof. Dr. V. Lenzen
Promotion/FS 2019

Mainz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Mainz****Braun, Theresa-Maria**

Islamischer Religionsunterricht im
Europäischen Recht
Prof. Dr. M. Pulte
Master of Education/Dezember 2018

Jäger, Tanja

Plurale Identitäten
Prof. Dr. A. Loichinger
Master of Education/Oktober 2018

Zahler, Verena

Autonome Waffensysteme.
Eine friedensethische Analyse unter
Berücksichtigung römisch-katholischer
Sozialverkündigung und völkerrecht-
licher Normen
Prof. Dr. G. Kruip
Diplom / Februar 2019

Zikesch, Raphael

Nachhaltigkeit und Entwicklung.
Eine sozioethische Analyse der Wirtschafts-
politik Boliviens zwischen 2006 und 2016
Prof. Dr. G. Kruip
Diplom / Januar 2019

Paderborn**Theologische Fakultät
Paderborn****Fischer, Rolf Marcel**

Der Versuch einer theologischen Reflexion
des Integrationsbegriffes auf Basis
befreiungstheologischer Grundgedanken
Prof. Dr. G. Wilhelms
Mag. theol. / Juli 2019

Heupts, Cordula

Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes.
Theologische Ästhetik im christlich-
islamischen Gespräch
Prof. Dr. K. von Stosch /
Prof. Dr. J. Meyer zu Schlochtern
Promotion / FS 2019

Passau**Departement für Katholische Theologie
der Universität Passau****Scheifel, Martha**

Die Verantwortung der Textilbranche für
das Menschenrecht auf Zugang zu sauberem
Wasser am Beispiel des Citarum Flusses in
Indonesien
Dr. A. Meißner
Bachelor / August 2019

Anguyo, Kizito

Integration von Migranten in Deutschland:
eine Untersuchung der Rolle der katholischen
Kirche
Prof. DDr. P. Fonk
Master / Juni 2019

Blößl, Christina

Wegbegleiter Werte?
Ein interkultureller Vergleich unterschiedlicher
Wertesysteme am Beispiel der Flüchtlings-
bewegung
Prof. DDr. P. Fonk
Master / Juli 2019

Chylarecki, Justyna

»Blut an unseren Händen?«
Das Konzept der Responsibility to protect
als ethische und christliche Handlungsoption
im Falle des Syrienkonfliktes
Prof. DDr. P. Fonk
Master / Mai 2019

Gagak, Benediktus

Zur Lebenssituation der Landbevölkerung
im Bistum Ruteng-Indonesien.
Problemanalyse und Lösungsansätze unter
Berücksichtigung des örtlichen Caritasverbandes
Prof. DDr. P. Fonk
Master / August 2019

Kreile, Antonia

»Wir schaffen das!« – Aber wie?
Resilienz syrischer Geflüchteter in Deutschland
Dr. Z. Schnellbach
Master / Mai 2019

Meinelt, Anne Kathrin

Vergleich der Corporate Social Responsibility
im Nonprofit- und Forprofit-Sektor
Dr. A. Meißner
Master / März 2019

Suttner, Barbara

Metropolisierung und sozialräumliche
Segregation im Hinblick auf die Mobilitäts-
und Migrationsprozesse
Prof. DDr. P. Fonk
Master / Juli 2019

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Salzburg****Beyer, Tilmann**

Das Lächeln der Narren.
Spiritueller Humor und seine Bedeutung
für den interreligiösen Dialog
Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl
Master/FS 2019

Mitsch, Heinz

Spannungsfeld Kirchen und Religions-
gesellschaften im säkularen Österreich
Prof. Dr. A. Koch
Master/Oktober 2018

Mitterlechner, Oliver

Vergessene jüdische Gemeinschaften.
Regionale Erscheinungsformen von
Antisemitismus unter EinwohnerInnen des
Bezirktes Hallein im historischen Kontext
des 20. und 21. Jahrhunderts
Dr. R. Cerny-Werner
Master/November 2018

Ostertag, Christiane

Alice Boner – Vom Kunstwerk zum Kultbild.
Eine religionswissenschaftliche Unter-
suchung zu Autorschaft und Sadhana
Dr. Ch. D. Hackbarth-Johnson
Master/November 2018

Chardey, Komi

Le phénomène migratoire des fidèles
catholiques vers les mouvements religieux
actuels et les autres religions au Togo:
Cas de la ville de Lomé
Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl
Mag.theol./Juli 2019

Okoro, Emmanuel

Christian religious experience in 21st
century Igboland:
Rethinking missiological models
through contextual theology
Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl
Mag.theol./Januar 2019

Rezk, Julia

Segen und Fluch – Fruchtbarkeit
und Unfruchtbarkeit:
Frauen im Alten Testament
Prof. Dr. K. De Troyer
Mag.theol./September 2019

Jakob, Joachim Franz-Josef

Syrisches Christentum und früher Islam.
Theologische Reaktionen in syrisch-
sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert
Prof. Dr. D. W. Winkler/
Prof. Dr. H. Teule
Promotion/Dezember 2018

Kunnappallil, Babu Sebastian

Towards an Intercultural Theology:
Interculturality as a Paradigm for Theolo-
gizing in Northeast India
Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl/
Prof. Dr. N. Hintersteiner
Promotion/Oktober 2018

Rohrmoser, Gernot

Von der Wertsetzung zur Wertschätzung –
Bimrao Ambedkars Kritik am indischen
Kastenwesen und der Entwurf einer normativen
Gesellschaftsordnung auf dem Hintergrund
der Kritischen Theorie
Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl/
Ao. Prof. em. Dr. F. M. Wimmer
Promotion/Oktober 2018

Fornet-Ponse, DDr. Thomas

Christologie als Konfliktgeschichte
Prof. Dr. M. Kutzer/
Prof. DDr. K. Appel/
Prof. Dr. G. M. Hoff
Habilitation/Januar 2019

St. Augustin**Theologische Fakultät
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule SVD****Kraemer, Hannah**

Menschenwürde und die »Flüchtlingskrise«
in Deutschland.
Warum wir keine Angst haben müssen
Dr. H. Sturm
Diplom/Mai 2019

Mputu Ngimbi, Simon

Das Streben nach dem Guten als Grundlage
für das ethische Handeln.
Eine kritische Reflexion der »Hexenkinder«
in der Demokratischen Republik Kongo
Dr. H. Sturm
Diplom/Mai 2019

Ngeyitala, Pierre-Willy

Die Kirche als Familie Gottes.
Die Aufnahme der »Communio-Ekklesiologie«
in Afrika unter besonderer Berücksichtigung
der Laiendienstämtler und der Basisgemeinden
im Kongo

Prof. Dr. J. Füllenbach
Diplom / Mai 2019

Vu, Quoc Huy

Die Bedeutung des Individuums in der
Schamkultur Vietnams aus christlicher Sicht

Prof. Dr. M. Üffing
Diplom / Mai 2019

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 as important
Means of Fostering integral Pastoral work in
the Parishes today

Prof. Dr. B. Lutz
Lizentiat / Dezember 2018

Ugorji, Udochukwu Jude

The Fruitfulness of Love in Amoris Laetitia:
Challenges for Material Spirituality in Africa

Prof. Dr. B. Werle
Lizentiat / in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus
Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem
Judentum

Prof. Dr. P. Ramers
Promotion / in Bearbeitung

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missions-
theologe (1895-1976)

Prof. Dr. J. Piepke
Promotion / in Bearbeitung

Kongbo-Gbassinga, Cédric

Compassion und Barmherzigkeit als
Ausdrucksformen der Anerkennung der Anderen
und als Fundament von Versöhnung und
Frieden verdeutlicht am Beispielt der aktuellen
Konflikte in der Zentralafrikanischen Republik

Dr. C. Hoffmann
Promotion / in Bearbeitung

Vallendar**Philosophisch-Theologische Hochschule
Vallendar****Grevelding, Hans-Gerd**

Die Missionsgeschichte des deutschen
Schutzgebietes Deutsch-Ostafrika

Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Magister / HS 2018

Wolff, Tobias

Kirche als missionarische Gemeinschaft in
einer pluralen Gesellschaft.
Eine Untersuchung der ekklesialen Grund-
haltungen der Fresh Expressions of Church

Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Magister / FS 2019

Shanika, Théodore Mulangaliro

Congo-Kinshasa, un Etat défaillant?
Essai d'analyse des enjeux économico-
sociopolitiques et de la réponse de
l'Eglise catholique (1870-2018).

Pour l'instauration de l'ordre social nouveau
Prof. Dr. J. Schmiedl Isch
Lizentiat / HS 2018

Asomugha, Donatus

The Ecclesiological Insight into the
Implication of the Church as Mother in
the Nigerian Situation

Prof. Dr. E. Fröhling SAC
Promotion / HS 2018

Butele, Robert

The Legacy of Violence in Uganda and
the Role of the Church towards Peace

Prof. Dr. J. Schmiedl Isch
Promotion / FS 2019

Padamadan, Lawrence

Christian Concept of Person and Human
Dignity in the Indian Cultural Context

Prof. Dr. G. Augustin SAC
Promotion / FS 2019

Polishetti, Jojappa

The Psycho-Spiritual Approach
to Youth Counselling in India and
its Missiological Implications According
to Carl R. Rogers

Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / FS 2019

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Wien****Dungl, Franz**

Islam und Gesetz.

Zur Berichterstattung über die Schließung von Moscheen und die Ausweisung von Imamen nach dem Islamgesetz 2015 in ausgewählten österreichischen Printmedien

*Prof. Dr. W. Reiss**Master/Mai 2019***Edinger, Nikolaus**

Sathya Sai Bewegung in Wien und Österreich

*Prof. Dr. L. Pokorny**Master/März 2019***Holzweber, Brigitte**

Die okkulten Wege der Wiener Moderne.

Eine religionswissenschaftliche Analyse der »Wiener Rundschau«

*ao. Prof. Dr. K. Baier**Master/März 2019***Kannambilly, Salvin**

Kenosis and Theology of Religious Pluralism:

Relevance of Kenotic Christology in the Background of Conflict between

Inclusivist Pluralism of Jaques Dupuis and Magisterium of the Church

*Prof. Dr. J.-H. Tück**Master/November 2018***Marandy, Bishwnath Faustino**

The Church as the People of God according to Lumen gentium in the

context of Bangladesh

*Prof. Dr. J.-H. Tück**Master/April 2019***Samek-Krenkel, Sara**

Resilienz und Religion –

Die Bewältigung von Krisensituationen im religionspsychologischen Vergleich

*ao. Prof. Dr. H. G. Hödl**Master/Juli 2019***Schromm-Sukop, Gundel**

Om statt Amen –

Die Ansichten von AnhängerInnen indischer neuer religiöser Bewegungen über die römisch-katholische Kirche

*Prof. Dr. L. Pokorny**Master/Dezember 2018***Thaler, Marleen**

John Michell's Sacred Place Theory. Alternative Religion, Traditionalismus, and the notion of Glastonbury as New Jerusalem

*ao. Prof. Dr. K. Baier**Master/Dezember 2018***Puschautz, Eva**

Prophetinnen im Neuen Testament – Prophetie als Form der Mitwirkung von Frauen in urchristlichen Gemeinden

*ao. Prof. Dr. M. Stowasser**Diplom/Juni 2019***Szivac, Gabrijela**

Gemeinsame christlich-muslimische

Feiern in der Schule

*Prof. Dr. A. Lehner-Hartmann**Diplom/Juli 2019***Würzburg****Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Etonu, Salomon**

Between Growth and Authentic Witnessing:

A Case Study of Catholic Church and the

Challenges of Religious Violence in Nigeria

*Prof. Dr. Ch. Udeani/**Prof. Dr. St. Ernst**Promotion/Juni 2019***Ruth Hümmer-Hutzel**

Tendenzen individueller und kollektiver

Emanzipierung für die guatemaltekeische

Bevölkerung unter religionssoziologischen

Gesichtspunkten.

Religion und Identität im Staat Guatemala

*Prof. em. DDr. G. Droesser/**Prof. Dr. M. Becka**Promotion/Juli 2019***Odah, Mark**

Juridical Perspectives on Marriage in

the Catholic Church and in Islam vis-à-vis

Catholic-Muslim Marriages in Nigeria

*Prof. em. Dr. H. Hallermann/**Prof. Dr. Ch. Udeani**Promotion/Dezember 2018*

Bücher

Der Koran

In der Übersetzung von Friedrich Rückert
Hg. von Hartmut Bobzin | Wolfdietrich Fischer
Ergon/Würzburg 2018, 597 S.

Wer weiß, wann es wieder einen Poeten geben wird, der zugleich arabischer Orientalist ist?« (BOBZIN, Einleitung, S. XI1) – Mit diesen Worten an einen befreundeten Kirchenhistoriker beschreibt der gleichzeitig auch mit Friedrich Rückert bekannte Dichter August Graf von Platen die einzigartigen Qualitäten des Coburger Sprachgelehrten. Weitestgehend als Autodidakt eröffnet sich Rückert den Zugang zu einer Reihe unterschiedlicher Sprachen und Sprachfamilien, mit über 40 Idiomen soll das Sprachgenie sich beschäftigt haben. Durch seine Berufung 1826 als Professor der orientalischen Sprachen und Literaturen an die Universität Erlangen gewinnt Rückert in der Folge besonders für die Entstehung der deutschen Arabistik und Orientalistik eine außerordentliche Bedeutung. Zu seiner Befassung mit dem Koran gelangt Rückert gleichsam erst indirekt durch die Beschäftigung mit arabischer und persischer Literatur. Das *Iskandarnama* des persischen Dichters Nizāmī und die *Maqāmen* des Ḥarīrī gehören daher genauso zu den wichtigsten Übersetzungsleistungen Rückerts wie der Koran. Rückert selbst gelang es jedoch nicht, noch zu Lebzeiten seine Übersetzungsauszüge (Rückert hatte nie im Sinn gehabt, eine vollständige Übersetzung zu verfassen) des Korans zu publizieren. Die erstmalige Herausgabe der Übersetzungen Rückerts erfolgte zum Anlass seines 100. Geburtstags und unter der Supervision des Königsberger Orientalisten August Müller (1848-1892). Mit der vorliegenden, derweil in fünfter Auflage erscheinenden Herausgabe der

Koranübersetzungen Rückerts durch Hartmut BOBZIN und Wolfdietrich FISCHER bleibt das Werk Rückerts als einer der nach wie vor wenigen Versuche einer poetisch-ästhetischen Übertragung des Korans der Gegenwart weiterhin zugänglich.

Der Herausgabe der Übersetzung durch Hartmut BOBZIN und Wolfdietrich FISCHER ist eine wertvolle, von BOBZIN selbst verfasste, werkgeschichtliche Einführung vorgeschaltet. Die Einleitung erlaubt interessierten Leserinnen und Lesern einen Einblick in die europäische Übersetzungsgeschichte des Korans und vermittelt gleichzeitig grundlegende praktische wie auch übersetzungstheoretische Herausforderungen eines solchen Vorhabens. BOBZIN legt damit sein Handwerksverständnis offen und grenzt seine Herausgabe in nachvollziehbarer Weise von anderen Herausgaben ab (bspw. August Müller). Ohne die Lektüre der Einleitung ist ein verwendungsgerechtes Lesen der Übersetzung Rückerts andererseits nicht zu vollziehen, weshalb ein aufmerksames Begutachten der Einleitung unbedingt zu empfehlen ist. Erst dann wird beispielweise deutlich, dass es sich bei den Fußnoten unterhalb des Übersetzungstextes um vollständig wiedergegebene Originalanmerkungen Friedrich Rückerts handelt. Den Lesern wird damit der Einblick in eine parallele Gedankenwelt Rückerts gestattet, insofern es möglich wird, Übersetzungserzeugnis und Überlegungen Rückerts auf dem Weg dorthin miteinander zu vergleichen und weitere Rückschlüsse hinsichtlich des Übersetzungsprozesses zu gewinnen. Ganz grundsätzlich scheint das große Verdienst der Herausgabe durch BOBZIN und FISCHER zu sein, dass sie ein sehr dicht am ursprünglichen künstlerischen Erleben und Erzeugen bei Friedrich Rückert selbst orientiertes Lesen möglich machen. Gleichzeitig bleibt die Übersetzung Rückerts in ihrer Reinform als poetisch-ästhetische Übertragung des Korans zugänglich. Leserinnen und Lesern, die sich ausschließlich auf diesen Aspekt der Lektüre konzentrieren möchten, bleibt dieser Zugang gewahrt, da alle supplementären Erklärungen in getrennten Formaten als Einleitung, Fußnotenapparat oder anschließender Kommentar aufgeführt sind. Die Herausgabe vereint schließlich wertvolle Kenntnisse der Rückert-Forschung, insofern die Herausgeber eine langjährige Beschäftigung mit dem Nachlass Rückerts vorweisen können, mit tiefgreifenden Kenntnissen der Koranforschung und -übersetzung. Inwiefern dem Sprachgenie Friedrich Rückert eine poetisch-ästhetische Übertragung des Korans gelungen ist oder nicht, bleibt der Natur der Sache nach subjektiver Eindruck; die vorliegende Herausgabe ermöglicht zweierlei: eine auf ästhetische Wirksamkeit konzentrierte Lektüre wie auch eine wissenschaftliche Aufarbeitung von Entstehung und Inhalt des Werkes. ♦

Amir Dziri/Fribourg

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. DDr. Mariano Delgado
Universität Freiburg/Schweiz
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Regens Dr. Tonke Dennebaum
Bischöfliches Priesterseminar
St. Bonifatius
Augustinerstraße 34
D-55116 Mainz

Prof. Dr. Margit Eckholt
Universität Osnabrück
Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Schlossstrasse 4
D-49074 Osnabrück

Klaus Hamburger
Klenzestrasse 23
D-93051 Regensburg

Prof. Dr. Gerhard Kruijff
Johannes Gutenberg-Universität
Mainz
Christliche Anthropologie
und Sozialethik
Saarstraße 21
D-55099 Mainz

**Prof. DDr.
Michael Plattig O.Carm.**
Franziskusweg 2
D-48145 Münster

Prof. Dr. Marie-Hélène Robert
Université Catholique de Lyon
Faculté de Théologie
23, Place Carnot
F-69286 Lyon cedex 02

**Prof. em. Dr.
Michael Sievernich SJ**
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

**Prof. em. Dr.
Christoph Theobald SJ**
42, rue de Grenelle
F-75007 Paris

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth
Münsterstraße 319
D-52076 Aachen

Sr. Dr. Birgit Weiler MMS
Missionsärztliche Schwestern
Hammarskjöldring 127
D-60439 Frankfurt

Vorschau

auf das nächste Heft
104. Jahrgang 2020
Heft 3-4

Hans Maier
Die katholische Kirche
und die Religionsfreiheit

Katja Nikles
Engagement für Religionsfreiheit

Wolfgang Häde
»Der Glaube der anderen in den
Freitagspredigten in der Türkei« –
Eine Untersuchung
der *hutbeler* eines Jahres

Bischof Albert Rouet
Pour une mission de confiance

Ursula Nothelle-Wildfeuer
Für ein diakonisches und
prophetisches Christentum
Oder: Wie kann Kirche
missionarisch sein?

Gregor Maria Hoff
Die Mission der Kirche angesichts
der religionssoziologischen
Transformationen der westlichen
Kultur

Bernhard Lang
Der allegorische Imperativ.
Vier Methoden zum Umgang
mit Gewalttexten des Alten
Testaments

Klaus von Stosch
Der Koran als Reaktion auf fragile
Ordnungsstrukturen

Wolfgang Thönissen
Diversität und Einheit im
ökumenischen Dialog

**Forum
Missionarische
Spiritualität**

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
104. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2020 **Religionswissenschaft**

- Editorial** 163 **Klaus Vellguth**
Religionsfreiheit – gefährdetes Menschenrecht?
- Abhandlungen** 166 **Hans Maier**
Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit
- 178 **Mgr Albert Rouet**
Pour une mission de confiance
- 188 **Gregor Maria Hoff**
Die Mission der Kirche angesichts der
religionssoziologischen Transformationen
der westlichen Kultur
- 197 **Ursula Nothelle-Wildfeuer**
Für ein diakonisches und prophetisches Christentum.
Oder: Wie kann Kirche missionarisch sein?
- 210 **Franz Weber MCCJ**
»Mission im Hören auf die Weisheit der Armen«.
Grunderfahrungen einer hörenden und lernenden Kirche
- 220 **Stefan Silber**
Dialog, Synodalität und Macht.
Postkoloniale Beiträge zu einer Umkehr der
Missionswissenschaft
- 227 **Klaus von Stosch**
Der Koran als Reaktion auf fragile Ordnungsstrukturen
- 238 **Wolfgang Häde**
Der Glaube der anderen in den Freitagspredigten
in der Türkei.
Eine Untersuchung der *hutbeler* eines Jahres
-

Kleine Beiträge	252	Katja Voges Engagement für Religionsfreiheit
	258	Daniel Bogner Kirchliche Glaubwürdigkeitskrise als Evangelisationsproblem. Oder: Legitimations- und Normenkonflikte in der katholischen Kirche
	263	Henri-Jérôme Gagey De la lettre des évêques de France (1996) à aujourd'hui: L'avenir missionnaire de l'Église
FORUM	270	Missionarische Spiritualität
	270	Klaus Vellguth Dimensionen einer weltkirchlich-missionarischen Spiritualität. Zur Spiritualität des Internationalen Katholischen Missionswerks missio
	281	Martina Fornet Ponse Dein Reich komme. Missionarische Spiritualität bei Adveniat
	287	Claudia Kolletzki Es braucht Liebe. Die integrale Spiritualität von Misereor
Berichte	293	Marita Wagner Die Zukunft des Christentums wird charismatisch sein!? Konferenz des <i>Netzwerk Pastoral Afrika</i> in Sambia
In Memoriam	299	Dom Pedro María Casaldáliga 16.2.1928 - 8.8.2020 Bischof, Mystiker und Prophet
Bücher	303	Buchbesprechungen
Preis 2021	313	Preis Bartolomé de Las Casas 2021
Call for Papers	314	Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt
	316	Anschriften Vorschau
	317	Jahresinhaltsverzeichnis

Religionsfreiheit – gefährdetes Menschenrecht?

von Klaus Vellguth

Die weltweite Corona-Krise hat deutlich gemacht, wie schwierig es ist, das Menschenrecht auf eine freie Religionsausübung absolut zu setzen. Es war für alle Menschen, die sich differenziert mit der Frage der Religionsfreiheit auseinandersetzen (und diese normalerweise als ein Menschenrecht verteidigen) plausibel, als die Kultfreiheit angesichts der rasant ansteigenden Zahlen der Covid-19-Infektionen weltweit eingeschränkt wurde. Auch in Deutschland, Österreich, der Schweiz sowie anderen europäischen Ländern, die sich normalerweise als Anwälte der Religionsfreiheit verstehen, wurde die gemeinschaftliche Feier von Gottesdiensten von einem Tag auf den anderen untersagt, Pilgerreisen wurden verboten.

Es ist aber nicht nur die Corona-Krise, die eine gesellschaftliche Diskussion über den Schutz der Religionsfreiheit erforderlich macht. Erst wenige Wochen zuvor, im Februar diesen Jahres veröffentlichte der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts seinen Beschluss, dass die Verfassungsbeschwerde einer hessischen Rechtsreferendarin gegen das Verbot, bei bestimmten dienstlichen Tätigkeiten ein Kopftuch zu tragen, zurückgewiesen wird. Die Karlsruher Verfassungsrichter verwiesen in ihrer Begründung darauf, dass Personen sich im Rechtsreferendariat in weltanschaulich-religiöser Hinsicht neutral zu verhalten haben. Sie räumten zwar ein, dass diese Pflicht zur Neutralität einen Eingriff in die Glaubensfreiheit und weitere Grundrechte der Beschwerdeführerin darstellt, doch betrachteten sie diesen Eingriff in ihrer Urteilsbegründung für angemessen und gerechtfertigt.

Das Karlsruher Urteil reihte sich an eine Vielzahl von Urteilen, in denen Richter in Deutschland zu entscheiden hatten, wie weitgehend das Recht auf Religionsfreiheit im Einzelfall tatsächlich geht und in welchen Fällen dieses Recht beschränkt werden darf. Unvergessen ist der Streit um das Kruzifix in Klassenräumen. Am 10. August 1995 veröffentlichte das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe sein Urteil, dass die Vorschrift der Bayerischen Volksschulordnung verfassungswidrig sei, der zufolge in jedem Klassenraum ein Kruzifix anzubringen sei. Diese Bestimmung sei unvereinbar mit Artikel 4, Absatz 1 des Grundgesetzes. Damit gaben die Richter der Verfassungsklage eines Elternpaares aus der Oberpfalz statt, das sein Recht auf Religionsfreiheit durch das Kruzifix im Klassenraum beeinträchtigt sah. So schrieben die Richter seinerzeit in ihrer Urteilsbegründung: »Das Kreuz ist Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung und nicht etwa nur Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur [...]. Ein staatliches Bekenntnis zu diesen Glaubensinhalten, dem auch Dritte bei Kontakten mit dem Staat ausgesetzt werden, berührt die Religionsfreiheit [...]. Für den Nichtchristen oder den Atheisten wird das Kreuz gerade wegen der Bedeutung, die ihm das Christentum beigemessen und die es in der Geschichte gehabt hat, zum sinnbildlichen Ausdruck bestimmter Glaubensüberzeugungen und zum Symbol ihrer missionarischen Ausbreitung.«

Vier Jahre nach dem »Kruzifix-Urteil« erregte in Deutschland der Fall der muslimischen Lehrerin Fereshta Ludin im Jahr 1999 das öffentliche Gemüt. Der Muslima Ludin wurde in

Baden-Württemberg die Einstellung als Beamtin auf Probe in den Schuldienst verweigert, da sie darauf bestand, auch während des Unterrichts ein Kopftuch zu tragen. Während Ludin mit Verweis auf das garantierte Recht auf Religionsfreiheit darauf verwies, dass das Tragen eines Kopftuchs ihr nicht verboten werden dürfe, argumentierte die zuständige Stuttgarter Schulbehörde, das Kopftuch sei das Symbol einer kulturellen Abgrenzung und damit nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Symbol. Auch dieser Fall musste schließlich vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt werden. Dieses entschied im sogenannten »Kopftuchurteil« vom 24. September 2003, dass Fereshta Ludin tatsächlich in ihren Grundrechten beeinträchtigt würde, wenn ihr das Tragen eines Kopftuchs untersagt wird: »Das Tragen eines Kopftuchs macht im hier zu beurteilenden Zusammenhang die Zugehörigkeit der Beschwerdeführerin zur islamischen Religionsgemeinschaft und ihre persönliche Identifikation als Muslima deutlich. Die Qualifizierung eines solchen Verhaltens als Eignungsmangel für das Amt einer Lehrerin an Grund- und Hauptschulen greift in das Recht der Beschwerdeführerin auf gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amt [...] ein, ohne dass dafür gegenwärtig die erforderliche, hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage besteht.«

Ein dritter Konflikt bewegte im Jahr 2012 die deutsche Bevölkerung, bei der es um die Toleranz bzw. Akzeptanz religiöser Traditionen ging. Tatsächlich lassen heute die meisten der in Deutschland lebenden jüdischen Eltern ihre Söhne kurz nach der Geburt (unter Verweis auf Gen 17,10-14) von einem Mohalim (jüdischen Beschneider) beschneiden. Zu einer breiten öffentlichen Debatte über die Legitimität (und Legalität) der Beschneidung Minderjähriger in Deutschland führte das Urteil des Landgerichts Köln, das am 7. Mai 2012 die Beschneidung (Zirkumzision) minderjähriger Jungen als Körperverletzung einstufte, die nicht durch den Verweis auf die religiöse Motivation der Eltern und das Recht auf Religionsfreiheit gedeckt sei, da das Grundrecht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit schwerer wiege als das mit dem Erziehungsrecht der Eltern verbundene Recht auf Religionsfreiheit. Das Urteil löste bundesweit Proteste der jüdischen Gemeinden aus, die sich in der Ausübung der Religionsfreiheit massiv eingeschränkt sahen.

Vier Urteile, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven Fragen der Religionsfreiheit nähern. Und meist bleibt bei all den Urteilen – unabhängig von der finalen Entscheidung – ein Nachgeschmack der Unzulänglichkeit. Vielleicht hätte das in diesem Februar 2020 verkündete Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Verbot, als Rechtsreferendarin bei bestimmten dienstlichen Tätigkeiten ein Kopftuch zu tragen, einen historisch noch sensibleren Nerv der deutschen Gesellschaft getroffen, wenn nicht über das Tragen eines Kopftuchs durch eine muslimische Rechtsreferendarin, sondern über das Tragen einer Kippa durch einen jüdischen Rechtsreferendar bei bestimmten dienstlichen Tätigkeiten geurteilt worden wäre. Aber wie dem auch sei: Die verschiedenen Urteile zeigen, dass auch in Deutschland immer wieder um das Recht auf Religionsfreiheit gerungen wird. Das liegt im Charakter des Rechts auf die Religionsfreiheit begründet. Wesentlich für das Verständnis des Rechtes auf Religionsfreiheit ist einerseits, dass es zu den Menschenrechten zählt, die unteilbar sind. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist dabei als ein Rechtsanspruch gegenüber dem Staat formuliert worden und begrenzt damit zunächst staatliche Gewalt, indem es ungerechtfertigte staatliche Eingriffe ablehnt und dem Staat die Pflicht auferlegt, Maßnahmen zum Schutz einer möglichen Beeinträchtigung der Religionsfreiheit durch Dritte zu ergreifen. Verankert ist das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur in der im Jahr 1948 verabschiedeten *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen sowie im 1976 in Kraft getretenen und von Deutschland ratifizierten *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, sondern auch in Artikel 4 des Grundgesetzes der

Bundesrepublik Deutschland. Gerade mit Blick auf die Tatsache, dass Religionsfreiheit ein Freiheitsrecht ist, zeigt sich aber auch die Problematik, denn kein Freiheitsrecht kann grenzenlos gewährt werden, sondern muss in einer Form realisiert werden, dass die dem einen Individuum gewährte Freiheit nicht die Freiheit eines anderen Individuums übermäßig beeinträchtigt. Konflikte sind dabei unumgänglich. Und auch der Verweis auf die Unteilbarkeit der Menschenrechte (zu denen das Recht auf Religionsfreiheit zählt) kann manches Dilemma, das mit Freiheitsrechten vorprogrammiert ist, weder ausschließen noch lösen. Denn natürlich können auch zu den Menschenrechten zählende Freiheitsrechte miteinander in Konflikt geraten, so dass man vor der Herausforderung steht, die unterschiedlichen Rechtsansprüche abzuwägen und einen möglichst angemessenen Ausgleich herzustellen.

Vielleicht ist gerade das geschilderte faktische Ringen einer Gesellschaft um ein angemessenes Verständnis von Religionsfreiheit sowohl ein Indikator als auch ein Katalysator dafür, dass Religionsfreiheit in einer Gesellschaft gewährt wird. Es ist der Diskurs, der das Recht stärkt. Fragen der Religionsfreiheit standen deshalb auch im Zentrum der letzten Jahrestagung des IIMF »Religionsfreiheit – gefährdetes Menschenrecht«, die am 7. und 8. Dezember 2018 im Erbacher Hof in Mainz stattfand. Im ersten Teil der Tagung, der die Religionsfreiheit als universales Menschenrecht fokussierte, ging Hans Maier auf die Geschichte der Religionsfreiheit ein. Cefli Ademi verwies mit Blick auf die Konversionsfragen auf die Notwendigkeit, bei juristischen Fragen des islamischen Rechts den jeweiligen Kontext der Rechtsbegründung zu beachten. Heiner Bielefeldt prangerte ein fehlendes gesellschaftliches Verständnis von Religionsfreiheit ebenso an wie bewusste »Vernebelungen« dieses Freiheitsrechts. Im zweiten Teil der Tagung wurde die Religionsfreiheit in spezifischen regionalen Kontexten beleuchtet. Michael Huhn stellte die historische Entwicklung der Religionsfreiheit auf Kuba und heutige Spielräume dar. Marianne Heimbach-Steins ging auf die Religionsfreiheit in Deutschland ein und betonte, dass Auseinandersetzungen auch zu Fragen der Religionsfreiheit in der Öffentlichkeit geführt werden müssen, so dass der Diskurs sich selbst einem ggf. korrigierenden Diskurs aussetzt. Und Katja Voges zeigte abschließend auf, warum sich das Internationale Katholische Missionswerk *missio* für Religionsfreiheit weltweit einsetzt und an welchen Kriterien sich der verantwortliche Einsatz eines kirchlichen Hilfswerks für Religionsfreiheit orientieren muss. Die Beiträge von Hans Maier und Katja Voges sind in dieser Ausgabe der ZMR dokumentiert. ♦

Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit

von Hans Maier *

Zusammenfassung

Der Beitrag schildert zunächst den Aufbruch der Menschenrechtsbewegungen seit dem 18. Jahrhundert und arbeitet das Besondere, Neue gegenüber den älteren Freiheitsbewegungen heraus. Auf diesen freiheitlichen Aufbruch erfolgten die Reaktionen von Kirche und Theologie – von den Stellungnahmen zu den modernen Revolutionen bis zur Gegenwart. Eine besondere Darstellung verdient ein Problem der Religionsfreiheit, in dem sich die aktuelle Problematik ihrer heutigen Geltung spiegelt, nämlich die Freiheit, die Religion zu wechseln.

Schlüsselbegriffe

- Religionsfreiheit
- Menschenrechte
- Kirchliche Reaktion
- Religionswechsel
- Verfolgungen

Abstract

The article first describes the emergence of human rights movements since the 18th century and presents in detail what is special and new here vis-à-vis the older freedom movements. The reactions of the Church and of theology followed this liberal awakening – from the statements about the modern revolutions up to the present time. One problem with religious freedom that reflects the current problematical nature of its present-day validity merits a special exposition, namely the freedom to change one's religion.

Keywords

- religious freedom
- human rights
- Church reaction
- changing one's religion
- persecutions

Sumario

El artículo describe el empuje de los movimientos a favor de los derechos humanos desde el siglo XVIII y muestra lo especial y nuevo respecto a los movimientos anteriores por la libertad. Esto condujo a reacciones de la Iglesia y la teología: desde las declaraciones sobre las revoluciones modernas hasta el presente. Especial atención merece un problema de la libertad religiosa, en el que se refleja la problemática actual de su validez, es decir, la libertad para cambiar de religión.

Palabras clave

- libertad religiosa
- derechos humanos
- reacción eclesial
- cambio de religión
- persecuciones

Religionsfreiheit als subjektiver Anspruch des Einzelnen, als persönliches Recht des Bürgers ist ein Postulat der Moderne. Sie tritt als öffentliche Forderung zu einer Zeit hervor, in der die alte Einheit von Religion und Politik sich aufzulösen beginnt, rivalisierende religiöse Bekenntnisse in der Öffentlichkeit um Macht und Einfluss ringen und der Staat immer häufiger mit Religionskonflikten konfrontiert und als Schlichter in Anspruch genommen wird. In den modernen staatlichen Verfassungen nimmt die Religionsfreiheit seit dem 18. Jahrhundert vorläufige Gestalt an – historisch zuerst in den Vereinigten Staaten und in Frankreich.

Die moderne Religionsfreiheit hat jedoch auch eine Wurzel in der Vergangenheit von Kirche und Christentum. Geschichtlich gründet sie in der *christlichen Freisetzung des Glaubens* gegenüber den Staatskulten der antiken Welt. Den frühchristlichen Gedanken, dass in Gewissensfragen Zwang von Übel ist, hat die Theologie nie gänzlich aufgegeben – trotz einer weitgehend *gegen* die Religionsfreiheit gerichteten Praxis im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, als der Gedanke der *res publica christiana*, der Einheit von Staat und Religion das gesamte kirchliche Denken beherrschte. An diese – teilweise verschüttete – Überlieferung konnte das Zweite Vaticanum in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) anknüpfen.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit ist ein Ausschnitt, ein Teilstück ihres Verhältnisses zu den *Menschenrechten*. Dieses Verhältnis ist bekanntlich ambivalent. Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war von dem Bewusstsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, dass die katholische Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, so wie sie in den modernen Revolutionen des 18. Jahrhunderts hervortraten, anfangs mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich zu Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem seit Papst Leo XIII., und vollends im 20. Jahrhundert bei den Päpsten Johannes XXIII. und Johannes Paul II. eine Annäherung vollzog.

Wenn wir heute Kirche und Menschenrechte in einem Atem nennen können, so stehen wir damit am Ende eines langen Weges – eines Weges, der gekennzeichnet ist von Enttäuschungen und Rückschlägen ebenso wie von Erwartungen und Hoffnungen. Ich will Ihnen diesen Weg in drei Schritten nachzeichnen.¹ Zunächst möchte ich den *Aufbruch* der Menschenrechtsbewegungen seit dem 18. Jahrhundert schildern und das Besondere, Neue gegenüber den älteren Freiheitsbewegungen herausarbeiten (I). Sodann möchte ich die *Reaktionen* von Kirche und Theologie auf diesen freiheitlichen Aufbruch darstellen – von den Stellungnahmen zu den modernen Revolutionen bis zur Gegenwart (II). Zuletzt möchte ich den Blick auf ein Problem der Religionsfreiheit richten, in dem sich die aktuelle Problematik ihrer heutigen Geltung spiegelt, nämlich die Freiheit, *die Religion zu wechseln* (III).

* Vortrag in Mainz am 7.12.2018 im Rahmen der Jahrestagung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. »Religionsfreiheit – gefährdetes Menschenrecht?«

¹ Zum Folgenden: Hans MAIER, Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55 (2014) 21-42; DERS., Menschenrechte. Eine Einführung in ihr Verständnis, Kevelaer 2015.

I Das Neue: die allgemeine Freiheit

Freiheiten, Privilegien, Rechte für einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen hat es auch in älteren, in vorrevolutionären Gesellschaften schon gegeben.

Aber Menschen- und Bürgerrechte als Katalog, System, Bestandteil von Verfassungen² sind erst in den modernen Revolutionen erkämpft und durchgesetzt worden. Von ihnen sprechen wir erst dort, wo die überlieferten konkreten *Freiheiten* der Ständegesellschaft in eine *allgemeine Freiheit des Menschen* umgedacht werden; und eben dies vollzog sich in den Menschenrechte-Erklärungen des 18. Jahrhunderts und in der zugehörigen Naturrechtslehre.

Versuchen wir das Neue des Vorgangs zu kennzeichnen. Vier Züge treten als Charakteristika des neuen Menschenrechts hervor. Erstens ist es *allumfassend*, universal; es betrifft nicht diesen oder jenen Menschen, sondern alle, nicht Franzosen, Engländer, Spanier, Deutsche, sondern den Menschen schlechthin. Alles, »was menschliches Antlitz trägt« (in der Sprache der Zeit) ist Träger solcher Rechte; es gibt hier keinen Unterschied nach Nationen, Ständen, Klassen, ja selbst die Scheidung zwischen Unfreien und Freien, Beherrschten und Herrschenden fällt vor dem Anspruch dieses Rechts dahin. Zweitens ist es ein *individuelles* Recht. Der einzelne Mensch ist sein Träger, nicht mehr die Gruppen, Assoziationen, Korporationen der ständisch verfassten Gesellschaft. Nicht durch Teilhabe an seinem Stand gelangt der einzelne ins Recht, sondern unmittelbar, als Individuum, als Person besitzt er seine Rechte. Drittens ist das Menschenrecht ein *angeborenes*, vorstaatliches Recht, unmittelbar erfließend aus der menschlichen Natur; der Staat kann es nur anerkennen, nicht verleihen oder schaffen; die Verfassung deklariert es nur, erzeugt es nicht. Es ist mit dem Menschen geboren, ein »native right«, wie die amerikanischen Revolutionäre sagen. Viertens ist das Menschenrecht kraft seines Ursprungs und seines Individualcharakters ein *Anspruchsrecht* gegenüber dem Staat: es verlangt vom Staat die Respektierung einer ihm vorausliegenden, vorgegebenen persönlichen Freiheitssphäre. Der Staat soll nicht tun dürfen, was ihm beliebt, er soll in substantielle Bezirke individueller Freiheit nicht – oder nur unter streng gesetzlichen Bedingungen – eingreifen dürfen, kurz: der Bürger macht gegenüber der staatlichen Gewalt einen Unterlassungsanspruch geltend, der begründet wird mit seinem »älteren« Naturrecht persönlicher Freiheit und Autarkie. So ist das Menschenrecht nicht an den Nebenmenschen, die Gesellschaft, sondern in strengem Sinn an den Staat adressiert: Rechtsanspruch des Menschen bedeutet Enthaltungspflicht des Staates.

Den geschichtlichen Durchbruch der Menschenrechte 1776 in den Vereinigten Staaten und 1789 in Frankreich kann man sich als eine Synthese von Entwicklungen vorstellen, die bis dahin getrennt verlaufen waren. Die geschilderten Elemente – menschheitlicher Anspruch, Individualcharakter, Vorstaatlichkeit, staatsbegrenzende Wirkung – vereinigen sich zum Gebilde eines *neuen Rechts*. Das Pathos der amerikanischen und französischen Deklaration erklärt sich vor allem aus dieser jähren Konvergenz von Hoffnungen und Erwartungen verschiedener Art und Herkunft. Was man bisher in verschiedenen Richtungen gesucht hatte, das zog sich plötzlich in eine zentrale Richtung zusammen. Der Prozess verlief nicht einheitlich, Rückschläge waren an der Tagesordnung, an vielen Stellen

² Auf das Zusammentreffen aller drei Elemente ist abzuheben: Kataloge von Freiheitsrechten gibt es seit dem Mittelalter, erste Systematisierungen von Natur- und Menschenrechten existieren seit dem 16. Jahrhundert; die Integration beider in Verfassungen erfolgt jedoch erst seit der französischen Menschenrechts- und Bürger-

rechtserklärung von 1789 (nach Vorspielen im englischen und amerikanischen *Limited Government* sowie im *Imperium Limitatum* des Alten Reiches).

³ So beginnt bekanntermaßen Rousseaus *Du Contrat Social* in seiner endgültigen, 1762 veröffentlichten Form: »L'homme est né libre,

et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.«

⁴ Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit,

behauptete sich die alte Ordnung zäh. Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein. Ein neues Freiheitspathos begann sich zu verbreiten, man drängte heraus aus alten sozialen und politischen Bindungen, die Ständeordnung schien überlebt. »Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten«³ – dieser Ruf des Genfer Handwerkersohnes Rousseau gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das chiliastische Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als dumpfe Beschränkungen der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit des Menschen: sie zurückzuholen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich Freiheitsbewegungen und Revolutionen in den USA und in Frankreich; sie für alle Zeit festzuhalten und verfassungsmäßig zu verankern, war die Absicht von *Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte*, wie sie von da an üblich zu werden begannen.

II Reaktionen der Kirche

Wie reagierte die Kirche – die katholische Theologie, das päpstliche Lehramt – auf den geschilderten Aufbruch der Menschenrechtsbewegung? Im Folgenden seien die wichtigsten Punkte kurz umrissen.

1 Bereits die erste Stellungnahme der Päpste zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft,⁴ schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradisischen Naturzustand!) gilt dem Papst als »sinnlos« (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zu ihrer eigenen Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen.⁵

Im Übrigen wird der Konflikt in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche wahrgenommen: auf der einen Seite die nach ihrem eigenen Selbstverständnis schrankenlos gebietende Volkssouveränität, auf der anderen Seite die (älteren) Rechte der Kirche. In diesem Sinn äußerten sich denn auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwiderung auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791: »Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, dass unsere Ansichten über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien ... Wir verlangen aber, dass eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und dass Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.«⁶

Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert nach 1) A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de La France, 1790 à 1800* (I Paris 1857, II 1858); 2) A. UTZ/B. GRÄFIN VON GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in*

die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1976. *Quod aliquantum*: THEINER, I, 32-71; UTZ/GALEN, III, I 2652-2729.

5 Hier klingt – was in der bisherigen Literatur noch kaum gewürdigt wurde – der Zusammenhang von *imbecillitas* und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts an. Die hierauf bezogenen Sätze des Papstes

könnten auch bei Pufendorf – und bei den amerikanischen *Federalists!* – stehen.

6 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape, 3 mai 1791* (dt. Übs. nach Karl Dietrich ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949, 297f.).

Man kann die ersten kirchlichen Stellungnahmen zur Französischen Revolution kaum verstehen und vorurteilsfrei würdigen, wenn man nicht die zeitgeschichtliche Situation mitbedenkt, in der sie entstanden sind. Die »Zivilverfassung des Klerus« hatte tief in den Aufbau der Kirche eingegriffen und damit das verletzliche Gleichgewicht von Staat und Kirche (an das selbst der königliche Absolutismus nicht gerührt hatte!) zerstört. (Darin unterschied sich die Französische Revolution übrigens grundlegend von der amerikanischen: diese hat nie versucht, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Verfassung der Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot). Es war für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber den liberalen Freiheitslehren im 19. Jahrhundert von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlte und dass sie gebannt auf den Jakobinerstaat mit seinen drastischen Religionsverfolgungen und seiner Abkehr von der christlichen Tradition (die neue Zeitrechnung!) schaute – ein Jahrhundert lang identifizierte sie den umgestülpten Absolutismus der Jakobiner mit Freiheit und Demokratie schlechthin.

2 Noch schärfer formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. – unabhängig von der revolutionären Zuspitzung von 1789, jedoch im Blick auf die Nach-Revolutionen von 1830 und 1848 – die Einwände der Kirche gegen die liberalen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich 1830 unter der Führung des katholischen Priesters Lamennais⁷ mit dem Ruf »Gott und die Freiheit« hervorgetreten war und die im selben Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte. Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: »irrige Meinung«, »Wahnsinn«, »seuchenartiger Irrtum«⁸ und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit. Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864⁹ und in dem gleichzeitig veröffentlichten »Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores ...«¹⁰, einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum »heutigen Liberalismus«.

3 Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen: die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeitkritik tritt zurück. An die Stelle bloßer Abwehr tritt nun immer stärker die Bemühung um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.¹¹ Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen.

7 Zu Lamennais: Luise AHRENS, *Lamennais und Deutschland*, Münster 1930; Kurt JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates*, Wiesbaden 1963; W. G. ROE, *Lamennais and England. The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*, Oxford 1966.

8 »Erronea sententia«, »deliramentum«, »pestilentissimus error«: *Mirari vos* (UTZ/GALEN [Anm. 4], I, 148-150).

9 UTZ/GALEN (Anm. 4), I, 162-179.

10 UTZ/GALEN (Anm. 4), I, 34-53. Die Religionsfreiheit betreffen die folgenden (verurteilten) Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; und: Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen.

11 Das *Corpus politicum leoninum* umfasst vor allem die fünf Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung), 1885; *Libertas* (über christliche Freiheit und Liberalismus), 1888; *Sapientiae Christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger), 1890; *Rerum Novarum* (über die Arbeiterfrage), 1891, und *Au milieu des Sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform), 1892.

So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner »Gefangenschaft im Vatikan« zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung –, ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und das dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich eigenständige Geltung und Selbstregierung beansprucht, bleibt in dieser Konzeption kein Platz. Hatte man schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert »Die Kirche ist im Staat – nicht der Staat in der Kirche«, ¹² so hatte der laizistische Historiker Michelet später den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste und treffendste Formel gebracht, wenn er schrieb: »Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.« ¹³

Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz, die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft. ¹⁴ Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen »Führer zum Himmel« (*dux ad caelestia*), sondern die Kirche – aber ebenso deutlich rückt er von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

Am wenigsten weicht Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition ab, obwohl er die alte Formel »Keine Freiheit für den Irrtum!« vermeidet. Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion kommt kaum in seinen Blick. Auch ist dem Papst die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch das Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *res publica christiana* das katholische Denken beherrschte. ¹⁵

4 So hat erst das Zweite Vaticanum in seiner »Erklärung über die Religionsfreiheit« (1965) ¹⁶ feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Die Konzilsväter setzten damit einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt; sie brachten die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den aus der Aufklärung stammenden Freiheitslehren und -ansprüchen im zentralen Bereich von Glauben und Gewissen zu einem vorläufigen Abschluss.

Ich zitiere die Kernsätze: »Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl vonseiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird,

12 So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der Assemblée Nationale vom 1.6.1790: »L'église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'église.« (Moniteur, t. IV, 515).

13 Jules MICHELET, *Histoire de la révolution française*, Paris 1847, t. I, VIII sq.

14 *Immortale Dei*: UTZ/GALEN (Anm. 4), III, 2116-2153; hier der oft zitierte Satz: »Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet« (2124).

15 Offensichtlich hat es Leo XIII. mit Rücksicht auf die zu seiner Zeit bestehenden katholischen Staaten vermieden, die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zu ziehen; er wies zwar staatliche Übergriffe auf die Kirche zurück, ließ aber die »cura religionis« religionsfreundlicher Staaten stillschweigend gelten; so John C. MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: Jérôme HAMER/Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilsklärung »Über die Religions-*

freiheit«, Paderborn 1967, 125-165, 132ff.

16 Zur Geschichte des Textes siehe Jérôme HAMER, in: HAMER/CONGAR (Anm. 15), 59-123; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit siehe MURRAY, *Zum Verständnis*, in: ebd., 125-165. Allgemein zum Thema: Karl RAHNER / Hans MAIER / Ulrich MANN/Michael SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966. Jüngster Kommentar: Roman A. SIEBENROCK,

gegen sein Gewissen zu handeln, noch darin gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.«¹⁷

Die Erklärung über die Religionsfreiheit bildet ein epochenmachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Wie vom Trienter Konzil der einheitlich-geschlossene Katholizismus ausging, der »in stolzer Türme Wehr« dem Ansturm der Feinde trotzte, wie das Erste Vaticanum diesen Katholizismus in straffer hierarchischer Durchorganisation der »Welt« und ihren »Irrtümern« gegenüberstellte, so hat das Zweite Vaticanum eine behutsame *Zuwendung zur Welt* eingeleitet, deren Eigenständigkeit und »rechtverstandene Autonomie« jetzt anerkannt wird und der die Katholiken künftig in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenüberzutreten sollen. Dabei verzichtet die Kirche nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen, sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen. Nirgends sollen die Menschen auch nur mit leisestem Druck auf die Wahrheit verpflichtet werden; ihre freie Entscheidung wird ernst genommen; die Freiheit der Kirche selbst gründet in der religiösen Freiheit der Person. Aller Zwang, alle Inanspruchnahme des weltlichen Arms, alles »compelle intrare«¹⁸ wird aufgegeben. Die Kirche darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, sie muss – so darf man folgern – im Zweifel selbst die Freiheit des Ungläubigen mitverteidigen – da Gott sie dem Menschen nicht genommen hat, darf sie auch der Mensch dem Menschen nicht nehmen.

Dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit ging eine historische Blickwendung voraus. Im Zweiten Vaticanum löste sich die Kirche von den traumatischen Erfahrungen mit der Französischen Revolution und der jakobinischen Diktatur und wandte sich der angelsächsischen Welt und den in ihr entwickelten freieren demokratischen Formen zu. Daran hatte der amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil; er war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der »self-evident truths« der amerikanischen Verfassung nahebrachte.¹⁹ Murray argumentierte, es sei den Päpsten im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit einer »totalitären Demokratie« (der Jakobiner) gar nichts anderes übrig geblieben, als die Rechte der Kirche gegen den Alleingeltungsanspruch der Politik zu verteidigen. Die radikale jakobinische »Demokratie« – eine Pseudo-Demokratie ohne Duldung intermediärer Gewalten, ohne einklagbare Grundrechte – dürfe aber nicht mit der Demokratie schlechthin gleichgesetzt werden. Die angelsächsische, vor allem die amerikanische Welt habe – bei äußerer Trennung von Kirche und Staat – Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die dem Freiheitsbedürfnis der Kirche weit entgegenkomme und den Lebensbedingungen der Kirche besser entspreche.

5 In der Tat haben sich die Päpste des 20. Jahrhunderts bemüht, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen; sie haben versucht, zu der inzwischen weltweit herrschenden Demokratie ein der Kirche

Fortsetzung FN 16

Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2009, 125-218, dort 208-218 weitere Literatur.

17 *Dignitatis humanae*, 2, in: HAMER/CONGAR, Die Konzils Erklärung (Anm. 15), 24-27 (lt./dt.).

18 Das lukanische Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 15-24), vor allem der Satz »Exi in vias, et sepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea« ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder als Ermäch-

tigung für den (christlichen) Staat verstanden worden, sich der Glaubenseinheit seiner Bürger notfalls mit Zwangsmitteln zu versichern. Darüber geriet lange Zeit die frühchristliche Lehre, dass in Glaubens- und Gewissensfragen Gewalt von Übel sei, aus dem Blick. Vgl. Arnold ANGENDT, Toleranz und Gewalt. Das

wesensgemäßes, und das heißt: ein theologisches – Verhältnis zu entwickeln. Das beginnt schon mit der Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944;²⁰ es setzt sich fort unter den Nachfolgern des Pacelli-Papstes. Die Arbeiten bedeutender katholischer Laien und Theologen werden jetzt vom Lehramt aufgenommen und in offizielle Verlautbarungen der Kirche eingeschmolzen; ich erinnere nur an Toniolo, Sturzo, Maritain und Murray. Das wohl eindrucksvollste Dokument dieser Rezeption ist die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII., die man mit Recht als kirchliche Magna Charta der Menschenrechte bezeichnet hat (11. April 1963). Von hier führt der Weg mit innerer Konsequenz zu einer Öffnung, wie sie sich vor allem im Pontifikat Pauls VI. vollzogen hat, zur aktiven Beteiligung des Vatikans an den in den siebziger Jahren immer mehr sich internationalisierenden Menschenrechtsbewegungen, zur Mitarbeit an der KSZE, zur Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat in der Frage der Menschenrechte und einer kaum zählbaren Fülle von Verlautbarungen der Päpste, der nationalen Bischofskonferenzen und der Laiengremien besonders in Europa zu diesem Thema. Bekanntlich war Papst Johannes Paul II. 1998 auch der Festredner bei der Fünfzigjahr-Feier der UNO-Deklaration Über die Menschenrechte in New York. Das bezeugt den mittlerweile erreichten engen Zusammenhang zwischen der katholischen Kirche und den Menschenrechten in den Augen der Weltöffentlichkeit.

Es klingt wie der Schlussakkord einer langen, oft mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung, wenn Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO von 1948 mit folgenden Worten charakterisiert: »... Gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung sind Einwände und begründete Zurückhaltung geäußert worden, aber nichtsdestoweniger ist diese Erklärung als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlich und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person, die allen Menschen unbedingt zukommt, feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen seine Rechte zugesprochen, wie zum Beispiel die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Rechtsschaffenheit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben und ein menschenwürdiges Dasein zu führen.«²¹

Ich beende diesen Gang durch die kirchlichen Reaktionen auf die Menschenrechte mit zwei Zitaen. Sie machen den Spannungsbogen der Entwicklung deutlich, die von den Revolutionen des 18. Jahrhunderts bis zur kirchlichen Anerkennung von Demokratie, politischer Freiheit im 20. und 21. Jahrhundert führt. Das erste habe ich schon erwähnt: es ist die aus schmerzvoller Nah-Sicht auf die Übergriffe der Französischen Revolution geborene Kennzeichnung der Freiheit und Gleichheit als »sinnloser«, ja »absurder« Prinzipien durch Papst Pius VI. im Jahr 1791. Das andere stammt von Papst Johannes Paul II. und wurde anlässlich seines ersten Frankreichbesuchs am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen von Le Bourget gesprochen: »Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.« Der Papst fügte hinzu: »Ich sage das, obwohl ich mir dessen bewusst bin, dass die, die als erste diese Idee formuliert haben, sich dabei nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen, aber sie wollten doch zugunsten des Menschen wirken.«²²

Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007; Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege*, München 2008, 55-69.

19 John C. MURRAY, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, London 1960. – In der Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil wurde der stark von amerikanischen Bischöfen beeinflusste erste Entwurf der Religionsfreiheits-Erklärung das *american schema* genannt.

20 PIUS XII., *Radiomessaggio natalizio ai popoli del mondo intero*, Discorsi 6 (1944-45), 235 sq.

21 *Pacem in terris* 144.

22 Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1980, 58.

III Aktuelle Probleme

Lassen Sie mich abschließend einen Blick werfen auf einige gegenwärtige Probleme der Religionsfreiheit, Ich konzentriere mich dabei auf Fragen, die im Zusammenhang mit der Konversionsfreiheit, dem Recht, *die Religion zu wechseln*, stehen.

Voraus eine allgemeine Bemerkung. Jahrhundertlang lebten und entfalteten sich die Religionen der Welt in geschlossenen Kulturräumen, ohne große Berührungen miteinander, ohne intensiven wechselseitigen Kontakt und Austausch. Man konnte Länder, ja ganze Kontinente mit Religionen identifizieren, die dort zuhause und »unter sich« waren – Indien mit dem Hinduismus, die arabische Welt mit dem Islam, Lateinamerika und Südeuropa mit der katholischen, Nordamerika und Nordeuropa mit der protestantischen Religion.

Das hat sich geändert. In der kleiner gewordenen Welt, im »globalen Dorf« mit seinen vielfältigen Berührungen und Vernetzungen leben die Religionen heute näher beisammen und greifen vielfältig ineinander. Daraus ergeben sich Probleme, Reibungen, Konflikte – und die Notwendigkeit des ständigen Ausgleichs. Vieles ändert sich, vieles muss neu bedacht werden, von der Gemeindestruktur bis zu den Gotteshäusern, von den religiösen Vollzügen bis zur Finanzierung des Gemeindelebens, vom »Eintritt« in eine Religion bis zu den diversen Regeln, die Tod und Begräbnis betreffen (in jüngster Zeit ein wachsendes Konfliktfeld!). Nicht zu reden vom Dienst- und Arbeitsrecht und der mannigfachen und durchaus unterschiedlich strukturierten Tätigkeiten der Religionsgemeinschaften im Bildungswesen, im Gesundheits- und Sozialbereich.

Wie sehen die Berührungen zwischen den Religionen aus? Gibt es dafür Regeln? Oder verlaufen sie anarchisch, regellos? Wie verhält es sich vor allem mit den Konversionen, den Religionswechseln? Wie haben die Staaten, wie haben die Religionen selbst auf die neue Lage reagiert – auf eine Entwicklung, die aus den meist ganz individuellen – und zahlenmäßig unbedeutenden – Religionswechseln früherer Zeiten zunehmend kollektive, öffentlich beachtete, politisch relevante, oft heftig umstrittene Vorgänge werden ließ?

In der Allgemeinen *Erklärung der Menschenrechte*, welche die Generalversammlung der Vereinten Nationen mit der Resolution 217 (III) vom 10. Dezember 1948 verabschiedete, heißt es in Artikel 18 (Gewissens- und Religionsfreiheit): »Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.«²³

Zweierlei ist an diesem Artikel – dem damals übrigens die kommunistischen Länder, aber auch Saudi-Arabien als islamischer Staat nicht zustimmten – bemerkenswert: einmal die Tatsache, dass Gewissens- und Religionsfreiheit hier mit Entschiedenheit in ihren positiven Aspekten dargestellt wird (als Freiheit, die Religion zu praktizieren) – und sodann, dass anstelle des sonst üblichen Gegenstücks, der sogenannten negativen Religionsfreiheit, die

23 Internationale Quelle: United Nations General Assembly Official Records, 3rd.Sess., Resolutions part I, 71. Deutsche Übersetzung: Menschenrechte – ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung hg. von Bruno SIMMA und Ulrich FASTENRATH, München ³1992, 5-10.

24 United Nations Treaty Series 999, 171; dt. Übs. in: SIMMA/FASTENRATH (Hg.), Menschenrechte (Anm. 23), 22-38, Zitat 112f.

25 Zum Streit um das von der russischen Orthodoxie in Anspruch genommene Prinzip des »kanonischen Territoriums« (»Wo wir sind, darf kein anderer sein«) siehe: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) 230-239 (Kardinal Walter Kasper), 294-300 (Metropoliten Philaret).
26 Joachim GÜNTNER, Konvertiten im Zwielicht, in: Neue Zürcher Zeitung (8./9.9.2007).

Freiheit zum Religionswechsel an die erste Stelle gesetzt wird – eine im Hinblick auf die Nachkriegsentwicklung weit vorausschauende, hellstichtig anmutende Entscheidung.

Leider hat die Konkretisierung dieser UNO-Deklaration durch die Internationalen Pakte in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit dieser anfänglichen Einsicht nicht Schritt gehalten. Im »Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte« von 1966 ist der sperrige Tatbestand des »Religionswechsels« aus Art. 18 so gut wie ganz herausoperiert worden: von der »Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln«, ist nicht mehr die Rede, nur noch von der Freiheit, »eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben« – was erheblich hinter die frühere Formulierung zurückfällt.²⁴ Bei dem Wort »Wahl« denkt man ja vor allem an eine Erstwahl, nicht so sehr an eine Zweitwahl. Man »ergreift« eine Religion, notfalls eine neue – aber man »wechselt« nicht einfach von einer Religion zur anderen. Mit der Neuformulierung des Art. 18 wurde ein religiöses (Erst) Wahlrecht geschützt – jedoch nicht unbedingt ein Recht zur Konversion. Die weitergehende Formulierung der UNO-Deklaration von 1948 war offensichtlich im internationalen Staatenverkehr der sechziger Jahre nicht konsensfähig.

Natürlich war damit das Problem nicht erledigt. In den Beziehungen zwischen den Staaten muss ja ständig zwischen unterschiedlichen Rechtsordnungen und Rechtsregelungen vermittelt werden. Viele konkrete Einzelfälle sind zu bewältigen. Der bekannteste Fall liegt vor, wenn »die Liebe über die Grenzen wallt« – wenn also Ehen zwischen Angehörigen mit verschiedener Staatsangehörigkeit geschlossen werden. Hier findet man meist eine bi- oder mehrnationale Lösung. Aber wie ist es, wenn Eheschließungen Religionswechsel nach sich ziehen? Dieser Fall ist im Zwischenstaatenrecht nicht geregelt. Er bleibt bis heute weitgehend im Bereich vorstaatlicher Rechtsgewohnheiten und im Zweifel im Entscheidungsfeld der Politik – was oft eine bedenkliche Labilität und schwer kalkulierbare Folgen nach sich zieht.

Keine Probleme gibt es heute, was Konversionen angeht, zwischen Katholiken und Protestanten: hier sind Konversionen nach beiden Seiten spätestens seit der Entstehung des modernen Ehe- und Familienrechts bekannt und eingespielt. Schwieriger ist es mit den orthodoxen Kirchen, welche Übertritte zu den reformatorischen Bekenntnissen oder zum Katholizismus in seiner griechischen oder römischen Form bis heute ungerne sehen, als »Proselytenmacherei« bekämpfen und in verschiedenen Ländern – heute vor allem in der Russischen Föderation – auch mit Mitteln des staatlichen Rechts behindern.²⁵

Die eigentliche Problemfront des Religionsübergangs verläuft aber heute zwischen Christen und Muslimen. Hier herrscht bei Konversionen eine unübersehbare Asymmetrie. Während es für den Übertritt von einer christlichen Konfession zum Islam genügt, vor zwei Zeugen zu sagen: »Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Gesandter«, ist der Übertritt vom Islam zum Christentum eine schwierige und oft gefährliche Prozedur. Nach der Scharia – nicht nach dem Koran – ist Abfall vom Glauben ein todeswürdiges Verbrechen. Viele islamische Konvertiten sind daher in ihren Heimatländern unmittelbar bedroht. Das hat zur Folge, dass sich bei Eheschließungen meist der christliche Teil zur Konversion zum Islam entschließt. Umgekehrt suchen zum Christentum konvertierte Muslime oft um Asyl in westlichen Staaten nach, um staatlichen Zwangsmaßnahmen oder der Rache in der eigenen Familie zu entgehen – was teilweise wiederum, wenn sich die Fälle häufen, zu Zweifeln bei den für Ausländer und Flüchtlinge zuständigen Behörden im Gastland führt: »Konvertieren« die Betroffenen etwa (auch), um durch den Religionswechsel einer Abschiebung zu entgehen?²⁶

Hier verflucht sich das Geschehen individueller Konversionen mit den Religionskämpfen in der heutigen Welt, die in den letzten Jahren nicht selten den Charakter gezielter Ver-

folgen angenommen haben.²⁷ So wurden in Indien viele Christen Opfer militanter Hindus; die dortige Bischofskonferenz spricht schon lange von einem Zustand »offener Verfolgung«. In Sri Lanka, auf den Molukken, in Thailand häuften sich in den letzten Jahren Überfälle auf christliche Kirchen, auf Kleriker und Gläubige. Nordkorea hält seit Jahren Christen in Arbeits- und Umerziehungslagern fest. Auch in China werden sie häufig behindert und eingesperrt, vor allem, wenn sie nicht den staatlich registrierten und kontrollierten Kirchen angehören. Unübersichtlich und schwierig ist die Lage in Ländern des islamischen Kulturkreises, etwa in Pakistan und im Iran, sowie an der Bruchlinie zwischen dem christlichen (bzw. animistischen) und dem islamischen Afrika – und natürlich in der arabischen Welt. Eine Massenflucht von Christen hat in den letzten Jahren aus dem Irak und aus Syrien – beides Ursprungsregionen des Christentums! – eingesetzt. Inzwischen haben mehr als eine Million Christen diese Länder verlassen, die ihnen keine Sicherheit mehr bieten. »Wer bleibt, der stirbt«, heißt die resignierte, leider realistische Parole.²⁸

Wer sind die Verfolger? Es sind weniger die Staaten selbst – obwohl in verschiedenen islamischen Ländern (aber auch in einigen Bundesstaaten Indiens) das Missionieren oder Konvertieren zum Christentum unter Strafe gestellt ist und Christen, wenn sie ihren Glauben bezeugen, immer wieder im Gefängnis oder in der Psychiatrie landen. Aber der Hauptstoß kommt »von unten«, von Hasspredigern und aufgewühlten Massen, von fanatischen Einzelnen und Gruppen, von religiösen Warlords, die nicht selten regelrechte militärische Kommandos anführen. Das macht die Aufklärung schwierig und die Gegenwehr oft fast unmöglich. In Ländern, in denen Christen verfolgt werden, zieht sich der Staat meist rasch aus der Affäre, die Politiker waschen ihre Hände in Unschuld – sie sind ja nicht die eigentlichen Verfolger.

Jahrelang fand das Geschehen nur selten den Weg in die Schlagzeilen. Allenfalls spektakuläre Einzelfälle wurden zur Kenntnis genommen wie der des Konvertiten Abdul Rahman, dem in Afghanistan wegen Konversion zum Christentum die Todesstrafe drohte, oder die Ermordung des katholischen Priesters Andrea Santoro in Trabzon am Schwarzen Meer, der Anschlag auf drei Mitarbeiter eines evangelikalen Buchverlags im türkischen Malatya und der Tod des von Rebellen verschleppten chaldäisch-katholischen Bischofs Paulos Faradsh Rahho im nordirakischen Mossul. In jüngster Zeit hat vor allem der Fall Asia Bibi Aufsehen erregt. Die pakistanische Christin war 2010 wegen angeblicher Gotteslästerung zum Tod verurteilt worden, wurde aber inzwischen in einer höheren Instanz freigesprochen und aus dem Gefängnis entlassen. Das löste Proteste und Drohungen radikal-islamischer Gruppen aus. Inzwischen rechnen Menschenrechtsorganisationen damit, dass von den weltweit rund 2,1 Milliarden Christen 200 Millionen – also jeder zehnte – unter Diskriminierungen, schwerwiegenden Benachteiligungen und Anfeindungen zu leiden haben.²⁹ Die Skala reicht von der Behinderung des Kultus bis zum rigorosen Verbot der Mission, von der Verletzung religiöser Grundfreiheiten wie der freien Wahl der Kommunikationsmittel für die Verkündigung bis zu gezielter Verfolgung und Vertreibung.

Ein zentraler Punkt in diesen Auseinandersetzungen ist immer wieder das Verbot des Austritts aus der eigenen Religion, das vor allem für den Islam von grundlegender Bedeutung ist und in mehreren islamischen Ländern, so etwa in Afghanistan, ausdrücklich ins staatliche

27 Zum Folgenden: Hans MAIER, *Verfolgte Christen*, in: *Neue Zürcher Zeitung* (7.5.2008); Joachim FEYER-ABEND, *Wenn es lebensgefährlich ist, Christ zu sein*, München 2010; Rita BREUER, *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*, Freiburg i. Br. 2012.

28 Daniel WILLIAMS, *Die Christen des Nahen Ostens – verfolgt und vergessen*, Berlin 2017.

29 Eine Übersicht bieten Katharina SCHULER und Julian STAHNKE in: *ZEIT online* (25.12.2015): »Wo Christen heute verfolgt werden«.

30 So ist der deutsche Bundesinnenminister mit seinem Vorstoß zugunsten der irakischen Christen 2008 an der Mehrheit seiner EU-Amtskollegen gescheitert – und dies, obwohl die einschlägige EU-Qualifikationsrichtlinie die Kriterien der internationalen Flüchtlingskonvention (und damit die

Recht übernommen wurde – mit Sanktionen, die bis zur Todesstraße reichen. Wird dieses Gebot strikt praktiziert, gefährdet jeder Muslim, der Christ wird, sein eigenes Leben – und der Christ, der ihn bekehren will, riskiert das seine mit.

Angesichts der Dimensionen, die das Problem inzwischen angenommen hat, fällt die Behutsamkeit auf, mit der sich religiöse Autoritäten darüber äußern. Sie ist nicht unverständlich. In einer globalisierten Welt, in der die Religionen nicht mehr isoliert sind, sondern in den großen Metropolen miteinander leben (müssen), sucht man natürlich nach gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens. Auch will man Gegengewalt nach dem Motto »Wie du mir, so ich dir« vermeiden. Das (westliche) Christentum ist für diese Aufgabe einer differenzierenden Reaktion auf die gegenwärtigen Herausforderungen wohl besser gerüstet als andere Weltreligionen: hat es sich doch – seit Jahrhunderten in Konfessionen gespalten – längst an die Notwendigkeit eines dauerhaften Religionsfriedens (der die Duldung des »Wechsels« einschließt) gewöhnt. Ob dieser Weg eines Tages auch im Weltmaßstab Anerkennung finden wird, ist freilich offen. Noch sind wir von einer solchen Praxis weit entfernt.

Für die Zwischenzeit wären zwei Dinge nötig: einmal sollten Religionsflüchtlinge de facto ähnlich ernst genommen werden wie politische Flüchtlinge. Zwar gelten nach der Flüchtlingskonvention von 1951 nicht nur politisch Verfolgte als schutzwürdig, sondern jede Person, die »wegen ihrer Rasse, Staatszugehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung« verfolgt wird oder eine begründete Furcht vor Verfolgung hat. Doch ist die Rechtsanwendung bezüglich dieser internationalen Regelung bisher mehr als unzulänglich.³⁰

Sodann wäre es wohl an der Zeit, neuerlich ein weltweit geltendes Recht auf Religionswechsel im Sinn der UNO-Deklaration von 1948 anzustreben. Dazu bedarf es einer Fortentwicklung im Verständnis der überlieferten Religionsfreiheit. Diese schließt bisher zwei Komponenten ein: das Recht, *Religion frei zu praktizieren* (Erbe des Christentums) und das Recht, *von Religion frei zu leben* (Erbe der Aufklärung). Hinzukommen müsste die ausdrückliche Anerkennung einer *Freiheit des Religionswechsels für alle Menschen* – ohne dass diejenigen, die dieses Recht in Anspruch nehmen, (wie jetzt) Gefahr für Leib und Leben fürchten müssen. Dann könnte kein Land, das in seinem Religionsrecht den Grundsatz »Tod den Abtrünnigen!« duldet, in Zukunft behaupten, es habe die Menschenrechte akzeptiert – auch wenn es die Internationalen Pakte von 1966 formell ratifiziert hat.

Eine Warnung vor Selbstgerechtigkeit sei an den Schluss gestellt. Auch in Europa und in der westlichen Welt hat der weltliche Staat Jahrhunderte gebraucht, bis er sich in seinen Verfassungen mit klaren und unzweideutigen Formulierungen zur Religionsfreiheit bekannt hat.³¹ Und wie lange haben die Kirchen gebraucht, bis sie auf die Anwendung von Zwang zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens verzichteten und einer uneingeschränkten Religions- und Konversionsfreiheit zustimmten!³²

Man wird also weltweit für die Wiederaufnahme der alten UNO-Forderung kämpfen müssen. Das erfordert Zeit und Geduld. An der Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Lösung besteht für mich freilich angesichts der geschilderten Religionsverhältnisse in vielen Ländern der Welt kein Zweifel. ◆

Anerkennung von Flüchtlingen aus religiösen Gründen) übernimmt.

31 Hans MAIER, Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen, in: RAHNER / MAIER / MANN / SCHMAUS (Hg.), Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche (Anm. 16), 24–53.

32 Vgl. Anm. 18.

Pour une mission de confiance

par Mgr Albert Rouet*

Zusammenfassung

Im ersten Teil problematisiert der Autor die oft vorkommende Rede von Kirche in der Einzahl, wo doch schon die Urkirche eine sehr plurale war. Ausgehend von dieser Wahrnehmung der kirchlichen Komplexität geht es im zweiten Teil um die Frage nach den evangelischen Merkmalen der Mission heute. Der dritte Teil setzt sich schließlich mit den Realisierungsmöglichkeiten des hier vorgestellten Missionskonzeptes, das vom Vertrauen in den Menschen ausgeht, auseinander.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Vaticanum II
- Menschennähe
- Evangeliumsnahe

Abstract

In the first section the author problematizes talk about the church in the singular, which occurs frequently, although the early church was already very pluralistic. Based on this perception of ecclesial complexity, the second section treats the question of the Gospel-related characteristics of mission today. In conclusion, the third section discusses the possibilities for the implementation of the mission concept presented here which takes as its starting point trust in people.

Keywords

- mission
- Vatican II
- closeness to people
- closeness to the Gospel

Sumario

En la primera parte, el autor cuestiona la habitual forma de hablar de la Iglesia en singular, mientras que la misma Iglesia primitiva era una realidad plural. Partiendo de esa percepción de la complejidad eclesial, el artículo esboza en la segunda parte las características de la misión en el mundo actual de acuerdo con el evangelio. En la tercera y última parte se ocupa de las posibilidades reales de un concepto de misión que parte de la confianza en la persona humana.

Palabras clave

- misión
- Concilio Vaticano II
- cercanía a las personas
- cercanía al Evangelio

*Fais de ton Église un lieu de vérité et de liberté,
de justice et de paix,
pour que l'humanité tout entière
renaisse à l'espérance.*
(Prière eucharistique, 10/4)

Résumé

Dans la première partie, l'auteur s'interroge sur la manière habituelle de parler de l'Église au singulier, alors que l'Église primitive elle-même était une réalité plurielle. Partant de cette perception de la complexité ecclésiale, l'article expose dans la deuxième partie les caractéristiques de la mission dans le monde d'aujourd'hui selon l'Évangile. Dans la troisième et dernière partie, il traite des possibilités réelles d'un concept de mission qui part de la confiance dans la personne humaine.

Mots-clés

- mission
- Concile Vatican II
- proximité avec les gens
- proximité à l'évangile

Les mots de la prière suscitent l'élan de nos actions. L'intercession de la dixième Prière eucharistique se retrouve aujourd'hui dans une situation difficile. Que l'Église devienne *un lieu de vérité* s'affronte à trois obstacles: d'abord l'exposition de scandales sexuels révèle que les clercs si prompts à brandir la morale sont les premiers à s'en affranchir: *«Ils disent et ne font pas.»* (Mt 23,3) Ensuite, la présence rapide de diverses religions propose plusieurs voies d'accès à une vérité que chacune prétend détenir. Avant de parler de la vérité, il convient de s'interroger sur la véracité, c'est-à-dire sur les moyens de découvrir la vérité, sur la manière de l'embrasser et sur les critères de sa validité. Enfin, la sécularisation qui se déploie sans poser de questions métaphysiques amène l'individu à se protéger d'une société où les responsabilités lui échappent. Être un lieu de vérité compréhensible par les gens de l'extérieur exige l'humilité de se faire accepter, ainsi que la capacité de savoir dialoguer.

Le thème de la *liberté* présente d'aussi grandes difficultés. La liberté démocratique, la liberté d'opinion, d'expression, celle de la presse ... ont rencontré l'opposition de nombreux responsables ecclésiastiques. Le poids de cette histoire reste encore présent. Depuis une quarantaine d'années, l'Église s'est montrée beaucoup plus sévère, pointilleuse et condamnatoire dans le domaine de la morale privée que dans la morale sociale. Elle expose une «doctrine» sociale mais elle impose – ou cherche à le faire – une morale stricte dans des domaines intimes. Or ceux-ci représentent un des rares espaces de liberté pour beaucoup de personnes. Le conflit est patent. Il se déroule sur le terrain de l'anthropologie¹: il n'y a plus que des catholiques à se référer à une loi naturelle, alors même qu'ils prétendent s'adresser à l'entière humanité. Le XIX^{ème} siècle opposait à la liberté de la recherche scientifique le carcan des dogmes religieux. L'antagonisme est aujourd'hui passé sur le terrain du faire, de ce qu'il est

* L'essai est basé sur une conférence donnée au 11^e Forum de Fribourg Église dans le monde »Baptisés et envoyés«: quel Évangile et quelle Église dans le monde aujourd'hui ? (10.-11.10.2019).

¹ Sur les ambiguïtés de la loi naturelle, voir Elizabeth DUFOURCQ, *L'invention de la loi naturelle*, Paris 2012.

possible de réaliser. Ce déplacement n'est pas si loin de la proposition johannique de «faire la vérité» (Jn 3,21)². Les sciences enfantent les techniques et se nourrissent d'hypothèses et d'aléatoire. Elles ne prétendent à aucune vérité absolue.

Cette conjoncture met à mal la crédibilité de l'Église. Au moment où elle se veut missionnaire, sa parole est frappée de discrédit. Il n'y a pas de parole sans acte: c'est le Verbe qui s'incarne, pas le dictionnaire. Le Verbe lance un mouvement qu'aucune réponse n'enferme. Le corps ressuscité est troué: le vent de l'Esprit le traverse. L'Église aussi possède un corps transpercé. L'Épouse sans cesse lavée (Ep 5,26-27) accueille ainsi l'histoire de chacun, son expérience et ses interrogations³. Par ces communes béances s'établit le dialogue: la fraternité commence par la reconnaissance des manques.

À ces remarques introductives, il convient d'en ajouter une autre. Elle concerne le titre même de ce Forum: «Église dans le monde». L'intérêt des deux mots au singulier, Église et monde, consiste à tendre, ainsi que le décrit la présentation, vers «l'unification du monde dont parle le Concile Vatican II». L'usage du singulier réclame une attention particulière: il sera l'objet de la première partie. Nous y découvrirons une complexité qui nous conduira à nous interroger – deuxième partie – sur les caractéristiques évangéliques de la mission. Enfin, dans un troisième mouvement, il nous faudra examiner quelques conditions de mise en œuvre.

1 Un singulier problématique

L'histoire nous apprend combien la primitive Église fut en réalité plurielle. Une progressive harmonie ne s'installe que lentement⁴. Pour ne prendre comme exemple que l'Église paulinienne de Corinthe, diverses communautés s'affrontaient parce qu'elles s'étaient organisées selon le principe civil du patronat (retenons déjà ce «principe civil»). Elles opposaient des «forts» et des «faibles» sur le mariage, la vie sexuelle, la consommation de viandes consacrées aux idoles ...

Paul ne leur prêche pas l'unité, mais la communion, la *koinônia*⁵. Car l'unité reste un terme très ambigu. Il lui faut un pouvoir, autour d'un pivot, pour l'asseoir, l'imposer et la maintenir. Sa pente l'incline vers l'uniformité, faute de contrepoids. Même saint Jean qui la tient pour essentielle, n'omet pas de préciser qu'elle est «comme» l'union du Père et du Fils, une intimité dans la différence (Jn 17,11. 20), le contraire d'une confusion ou d'une absorption. Déjà, l'Apôtre avait remarqué que seuls ont une foi éprouvée ceux qui, par-delà les divisions, accèdent à la communion (1Co 11,19). Quand on parle d'unité, il s'avère indispensable de bien préciser ce que l'on entend par là. À ce sujet, Nicolas de Cues parlait plus précisément de *tri-unité*⁶.

Pour le monde, le Concile Vatican II parle effectivement d'un désir croissant d'unification (*L'Église dans le monde de ce temps*, n. 55)⁷. Il s'est tenu pendant la division de la «Guerre froide» entre deux blocs Est et Ouest. Il prend soigneusement en compte une autre division entre pays riches et pays «en voie de développement». Surtout, il énumère les

2 L'évangile de Jean est celui qui utilise le plus le verbe *poieō*, faire: 110 fois sur 568 dans le Nouveau Testament.

3 Le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France vient de publier (avril 2019) un texte: «Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui?» (Ps 8,5). À ce titre, obligatoirement interrogatif (il est une citation), ne correspondent que trois interrogations purement rhétoriques (p. 38-40). Tout le reste ne comprend que des réponses. Les propositions ne reprennent pas une seule fois le mot «histoire» pourtant si intimement lié aux mentalités modernes.

4 Voir Marie-Françoise BASLEZ, Comment les chrétiens sont devenus catholiques. I^{er}-V^{ème} s., Paris 2019.

5 À partir de *koinos*, ce qui est commun parce que public, le Nouveau Testament parle de communauté (*koinônia*), d'associé (*koinônos*) et de réunir (*koinôneō*). Sur 37 emplois, 22 se trouvent chez Paul.

*discordances, les contradictions, les déséquilibres et les injustices*⁸. Le projet d'unification ne sera accompli que dans le Royaume (n. 2). En attendant, l'humanité vit dans le pluralisme et les différences politiques⁹. L'aspiration à l'unité engage la *responsabilité* de l'homme: le Concile y revient plusieurs fois (n. 55; 75; ...). On peut donc conclure ce résumé par une formule d'Agnès Antoine: «La diversité est aussi nécessaire aux hommes que l'unité»¹⁰.

La situation actuelle n'est plus celle de Vatican II. La globalisation du commerce et de la finance, plus rapide et plus impérieuse que la mondialisation des humains, entraîne avec elle, sinon un même style de vie, du moins des aspirations semblables à travers les continents. La centralisation par l'informatique de grands groupes économiques pousse à la concentration des richesses et des produits entre quelques mains. La division ne se pose plus entre deux blocs idéologiques, elle dépasse même les protestations des cultures qui refusent cette hégémonie; la division passe, même dans les pays européens, entre ceux qui détiennent le pouvoir de décider de l'histoire proche et ceux à qui la maîtrise de leur propre vie est enlevée, sauf sur des points secondaires et individuels. Dans une autre situation qu'en 1965, se lève donc l'appel du Concile à la responsabilité.

La diversité des conditions de vie marque déjà les évangiles. Leur lecture demande de découvrir la composition des communautés, leurs difficultés. Est-il sans importance de noter que l'évangile de Luc, si attentif aux pauvres, est aussi celui qui parle le plus des riches¹¹? Est-il neutre pour la vie de l'Église qu'en écrivant: «*C'est pour que nous soyons vraiment libres que le Christ nous a libérés*» (Ga 5,1), Paul ne pense pas seulement à la délivrance du mal (des moralistes y avaient déjà songé), mais aussi au statut de l'homme libre, celui qui a le droit de participer à la vie et aux orientations de sa communauté¹²? Ainsi l'Apôtre rejoint la responsabilité de l'Esprit confiée à chaque baptisé (1 Co 12,7).

Parler de la mission au singulier, indépendamment des conditions économiques, politiques ou culturelles de ceux auquel elle s'adresse, constitue un idéalisme qui ne concerne qu'un homme inexistant. Elle se situerait en-dehors des situations réelles où se jouent les questions de vérité et de liberté, donc là où une proposition, prenant chair, devient crédible.

2 Les conditions évangéliques d'une mission

Les descriptions abondent pour solliciter l'envoi de missionnaires. On se demande plus rarement ce que réclament de la part de l'Église ces nouveaux chantiers. Aller vers eux? Certes. Partir, mais comment? Car la manière de procéder exprime le contenu de l'annonce proposée.

Jamais jusqu'à présent l'effort missionnaire n'a disposé d'autant de moyens en argent, en transport, en techniques et en capacité de rencontres. Des statistiques précises suivent,

6 Nicolas DE CUES, Sermons eucharistiques et dionysiens, Paris 1998, 67.

7 VATICAN II, *Gaudium et spes*, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Rome 1965 (citée GS).

8 GS, n. 8 et 9. Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, n. 15, ajoute le mépris et le nationalisme exacerbé (VATICAN II, *Ad gentes*, Rome 1965).

9 Il est intéressant de noter que ce pluralisme apparaît dans le chapitre sur la vie politique (GS, n. 74; 76).

10 Agnès ANTOINE, L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion, Paris 2003, 275 et 281.

11 53 fois Luc évoque le problème de l'usage de l'argent et du statut des personnes aisées. Ses sources sont: 17 fois Marc, 13 fois Qohélet et 23 fois son bien propre!

12 Le premier sens d'*eleutheros*, membre d'une communauté ayant des droits, s'oppose à *doulos*, l'esclave. Ga 3,28 reprend cette opposition (cf. 1 Co 12,13) qui structure la société. Sur 41 emplois du mot et de ses voisins de même racine, 26 se trouvent chez Paul.

région par région, les nombres de baptêmes, de mariages, d'ordinations ... Notre temps aime les chiffres. Il les accumule, comme si une foule donnait le pouls de la vérité! Il joue sur les émotions publiques ou privées, ce dont le Christ se méfiait (Jn 2,24). En agissant ainsi, à l'instar d'autres religions ou spiritualités, nous faisons de la publicité. Celle-ci, par des moyens savamment analysés et construits, propose au public le plus large un produit bénéfique dont elle vante l'acquisition et l'usage. Il n'y a là rien de spécifiquement chrétien. Il ne suffit pas d'user de l'adjectif »missionnaire«¹³ pour trouver ce qui relève proprement de l'Évangile. Il y a une particularité chrétienne, outre l'enracinement dont il fut question, qui se manifeste par trois aspects.

2.1 Au plus près des hommes

Alors que chez Jean, l'envoi ne s'effectue qu'après la résurrection (20,21), les synoptiques relatent l'envoi des Douze (Mt 10,5-15; Mc 6,7-11; Lc 9,2-5) avant Pâques. Luc ajoute une seconde mission, celle des 70 ou 72 disciples (10,3-12). En effet, l'accent mis sur les Douze a très certainement occulté d'autres disciples de Jésus, en particulier les femmes¹⁴. Luc signale donc un cercle de disciples itinérants et envoyés en mission, plus large que l'équipe des Douze.

On a beaucoup épilogué sur ces missionnaires itinérants, en particulier sur leur pauvreté. C'est oublier que leur équipement était coutumier à bien des marcheurs, chemineaux, colporteurs et à de nombreux pèlerins vers Jérusalem. Par contre, il est fondamental pour Jésus que ses envoyés pratiquent la gratuité (Mt 10,8b), ne s'attachent pas à un résultat (reçus ou rejetés) et se retrouvent au niveau d'humanité la plus nue, celle de devoir la nourriture et le gîte à leur manière de se faire accueillir. Ils ne peuvent présumer qu'ils sont attendus avec enthousiasme. Il leur faut donc savoir se faire accepter. Aucun moyen technique ne saurait remplacer l'humilité de la prise de contact. À Corinthe, Paul commence par trouver du travail (Ac 18,3), bénéficiant d'ailleurs d'un réseau professionnel.

Outre ces envoyés à temps partiel (du moins pendant la vie de Jésus) ou à plein temps (Paul et ses équipiers), existaient des points d'accueil où Jésus pouvait s'arrêter: la maison et la famille de Pierre à Capharnaüm, Marthe (Lc 30,38), le propriétaire du Cénacle à Jérusalem ... Il semble bien que cette itinérance apostolique se soit poursuivie jusqu'au V^{ème} siècle en Syrie. Mais dès la fin du 1^{er} siècle, la majorité des croyants se réunissent dans des maisons, en ville. L'annonce se fait *témoignage*¹⁵. Aux Philippiens, donc en plein monde païen, Paul recommande de se doter des qualités reconnues par tous (4,8). Quand la 1^{ère} épître à Timothée énonce les qualités de l'»épiscopat«, elle n'évoque pas la foi mais les vertus de l'honnête homme apte à tenir une responsabilité (3,2-7) afin qu'il reçoive »un bon témoignage de ceux du dehors«.

Autrement dit, dans deux situations très différentes, la mission, aux formes variées, doit se préoccuper des relations humaines qui permettent l'accueil et du regard que porteront sur elle les opinions et les mentalités. Elle s'effectue à hauteur de visage humain, en une

13 Relisant les orientations du chapitre d'une congrégation religieuse, j'ai compté 22 emplois de l'adjectif »missionnaire« en deux pages. On frise l'incantation.

14 Mc 15,41 nous apprend subitement que des femmes suivaient Jésus depuis la Galilée.

15 L'évangile de Jean parle très rarement de mission, mais beaucoup de témoignage.

16 L'absence de discrimination: Lc 15,11-32; 1 Co 6,9-11 ... Les pauvres: Mt 5,3; 1 Co 1,28 ... L'absence de violence, même à titre de »dette d'honneur«: Mt 5,38-42.

17 GS, n. 5; 44.

18 Avoir entre frères les comportements du Christ (Ph 2,5) s'exprime par la fréquence du mot *allélon*: 100 fois dans le NT, 11 chez Lc, 15 chez Jn et 31 chez Paul.

19 Sur le pouvoir dans l'Église, voir Mt 7,15-27; 10,32-39; 13,36-50; 18,6-9.23-35; 23,2-10; 24,45-51; 25,1-13.31-46.

humaine fraternité. C'est pourquoi l'Évangile élargit cette fraternité en trois domaines: l'accueil sans limite même des pécheurs, l'attention envers les pauvres et le refus de toute forme de violence¹⁶. Le témoignage porte ici sur l'exigence de ne pas vivre selon des règles de la société inégalitaire. Le style de vie de la communauté fonde la crédibilité des envoyés et des témoins.

2.2 La loi de l'échange

L'Église reçoit une aide du monde: cette affirmation de Vatican II dépasse l'opposition entre celui qui donne et celui qui reçoit¹⁷. Il ne s'agit pas simplement de don et de contre-don, ni même d'influence réciproque au sens où la féodalité territoriale avec ses fiefs influença la création de paroisses perçues comme des bénéfices personnels, mais bien à la manière d'un échange. C'est la loi de l'incarnation et celle de l'eucharistie. Beaucoup plus qu'un voisinage, une compénétration. Ce sont les communautés qui présentent Matthias et Barsabbas (Ac 1,23), puis délèguent Barnabé et Saul (Ac 13,2) parmi un groupe de cinq. L'Esprit vient sur des hommes que leurs frères proposent (Ac 6,5).

Davantage encore, les descriptions de la communauté primitive de Jérusalem, en une sorte d'exigence exemplaire pour les autres, chantent la *mutualité* qui règne entre ses membres (Ac 2,44; 4,32). Ce fait explique l'insistance sur les rapports, les sentiments et les services qui rassemblent les frères¹⁸. Il en découle que la communauté expérimente, comme dans un laboratoire, l'attitude qu'elle doit prendre envers les êtres qui l'entourent: tel est le sens de l'adverbe *surtout, principalement (malista)* dans cette phase de Galates 6,10: *«Produisons le bien envers tous, principalement envers les proches dans la foi»*.

Ainsi est fixée une règle de la vie chrétienne, celle de donner et de recevoir. Philippe annonce le Christ à l'eunuque éthiopien en acceptant de monter dans son char (Ac 8,38). Celui qui accueille l'annonce de la foi et le baptême devient apte à donner aux autres les dons de l'Esprit (1 Co 12,7). La conséquence vient d'elle-même: pallier le manque de prêtres par l'agrandissement des paroisses reste de l'administration ecclésiastique, gérée bien souvent sans consultation des intéressés. Le nombre potentiel de prêtres est seul pris en compte sans égard pour les qualités des baptisés. L'Église se conduit ainsi à la manière des grandes administrations civiles: elle concentre ses services et vit à l'économie. Habités à ce genre de décision, les baptisés ne réagissent pas. L'urgence provoquée par le manque de clergé - un curé par paroisse - fait loi. Résultat: le peuple de Dieu est dé-responsabilisé dans l'Église comme dans la société - ce qui accroît l'insignifiance de son message.

2.3 Le respect de la responsabilité

Bien différente se montre la position de saint Paul et de saint Matthieu! Pour en rester à deux points essentiels, il suffit d'examiner ce que signifient les mots de «membres» et de «tête».

Le sens premier de *melos, membre*, désigne un organe vital qui accomplit son travail, d'où la partie active d'un ensemble comme l'accompagnement musical d'un chant. De là, l'épître aux Éphésiens considère que chaque organe du corps œuvre, par son activité propre, à la croissance de ce corps (Ep 4,16). Celui-ci a besoin de chacune de ses parties qui garde donc sa spécificité et sa propre responsabilité.

Il reste évidemment à relier, ajuster, harmoniser et équilibrer ces tâches différentes que remplissent même les membres les plus faibles (1 Co 12,22) - ces petits que Matthieu défend (18,10) alors qu'il est l'évangéliste le plus attentif aux abus de pouvoir¹⁹. Là interviennent les jointures et les ligaments qui ne font pas concurrence avec les autres organes, mais les

coordonnent (Ep 4,16; Col 2,19). Telle est bien l'activité d'harmonie et de cohésion de la tête d'où dérivent les jointures²⁰. C'est dans la seconde moitié du II^{ème} siècle, avec les travaux de Galien sur le système nerveux, que la tête prend le sens de patron, de commandant. Auparavant, elle désigne un principe de relation.

Assimiler sans nuance le pouvoir de la tête à l'autorité presbytérale, demanderait au moins à commencer par s'interroger sur les vraies responsabilités que confère le baptême. Étrangement, l'ordination presbytérale conduit à deux situations différentes du pouvoir: total pour le curé de paroisse, relatif pour un aumônier. C'est reconnaître que le pouvoir de gouvernement presbytéral dépend d'une organisation territoriale historiquement contingente. Cette contingence appelle aujourd'hui une sérieuse révision. Certes, le pouvoir dépend de la réalité sacramentelle. Si cela est vrai pour le prêtre, qu'advient-il de la responsabilité baptismale? La réduire au simple rôle de conseil, écouté ou non, suivi ou délaissé, ne relève pas de la théologie mais d'une étude des fonctionnements concrets de l'organisation même des regroupements ecclésiaux. Cela relève aussi de la nature conférée au pouvoir: par l'évangile? par l'histoire ou les habitudes? par un mélange inconscient des deux? à l'heure même où nos sociétés s'interrogent sur l'origine et l'exercice du pouvoir. Que celui-ci s'enracine dans le Christ (Col 2,10) n'explicite pas comment sur le terrain il peut se manifester. Or le cadre ordinaire du pouvoir clérical dépend de structures pensées par les prêtres et conçues pour eux. Sont-elles encore adaptées à la situation présente?

Sans ces analyses, la mission reconduit et exporte un modèle historiquement et socialement daté, au moment où son essoufflement devient manifeste. Ainsi, de nombreux néophytes ne trouvent pas leur place dans l'Église ...

Il existe effectivement un rapport direct entre les structures existantes et l'exercice du pouvoir, donc entre la mission et la reconnaissance de la responsabilité de chaque baptisé. Reprenant un mot d'Éphésiens 4,13 (la taille adulte: *hèlikia*), Vatican II écrit: »Des cérémonies, même très belles, des groupements, même florissants, n'auront guère d'utilité s'ils ne servent pas à éduquer les hommes et à leur faire atteindre la maturité chrétienne«²¹. La mission est créatrice d'hommes adultes dans leur foi. Elle ne recherche pas seulement le nombre, mais la qualité. En ce cas, elle rejoint tant d'hommes et de femmes qui voient leurs responsabilités amputées!

3 Quelques conditions de mise en œuvre

Les trois caractéristiques d'une mission chrétienne, se tenir à hauteur d'homme, pratiquer l'échange et promouvoir la responsabilité, entraînent évidemment de réfléchir à leur mise en œuvre dans les contradictions de ce monde. La pastorale ne manque pas de méthodes (cf. 2 Tm 3,10). Il convient de se rappeler ici que l'annonce missionnaire proclame un message et délivre en même temps une image. Marc parle de *parole et (de) signes* (16,20); Luc associe *voir et entendre* (2,20, ...); Jean résume par un *Venez voir* (1,39.46, ...). Il semble bien que la

²⁰ Sur 75 emplois de *kephalè*, la tête, 17 seulement ont un sens sociologique: la tête d'angle (Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Ac 4,11; 1 P 2,7); le Christ, tête de l'Église (Ep 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,19) et jusqu'à Rome (Ap 17,9).

²¹ VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, Décret sur le ministère et la vie des prêtres, Rome 1965, n. 6.

²² Dans une bibliographie immense, retenons à titre d'exemples: Naomi KLEIN, *Tout peut changer*, Arles 2015; Joseph STIGLITZ, *Le triomphe de la cupidité*, Paris 2010; Jean ZIEGLER, *Destruction massive*, Paris 2011. Sur les migrants, le reportage de Fabrizio GATTI, *Bilal sur la route des clandestins*, Paris 2008.

²³ Celles du célèbre tableau de Paul Gauguin »D'où venons-nous? Que sommes-nous?...«, 1898, Musée de Boston.

difficulté de l'heure porte sur l'image, sur ce que les chrétiens donnent à voir, alors qu'hier elle portait davantage sur le langage (par quels mots dire la foi?). Il n'est pas sans incidence de noter comment le repli de la liturgie sur le ritualisme crée un langage et un spectacle qui ne parlent qu'aux catholiques. Si les croyants s'adressent aux croyants, leur influence reste confinée, réservée aux initiés (pas au sens catéchuménal). Nous allons pointer trois domaines dans lesquels l'image commande au message.

3.1 Sur l'arête des contradictions

De très nombreuses études ont analysé les contradictions de notre temps: entre riches et pauvres pour la répartition des produits de la terre; entre le mondial et le local au sujet de l'identité; entre l'immédiat et le passé pour le sens de l'histoire; entre la rationalité technique et la crédulité ...²²

On remarque que le seul intitulé de ces questions ne rejoint plus les grandes questions métaphysiques²³ qui fournirent à Vatican II les interrogations de sa Constitution sur l'Église dans le monde actuel (n. 10). Les contradictions évoquées situent en face-à-face des positions, parfois des tentatives de solution, diamétralement opposées. Des deux côtés, des chrétiens se sont engagés. Entre les deux aspects, comme sur la ligne de faite d'un toit, son arête, se tient un sujet fondamental pour l'homme, même s'il n'est pas toujours perçu, étant occulté par l'ardeur des débats.

Il y va de l'homme: devant l'aveugle-né, à la porte du Temple, les disciples se demandaient qui était coupable de ce handicap. La réponse de Jésus révèle qu'en cet homme, *en lui* (Jn 9,1-3), les œuvres de Dieu vont se manifester. Le Christ n'a jamais confondu la guérison d'un malade et l'appel à être disciple. Restaurer la santé, établir la justice, garantir la paix ... constituent des actions qui se justifient par elles-mêmes sans avoir besoin de se légitimer par un pourcentage de sacramentalisation²⁴. Il s'agit de façonner un monde nouveau.

3.2 Un autre fonctionnement

Actuellement, la majorité des catholiques vivent dans le système de la paroisse. Celle-ci se voit dotée de vertus missionnaires pourtant déjà éprouvées mais jamais persévérantes. Elle est surtout le cadre institutionnel de la gestion de cultes privés (baptêmes, mariages, obsèques) et publics (les fêtes). De nombreux articles vantent ses mérites. Conséquence: on la tient pour éternelle et ses règles sont gravées dans le marbre du *Code de droit canonique*. Maintenant, quelle est la réalité?

1 La paroisse est un territoire fortement centralisé. Un territoire, au moment où le quadrillage des communes est mis en cause, où la relation à son »petit pays« garde surtout un lien affectif à cause de la mobilité croissante des populations²⁵. Et centralisé:

24 À propos des œuvres de Mt 25 31-46, APHRAATE le Sage persan écrivait: »Soulagez les opprimés (Is 28,12): fais donc ce qui soulage Dieu, ô homme, et tu n'auras pas besoin de dire: Pardonne-moi. Soulage les opprimés, visite les malades, soutiens les pauvres: c'est là une prière. Et je veux te démontrer ceci, très Cher, chaque fois que l'homme accomplit ce qui

soulage Dieu, cela même est prière.« (Exposé IV, 14) (Vincent DESPREZ, Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse, Abbaye de Bellefontaine 1998, 460).

25 Ce fait est résumé à la fin de la présentation d'un livre par cette formule d'Arnaud de Monjoye: »[...] une facette de notre époque [...] le constat qu'avant d'appartenir à un territoire on appartient à une façon de vivre«, Le Monde diplomatique 784 (juillet 2019) 24.

2 tout passe par le curé qui décide. Les paroisses »renouvelées« ne dureront que le temps que le curé voudra. Le nouvel arrivant n'est nullement tenu de prendre en considération ce qu'a fait son prédécesseur. Alors qu'un prêtre appartient d'abord à un presbyterium, une paroisse dotée de la personnalité morale reste autonome.

3 Il y a des conseils, oui. Mais les participants sont choisis, souvent cooptés. Pour leurs membres, la taille de la paroisse dépasse ce qu'ils peuvent embrasser de sa population²⁶. Aux avis purement consultatifs s'ajoute donc l'incapacité de fait (travail, famille ...) de connaître finement l'étendue des problèmes à traiter.

4 L'absence de méthode de travail, de gestion du pouvoir, conduit à survaloriser les relations autour du prêtre. Ce premier cercle renvoie les autres fidèles au simple rang des »pratiquants« peu consultés.

Ce système use les prêtres (beaucoup le refusent) et lasse les laïcs (on commence à en manquer). Il n'est pas à la mesure de la vie des gens. Il révèle le poids du cléricisme. Surtout il est contradictoire: à l'envergure de l'annonce missionnaire, il oppose le rétrécissement du nombre des décideurs: ainsi de quelle légitimité bénéficie »l'équipe animatrice«? Si c'est d'avoir été désignée par le prêtre, le cléricisme en sort renforcé. Les équipes d'Action Catholique Spécialisée ont souffert de voir leur recrutement dépendre majoritairement des prêtres aumôniers. Le pouvoir se concentre encore plus quand son ouverture est voulue et appliquée par un seul.

Partir du baptême conduit à un tout autre fonctionnement:

1 Ce qui est premier n'est pas le nombre prévu de prêtres et le découpage d'un territoire selon ce calcul. Vatican II a rappelé que le peuple de Dieu (chapitre 2 de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*), venait avant la hiérarchie (chapitre 3)²⁷. De quelle manière le peuple de Dieu peut-il se retrouver, se connaître et fraterniser? Il faut que ce soit à une taille que chacun puisse appréhender, sur laquelle donner son opinion. En bref: une taille possible pour exercer sa responsabilité et éprouver que les participants sont »membres les uns des autres« (Rm 12,5) – »pour sa part«, ajoute le texte.

Pour ces laïcs, ni leur présence ni leur attitude ne sont de l'implicite: leur christianisme est explicitement là. Avant d'être dite, la parole se fait écoute, silencieux accompagnement. Nous serions beaucoup plus attentifs aux personnes si nous étions moins hantés par la rapidité des résultats, si nous avions moins peur de mourir avant d'avoir fini.

2 Ces petites communautés²⁸ assurent ensemble le service de la prière et de la lecture de la Parole, l'annonce de la foi et l'engagement dans la charité - ces trois piliers d'une vie ecclésiale (Mt 18,20). Le danger évident consisterait à créer »une Église en confettis«. C'est bien pourquoi il faut se préoccuper *en même temps* des relations: ce sont elles qui, de membres divers, constituent un corps. Il leur est nécessaire d'entretenir entre elles une communion, par suite une réciprocité qui relie des différences. C'est au service de cette

26 Le modèle curial du permanent a entraîné cette expression paradoxale de »permanent à mi-temps«!

27 Quand est créé un évêché ou un archevêché, le nom du titulaire est cité avant la création du territoire. C'est une survivance de l'envoi apostolique avant même la désignation des pays. Le nouveau quadrillage paroissial intervient cet ordre: la paroisse nouvelle préexiste à la nomination de son curé. Donc le »collaborateur de (mon) ministère apostolique« (Rituel de l'ordination d'un prêtre, cf. l'oraison des obsèques d'un prêtre) devient un

»curé résident«. Ce n'est pas grave pour la nomination du prêtre, ça l'est pour la manière d'envisager son ministère (Mc 1,38; Jn 10,16).

28 Cf. Christoph THEOBALD, Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer, Paris 2017; Joseph MOINGT, L'esprit du christianisme, Paris 2018.

29 Ainsi que le signalait le supplément au journal *Le Monde* du 24 juin 2019.

communion qu'existe le ministère presbytéral. Il est donné aux communautés – il n'y a pas de communauté sans prêtre – pour les établir en corps ecclésial. Il préside à l'eucharistie non pas parce qu'il préside une communauté, mais parce qu'il sert la communion entre les communautés.

3 Dans toute structure, des procédures régulent l'exercice du pouvoir. Les règles objectivent le fonctionnement et protègent les faibles. Comment sont désignés les responsables? pour combien de temps? à qui rendent-ils compte de leurs actions? y a-t-il des assemblées générales? comment sont gérées les finances? ... Autant de précisions qui confèrent un cadre pour légitimer la responsabilité de chacun.

La critique souvent entendue reproche aux laïcs de vouloir s'emparer du pouvoir clérical. Ce risque est inévitable dans une structure centralisée qui récupère les décisions en une seule main. Ce fonctionnement accepte des aides sous surveillance. Si l'on veut un authentique exercice de la responsabilité des chrétiens et une expression des dons baptismaux, il faut changer de structure.

3.3 Témoignage de la bonté de l'Évangile

Ce dernier point sera également la conclusion. Des théologiens avancent que notre époque aurait perdu le sens de la vérité. C'est en réalité un peu plus complexe que cela, et pour deux raisons. Un des effets premiers de la mondialisation provoque (on l'a vu), plus qu'un rapprochement, une compénétration des cultures et des religions avec, parfois, des phénomènes de rejet. De ce fait, la vérité éclate en de multiples prédications. Les duretés en obscurcissent la présentation. Une vérité durcie n'est plus vraie, comme un fossile n'est plus un vivant. La difficulté première ne se trouve donc pas dans la vérité, mais dans la *véracité*, c'est-à-dire dans les chemins qui y conduisent et les critères pour la reconnaître.

Or – seconde raison – la vérité paraît aujourd'hui secréter de la peur: les vérités scientifiques ont produit Hiroshima, les économistes suscitent des inégalités croissantes. Quant aux vérités religieuses, on leur doit l'Inquisition, les Croisades et les outrances. La vérité juge et condamne. Il n'est pas sans signification que même l'administration fiscale française ait, en 2019, reconnu un «droit à l'erreur de bonne foi». Toutes ces peurs sont peut-être en grande partie fantasmée (jusqu'à l'écologie apocalyptique)²⁹, elles sont révélatrices d'une méfiance. Cette vérité n'est pas aimable. Se faire aimer devient sa première mission.

La parole de Jésus est plus que vraie: elle est bonne. Bonne pour les malades, bonne pour les marginaux et les exclus, même envers les pécheurs publics. Surtout, elle manifeste son amour et sa tendresse par la *confiance* qu'elle accorde à des hommes fragiles et versatiles. Jésus ose confier à des hommes non pas un système administratif (ce n'est pas compliqué), mais sa mission et son visage (Mt 13,16). Ce que nous sommes par le baptême, nous le sommes par la grâce de la confiance: qu'avons-nous de plus précieux à donner? ◆

Die Mission der Kirche angesichts der religions- soziologischen Transformationen der westlichen Kultur

von Gregor Maria Hoff *

Zusammenfassung

Im Zuge religionskultureller und soziologischer Transformationsprozesse verschieben sich traditionelle Kirchenbindungen. Das lässt sich in religiösen Passagenidentitäten nachvollziehen.

Glaubensbiographische Übergänge und Ortswechsel innerhalb der Kirche greifen dabei theologisch in die Bestimmungsform von Kirche selbst ein, die sich in diesen Prozessen in einen randoffenen Glaubensraum verwandelt. Dafür entwickelt der Aufsatz eine fundamentaltheologische Methodologie: Was das Zeichen »Gott« bedeutet, zeigt sich in seinem Gebrauch, in der performativen Qualität der Gottesrede, die neue Glaubensräume als Lebensräume erschließt und eröffnet.

Schlüsselbegriffe

- Bestimmungsform von Kirche
- Transformationsprozesse
- Glaubensräume
- performative Theologie

Abstract

In the course of religious-cultural and sociological processes of transformation, traditional church bonds shift. These changes can be traced in religious identities during times of passage. Transitions in the biographies of faith and changes of location within the church impact theologially on the form of defining the church itself which, in these processes, changes into a space for faith with open boundaries. The article develops a fundamental-theological methodology for this: What the sign »God« denotes is revealed in its use, in the performative quality of speech about God that makes the new faith-spaces accessible as spaces for living, opening them up as such.

Keywords

- form of defining the church
- processes of transformation
- faith-spaces
- performative theology

Sumario

Como consecuencia de los procesos de transformación religiosa, cultural y social, cambian también los lazos tradicionales con la Iglesia, lo que se puede ver en cambios de la identidad religiosa. Los cambios biográficos y de lugar dentro de la Iglesia conciernen también teológicamente la forma de ser de la misma Iglesia que, en medio de dichos procesos, se transforma en un espacio de fe abierto. Para ello, el artículo desarrolla una metodología de teología fundamental: lo que significa el signo »Dios« se muestra en su uso, en su calidad performativa del hablar de Dios, que descubre y abre nuevos espacios de fe y de vida.

Palabras clave

- forma de ser de la Iglesia
- procesos de transformación
- espacios de fe
- teología performativa

Mit dem Synodalen Weg, den die katholische Kirche in Deutschland beschreitet, wird am Übergang zum dritten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts ein Projekt forciert, das tief in die Bestimmungsform der »Mission der Kirche« eingreift. Das gilt nicht nur mit dem päpstlich-römischen Imperativ, dass die Perspektive der Evangelisierung alle strukturellen Reformdebatten anzuleiten, ja zu dominieren habe. Das betrifft zuvor schon den Anlass, der den Synodalen Weg ausgelöst hat – und genau das stellt bereits einen Eingriff in die Bestimmung dessen dar, was die katholische Kirche als ihre Mission ausweist: Dieser Reformprozess ist durch die Aufarbeitung des systemischen Missbrauchs und seiner Verschleierung in der katholischen Kirche förmlich erwungen. Die katholische Kirche muss sich mit den Fragen nach einer Neuformatierung ihrer Sexualmoral, nach einer veränderten Ausbildung und gegebenenfalls auch Revision der zölibatären Lebensform ihrer Priester, mit der Diskussion über den Ort der Frauen in der Kirche und die Möglichkeit einer Frauenordination, nicht zuletzt mit einer anderen Disposition kirchlicher Amtsmacht und Gewaltenteilung *in ihrer Mission* neu orientieren. Das greift in Vollzüge wie Inhalte ein. Das betrifft die deliberativen Praktiken, die sich im Volk Gottes abspielen und institutionellen Ausdruck verlangen, um bereits mit der so praktizierten Gewaltenteilung an einer Evangelisierung zu arbeiten, die sich nicht länger von Bischöfen und Ordinariaten festlegen, aber auch nicht über die kirchlichen Normerwartungen an katholische Identitäten verfügen lässt. Das heißt: Mission wird zu einem offenen Projekt in der Kirche selbst.

Das gilt auch mit Blick auf die religionskulturellen und soziologischen Transformationsprozesse, in die hinein sich die Mission der Kirche mit dem Auftrag einer Evangelisierung vollziehen soll. Dafür schlage ich einen Brückenschlag zwischen praktischer und systematischer Theologie vor, indem ich meine fundamentaltheologischen Überlegungen an der im Herbst 2018 veröffentlichten Kirchenbindungs-Studie der Erzdiözese München und Freising festmache.¹ Ihre Ergebnisse waren in einiger Hinsicht vielleicht zu erwarten und sind in mancher Hinsicht doch überraschend. Sie machen nachdenklich und wirken, wenn man die Alterskohorten auf die nächsten zehn bis zwanzig Jahre und dann auf die weitere Zukunft entwirft, nicht sehr ermutigend. Sie weisen aber auch die bleibende Attraktivität und die Bedeutung aus, die dem christlichen Glauben und der katholischen Kirche zukommen.

Dabei zeichnet sich in den verschiedenen Parametern und Antwortformularen ab, dass sich katholische Kirchenidentitäten nicht einfach auflösen. Der Bezug auf kirchliche Rituale (55), auf den Papst (54), auf die Gemeinde vor Ort (58) bleibt wichtig. Aber die Motive, die den Verbleib in der Kirche bestimmen, verändern sich (58) und verschieben so die Identifizierbarkeit katholischer Kirchenidentitäten. Dies wirkt auf das Verständnis von Kirche zurück – und genau darum soll es im Folgenden gehen.

1 Kirche – vom Wissen zum Suchen

Was und wo katholische Kirche ist, wird schillernder, uneindeutiger, zonaler. Die Motive und Formen katholischer Kirchenverbundenheit zeigen Übergänge in Glaubensbiographien und religiösen Einstellungen an. Um diese Übergänge pastoral abzubilden, sie aber auch

* Der Aufsatz geht auf einen Vortrag beim 11. Fribourger Forum Weltkirche »Getauft und gesandt«: welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute?« (10.-11.10.2019) zurück.

¹ Katholiken im Erzbistum München und Freising. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage, Berlin/Heidelberg 2018. Zitiert mit Seitenzahlen im Text.

theologisch einordnen zu können, ist ein hohes Maß an kirchlicher Schnittstellenkompetenz erforderlich. Darum soll es in meinem Beitrag gehen: nicht um eine religionssoziologische Analyse oder ein pastoraltheologisches Konzept, sondern um *fundamentaltheologische* Überlegungen zur Bedeutung jener Transformationsprozesse, die sich spirituell, religiös und kirchlich vollziehen.

Diese Umbrüche zeigen sich in den persönlichen Glaubenszuschreibungen, die die Studie ausweist. Sie sind nicht ohne weiteres mit den festgelegten kirchlichen Glaubensformularen kompatibel: Wenn sich zum Beispiel 52 der Katholik*innen ihrer Kirche »kritisch verbunden« fühlen (16), wenn ein Drittel »mehr oder weniger Austrittsgefährdet« ist (27), wenn hochgerechnet nur drei Viertel Mitglieder der Kirche sind, »weil man an Jesus Christus glaubt« (54; vgl. 38) und zwei Drittel ihren Glauben als »tragend« mit einem »Gottvertrauen in allen Lebenslagen« (43) qualifizieren, stellt sich in theologischer Hinsicht die Frage, woraus die katholische Kirche eigentlich besteht:

- ◆ Was bedeutet es, wenn sich die Kern-Verbundenheit auf eine Hälfte reduziert?
- ◆ Welche Konsequenz für die Bestimmung der Kirche als *Glaubensgemeinschaft* hat es, wenn ihre Kerninhalte von einem beträchtlichen Teil der Kirche in Frage gestellt werden?
- ◆ Wie geht die Kirche damit um, dass Kirchenmitgliedschaft *lebenspraktisch* und die Vorstellung von Kirche *inhaltlich* zu höchst ambigen Konzepten werden?

Diese Fragen sind wichtig. Aber sie sind auch verführerisch. Denn sie können in eine Bearbeitungsrichtung führen, die den *theologischen* Herausforderungswert der Kirchenbindungs-Studie verdeckt. Sie setzen nämlich ein Normwissen von Kirche voraus, das sich im Katechismus der katholischen Kirche und ihrem Gesetzbuch sicher abrufen lässt, das aber selbst bereits den idealisierten Typus einer gelebten Kirchlichkeit voraussetzt. Womöglich, ja wahrscheinlich wurde dieser Idealtyp so nie gelebt. Die Abweichungen von ihm werden von Theologie und Kirchenrecht durchaus berücksichtigt, etwa im Modus der Sünde und auf dem Weg von Kirchenstrafen. Dabei werden bestimmte Fragen seitens der Kirche praktisch erst gar nicht gestellt, um den Zugang zu Sakramenten nicht zu riskieren – etwa bei den vorbereitenden Gesprächen für eine Eheschließung. (»Können Sie sich eine Scheidung vorstellen und würden Sie eine spätere Heirat nicht ausschließen?«) Damit soll der dogmatische Anspruch der kirchlichen Selbstbestimmung nicht in Frage gestellt werden. Allerdings steht die *fundamentaltheologische Grammatik* zur Diskussion, die die Festlegung katholischer Kirchenidentität orientiert – die deduktive Logik der Erfassung von Zugehörigkeiten: Vom Glaubenssatz zur Wirklichkeit. Vom Typus zum Einzelfall. Von der »großen Gottesidee Kirche« (J. Ratzinger) zur individuellen Eingliederung in die Kirche nach dem CIC.

Diese Logik der Kirchenmitgliedschaft hat sich pastoral vor Ort längst aufgelöst. Sie hat in Widersprüche geführt, die durch jüngste kirchliche Regelungen zum Kommunionempfang (wiederverheiratete Geschiedene, nichtkatholische Partner in konfessionsverbindenden Ehen) bearbeitet wurden. Sie hält aber im Horizont der Münchener Kirchenbindungs-Studie auf das Problem zu, dass sich die katholische Kirche in ihrer Ekklesiologie auf die lebensweltliche Wirklichkeit von übergängigen Glaubensbiographien einstellen muss. Damit verschiebt sich das Frage-Szenario: Wie versteht sich die katholische Kirche in ihrem Glauben, wenn sie von den Glaubensräumen der Menschen ausgeht, die Erfahrungen mit Gott, mit Jesus Christus und der Kirche machen? Es ergibt sich ein Spannungsgefüge von Wechselwirkungen, in dem die Bestimmung Gottes durch die Kirche und ihre (sakramentalen) Handlungsformen von religiösen Codierungen und Praktiken herausgefordert wird, die *kirchlich bezogenen Glauben in anderen Glaubensräumen* aufsetzen.

Anders gesagt: Die Kirchenbindungs-Studie fordert die theologische Reflexion heraus, indem sie das Verständnis der Kirche nicht von ihr selbst her anleitet. Die Bestimmung der Kirche nimmt eine unabsehbare Dynamik an. So liegt die eigentliche theologische Herausforderung der Studie darin, dass sie zum Nachdenken über einen katholischen Kirchenbegriff als offene Suchbewegung bei der Entdeckung christlicher Glaubensräume auffordert. Das führt zu einem zweiten Punkt.

2 Kirche – ein prekärer Ortswechsel

Vor einiger Zeit musste ich die Begräbnisfeier für eine gute Freundin leiten. Wie sich im vorbereitenden Gespräch herausstellte, sollte die Beisetzung in einer katholischen Kirche stattfinden, die zu einem Kolumbarium umgebaut worden war. Die Angehörigen wollten keinen Gottesdienst feiern, es sollte kein Requiem stattfinden. Aber der Ort war ihnen wichtig. Die Verstorbene hatte sich das Kolumbarium als letzte Ruhestätte ausgesucht. Sie war wie die ganze Familie aus der Kirche ausgetreten, aber verstand diese Entscheidung als Schritt aus der Institution der katholischen Kirche, in der sie groß geworden war und ihre beiden Töchter erzogen hatte. Beide Töchter sind – wie ihre Partner – Künstlerinnen: eine Ausstellungsmacherin, eine Schauspielerin, ein Maler, ein Regisseur. Menschen mit Gespür für die Bedeutung sakraler Räume und den Eigensinn von Ritualen. Eine Tochter spricht von dem tastenden Gottesglauben, den sie mit der Mutter teilte; die andere versteht sich wie der Vater agnostisch. Der Ablauf der Gedenkfeier sah Lieder vor, einen biographischen Weg mit der Verstorbenen, die direkt angesprochen wurde, sowie ein persönliches Zeugnis und den Versuch des Trauerredners, das Leben am Ort des Todes so zu bestimmen, dass es seine Bedeutung über den Tod hinaus behält. Es handelte sich um den Versuch einer Rückübersetzung religiöser Gehalte in säkulare Anschauungsformen – was zunehmend zum Alltagsgeschäft vieler kirchlicher Kontakte gehört.

Mir geht es mit der Szene, die ich aufrufe, um die Bedingungen, in denen förmlich *im Raum der Kirche* eigene Glaubensräume entstehen können. Diese Glaubensräume, so meine These, liegen nicht vor, auch dann nicht, wenn wir uns auf angestammtem Terrain bewegen. Sie müssen vielmehr *entdeckt* werden.

Die katholische Kirche wird mit Sakralisierungserwartungen konfrontiert, etwa wenn ihre Ritualkompetenz geschätzt und die Verlässlichkeit beansprucht wird, mit der sie Lebenspassagen sozial deutet (55). Diese Sakralisierungserwartungen kann sie immer noch bedienen.² Aber die Bedeutungswelt, in der sich Taufe, Ehe, Erstkommunion, Firmung und vor allem das Begräbnis sowie »hohe Festtage« (34) abspielen, koppelt sich zunehmend radikaler von dem ab, was die kirchlichen Angebote vorsehen und ihre Verkündigung besagt. Andere Glaubensräume schneiden sich mit dem Bekenntnisraum der Kirche: Ein *säkulares* Begräbnis an einem *sakralen* Ort fordert demnach dazu auf, einen *neuen Ort der Glaubensbestimmung* zu erreichen.

² Vgl. zur religionssoziologischen Bedeutung von Sakralisierungsprozessen Hans JOAS, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.

Die Theologie, die in den kirchlich erprobten Formularen zur Verfügung gestellt wird, droht leer zu laufen. Mein Punkt ist jedoch ein anderer: Die Semantik von Sühne und Erlösung, von stellvertretendem Opfer und einer Perspektive auf Vollendung scheitert nicht einfach an mangelnder Übersetzungskompetenz. Sie übergeht vielmehr das tödliche Moment des Glaubens, der nicht durch seine eigene Sprachlosigkeit gegangen ist. Genau das ist die *Kirchenerfahrung*, die uns in unseren kirchlichen Vollzügen begleitet – um nicht zu sagen: unterwandert? Daraus folgt die These, dass der prekäre Ortswechsel, der sich in der Kirche vollzieht, nicht einfach den Glaubensstatus ihrer Mitglieder betrifft, sondern den Vollzug des Glaubens im Augenblick seiner Unselbstverständlichkeit.

So stellt sich die Frage, ob die Transformationsprozesse kirchlich gebundenen Glaubens, wie sie die Kirchenbindungs-Studie ausweist, in die *Glaubensform der Kirche* eingreifen: Was bedeutet es für die katholische Kirche, dass es gerade biographische Übergänge und nicht zuletzt biographische Krisen sind, in denen Kirchen als Glaubensräume gesucht werden? Und bildet sich diese Form der Partizipation von kirchlich bezogenen Menschen auch in der Partizipation der Kirche an ihrem Glaubensvollzug ab?

Der Anfang der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* setzt diese Partizipation an den Lebensverhältnissen voraus, um den Glauben zur Sprache zu bringen: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.« (GS 1) Kirche muss die Glaubens- und Unglaubensräume aufsuchen, in denen sich die »Menschen von heute« bewegen.³ Folgt man der Kirchenbindungs-Studie, verschieben sich die kirchlichen Glaubensräume auf eine Weise, die sich weder auf eine einzige Linie bringen noch kirchlich vorab regulieren lässt. Das betrifft entsprechend auch jeden Pastoralplan, der von kalkulierbaren Größen ausgeht.

Die Ortswechsel im kirchlichen Glauben, die sich in der Studie dokumentieren, buchen kirchlich Verluste ab – jedenfalls *grosso modo*. Ob man die »zunehmend Kirchenindifferenten« (37; 142) eher zu den Verbundenen als zu den Distanzierten zählt, macht dabei nur deutlich, wie fließend diese Übergänge sind. Wichtiger erscheint die Frage, ob die Kirche über eine eigene Kompetenz zu den Ortswechseln im Glauben verfügt, die ihre Mitglieder biographisch vollziehen. Das schließt weitere Fragen ein:

- ◆ Kann die Kirche den kirchlich verorteten Glaubensverlust theologisch bestimmen und ihm spirituell einen Ort geben?
- ◆ Was bedeutet es für die Glaubensverkündigung, wenn sie zunehmend indirekt argumentieren, predigen, auch feiern muss, weil sie nicht voraussetzen kann, dass ihre Rede von Gott geteilt, ja verstanden wird?
- ◆ Was bedeutet es für die Kirche, dass der Glaube an Gott bereits *in ihr* auf dem Spiel steht? Vielleicht sind es gerade Orte des Verlustes, die eine Verwandlung der Glaubensform der Kirche herausfordern. Die Gemeindekirche, die zu einem Kolumbarium umgebaut wurde, markiert etwas, das verloren geht. Sie ermöglicht aber auch einen neuen Glaubensraum, wenn sie genau dies zum Thema machen kann. Das stellt keine Aufforderung zur generellen Umwidmung von Kirchen dar; es geht auch nicht um eine theologisch verbrämte Religionskultur von Niedergängen. Vielmehr geht es um die Grammatik, mit der sich eine Suche nach neuen Glaubensräumen ermöglichen lässt. Sie muss jenseits jener kirchlichen Selbst-

³ Vgl. das Motiv der »Pilgerschaft« in GS 1.

⁴ Vgl. als Beispiel den Streit um den Kreuz-Erlass in Bayern im Jahr 2018.

verständlichkeiten ansetzen, von denen sich in der Kirchenbindungs-Studie zwar noch beachtliche Reserven finden, die sich aber doch zunehmend eigensinniger, milieubezogener, stärker kirchlich-theologisch entkoppelt darstellen.

Die bisherigen Überlegungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- ◆ Die soziologischen Befunde differenzierter kirchlicher Zugehörigkeiten machen auf die Übergängigkeiten religiöser Identitäten aufmerksam, die sich in den Kirchen selbst abspielen und dort theologisch Raum verlangen.
- ◆ Das lässt sich nicht mit dem dogmatischen Modell kirchlicher Normalidentitäten auffassen, sondern verlangt der Kirche ab, ihre eigenen Glaubensräume von den Glaubensräumen her in den Blick zu nehmen, in denen sich kirchlich gebundene Menschen bewegen – *in* der Kirche, aber auch jenseits von ihr.
- ◆ Von daher legt sich nahe, dass Kirche eigene Räume für die Erschließung unbekannter Glaubensräume frei gibt – anders gesagt: Entdeckungen im Glauben ermöglicht.
- ◆ Dabei besteht die Herausforderung darin, den Übergängen des Glaubens und des Un-/Nicht-/Anders-Glaubens *in der Kirche* Raum zu geben.
- ◆ Das schließt ein, auch kirchliche Sterbeprozesse theologisch zu bestimmen und spirituell zu begleiten.

Diese Aspekte möchte ich in den nächsten Punkten präzisieren.

3 »Gott« steht nicht fest

Die Ergebnisse der Kirchenbindungs-Studie weisen komplexe kirchliche Zugehörigkeiten aus. Es handelt sich im Sinne einer katholischen Normalidentität um problematische Befunde – und gerade deshalb um aufschlussreiche Topoi kirchlicher Glaubensbestimmung. Das hat zum einen damit zu tun, dass Religion an sich ein Krisenphänomen ist, das Sichtbares und Unsichtbares, Gegebenes und Entzogenes, Leben und Tod verschaltet. Die Kompetenz religiöser Traditionen zur Bearbeitung von Krisenphänomenen wird, folgt man den Ergebnissen der Studie, bis heute hoch geschätzt.

Diese allgemeine Beobachtung lenkt die Aufmerksamkeit zum anderen auf die Orte, an denen sich entsprechende Krisenszenarien überhaupt kirchlich qualifizieren lassen. Anders gesagt: Wo machen Menschen *kirchlich* die Erfahrungen, die ihnen in Krisensituationen Sinn geben und Orientierung ermöglichen? Diese Frage verschiebt die Koordinaten: Kirchliche Mitgliedschaft fokussiert sich nicht nur, aber doch zunehmend markanter an lebensweltlichen Übergängen und existenziellen Schnittstellen. Die entsprechenden kirchlichen Angebote werden dabei als solche wahrgenommen: als *Optionen*, nicht als Grundvollzüge, ohne die man nicht leben und glauben könnte. Das heißt: die *kirchlichen Krisenrituale* sind selbst *krisensystemisch* in ihrer Zugänglichkeit und Abrufbarkeit. Das greift tief in die Disposition der Kirche und ihrer Verkündigung ein:

1 Die Kirche glaubt an den Gott der biblischen Offenbarung, der sich in Jesus Christus geschichtlich vermittelt. Aber was das Zeichen »Gott« bedeutet, lässt sich in den pluralen Lebenswelten des 21. Jahrhunderts weder auf eine gesellschaftliche Verabredung zurückführen noch ohne weiteres allgemein gültig voraussetzen. Die Wirklichkeit, die mit dem Zeichen »Gott« bestimmt und gedeutet wird, steht nur in vielfältigen kulturellen Anwendungen und biographischen Aufnahmen zur Verfügung. Sie spiegelt sich in Sakralisierungen, die festlegen, was als *alles bestimmende Wirklichkeit* gilt. Die kirchliche Definitionsmacht des Zeichens »Gott« löst sich auf.⁴

2 Soziologisch geht dies mit einer institutionellen Entkoppelung religiöser Einstellungen einher. Sie zeigt sich kirchlich in Mitgliederverlusten, aber auch in einer zunehmenden Entkonfessionalisierung: Christ_innen bewegen sich zwischen kirchlichen Angeboten. Diese Entwicklungen zwingen die Pastoral zu Umstellungen, die sich in bisherigen Gemeindestrukturen kaum abbilden lassen. Gerade das Moment des Unabsehbaren und Unkontrollierbaren, das Unsicherheiten auslöst, fordert dazu auf, die theologische und spirituelle Herausforderung der Gottesrede zu präzisieren.

Die katholische Antwort auf die Irritationen der Moderne bestand im 19. und frühen 20. Jahrhundert in einer Profilschärfung. Sie schuf feste Milieus mit kirchlich eingespielten Abläufen und dogmatisch festgelegten Glaubensmodellen. Die damit verbundene Zentralperspektive löst sich derzeit zunehmend auf, weil sich die Lebensräume der Menschen permanent verschieben. Damit verändern sich aber auch *Glaubensräume* unabsehbar – und damit auch das, worauf sich Orientierungsinteressen beziehen. Das hat, so meine These, eine entscheidende Konsequenz für die Bedingung der Möglichkeit christlicher Gottesrede und ihre kirchliche Verortung: Sie verliert den Rahmen, in dem sie die Unterscheidungssicherheit des Zeichens »Gott« garantieren kann.

Das leitet die *fundamentaltheologische* Perspektivenbildung an. Sie macht sich daran fest, dass das Zeichen »Gott« eine konstitutive Leerstelle zu fassen erlaubt. Der Glaube an Gott bringt angesichts des tödlichen Ausgangs allen Lebens die Überzeugung ein, dass das, was nicht mehr ist, seine Bedeutung nicht verliert – und dass, was als Anfang von allem gut war, gut bleibt. So codiert das Zeichen »Gott« die Unwahrscheinlichkeit des Lebens als eine sinnbestimmte Wirklichkeit: als Schöpfung. Das Zeichen »Gott« entsteht an den Übergängen von Leben und Tod – und zwar als eine hoffnungsgeleitete Sinn-Perspektive. Sie muss sich bewähren – überall dort, wo Leben vom Tod bedroht ist. Die schöpferische Lebensmacht Gottes muss sich unter diesem Gesichtspunkt bereits im Leben als unbegrenzt darstellen und erfahren lassen. Das aber gilt es jeweils zu entdecken. Die Kirche bildet dafür nach eigenem Verständnis den entscheidenden Glaubensraum.

4 »Gott« entdecken

Die verschiedenen Räume kirchlicher Existenz sind nicht einfach kirchliche Glaubensräume. Sie werden unterschiedlich erfahren. Für die »Kerngemeinden« der »Bekennenden« (142) ist ihr Glaubensraum von Umbrüchen bestimmt: Pfarreien werden in pastorale Großstrukturen verwandelt, Kirchengebäude umgewidmet oder verkauft. Verlusterfahrungen begleiten nicht zuletzt die sonntäglichen Gottesdienste: zum Teil findet keine regelmäßige Eucharistiefeyer mehr statt; Überalterung und Teilnehmerschwund greifen in das liturgische Empfinden ein.

Damit ergibt sich ein Konflikt, der das Selbstverständnis der katholischen Kirche betrifft. Sie hat sich bis ins II. Vatikanische Konzil und darüber hinaus im Zeichen von *Fülle* und *Sicherheit* verstanden: Sie verwaltet die »Fülle der Heilmittel« (UR3) und verbürgt die Wahrheit des Glaubens. Unabhängig davon, dass weniger als die Hälfte der Befragten in der Kirchenbindungs-Studie davon überzeugt ist, dass sich Glaube und Wissenschaft gut vereinbaren lassen (52); unabhängig von der weitgehenden Bedeutungslosigkeit katholischer Sexualethik für die Lebensführung von Katholik_innen; unabhängig auch von der Diskreditierung durch den Missbrauchsskandal: Die Ausgangsgewissheit der Kirche, die sich in einer theologischen Ästhetik der Fülle und Sicherheit ausdrückt, macht es nicht nur

schwer, die kirchlichen Verlusterfahrungen zu bearbeiten, sondern vor allem, sie überhaupt erst wahrzunehmen:

- ◆ Welchen liturgischen, architektonischen, theologischen Raum lässt Kirche für Erfahrungen der Leere, des religiösen Sprachverlustes, der nicht einfach jenseits des Glaubens spielt?
- ◆ Das hängt mit einer zweiten Frage zusammen: Lässt die Kirche Raum für Überraschungen, also für das, was nicht bereits vorgesehen ist, was befremdet, unerwartet ist? Für beides braucht es *in kirchlichen* Transformationsprozessen Raum – und zwar gerade dann, wenn sich die Glaubensräume der Menschen, die sich kirchlich verbunden fühlen, nicht mit den kirchlichen Glaubensräumen decken.

Wie erschließt man diese Glaubensräume? Vor einer pastoralen Methodik bedarf es an dieser Stelle einer fundamentaltheologischen Methodologie. Der Anfang des Markus-Evangeliums bietet sich dafür als theologische Regie an, weil er den Prozess nachvollziehbar macht, in dem das Zeichen »Gott«, das Jesus gebraucht, seine Bedeutung annimmt: in seinem Gebrauch, in seinen Anwendungen. »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15) Dieses Jesus-Wort setzt eine *messianische Inversion*, eine Umstellung der Lebensperspektive in Gang, mit der sich neue Glaubensräume als wirkliche Lebensräume eröffnen. Das Evangelium fordert zunächst in eschatologischer Dringlichkeit eine Entscheidung heraus: den Glauben, in dem sich die Wirklichkeit des Reiches Gottes erschließt. Aber dieser Glaube wird erst möglich, wenn sich der Lebensstandpunkt verändert. Das Evangelium des Markus vollzieht diesen Prozess narrativ: seine Leser_innen werden in einen Erzählvorgang hineingezogen, in dem sich der geforderte Perspektivwechsel durchsetzt.

Auf den Spuren Jesu kann man im Folgenden entdecken, wie sich vom Tod umstelltes Leben von Besessenen, Kranken, Marginalisierten und nicht zuletzt von Sündern (Sünde als Ausdruck der Trennung von Gott und seiner schöpferischen Lebensmacht, aber auch des Menschen von sich und seinen Mitmenschen) in neue Lebensmöglichkeiten verwandeln lässt. Das besitzt eine grundsätzliche Bedeutung: Die jesuanische Perspektive, die Markus entwickelt, besitzt in ihrem Gottesbezug eine *performative* Qualität: Sie setzt neue Lebensperspektiven frei.

Das geschieht im Zuge von Entdeckungen, die man mit »Gott« machen kann – und machen muss, um seine Wirklichkeit bestimmen und erfahren zu können. Die Erzählperspektive des Markus wählt dafür weder den Gottesstandpunkt noch die Innensicht Jesu, sondern den Weg der Nachfolge, sprich: des narrativen Prozesses, in dem man Jesus und die Bedeutung des Evangeliums kennen lernen kann. Das schließt Überraschungen ein, wenn sich die schöpferische Lebensmacht Gottes gerade in Menschen und an Orten durchsetzt, die eigentlich ausgeschlossen erscheinen – am Ende bis zum Kreuz.

Es handelt sich um die *Grammatik* einer Gottesrede, die Suchbewegungen abverlangt und mit der die Bedeutung des Zeichens »Gott« nicht bereits vorab feststeht, sondern Offenbarungsqualität annimmt: in konkreten geschichtlichen Situationen. Was an »Gott« noch zu entdecken ist, setzt eine theologische *Grammatik der Unverfügbarkeit Gottes* frei. Das hat Folgen für die kirchliche Disposition des Gottesglaubens und der Gottesrede: Nicht der eigene Traditionsbestand ist unverfügbar, sondern Gott, der den Menschen ergreift. Die Umkehrbewegung des Evangeliums setzt Glaubensräume frei, wo sich Kirche darauf einstellt.

Die Offenheit für transformatorische Glaubensprozesse erlaubt es, sich auf Lebens- und Glaubenssituationen einzulassen, die mit Verlustängsten und Unsicherheiten (auch religiös) verbunden sind. Kirchlich verlangt dies ab, sich Rollenverunsicherungen auszusetzen und

auch die Leere im eigenen Glauben ernst zu nehmen und nicht zuletzt der Unverfügbarkeit von glaubensbiographischen Prozessen Raum zu geben.

Genau hier wird der theologische Herausforderungswert der Kirchenbindungs-Studie scharf. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf eine glaubensbiographische Übergängigkeit, die sich für die Kirche als grundlegend erweist, wenn sie Kirchenräume als Glaubensräume selbst neu entdecken will. Kirche hat Pascha-Qualität. Sie steht unter dem Anspruch eines Aufbruchs. Kirche ist Zeichen eines Zeichens, nämlich Jesu Christi. Sie hat eine *repräsentierende* Funktion: Sie muss in ihren (sakramentalen) Zeichen Gottes-Reich-Erfahrungen frei setzen.

5 Zum Ende: ein Kirchenprojekt ...

Das lässt sich an einem ekklesiologisch relevanten Modell verdeutlichen. Dem Braunkohleabbau im Raum Garzweiler ist in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe von Dörfern zum Opfer gefallen. Gemeinden sind verschwunden und wurden neu angesiedelt. Betroffen waren auch Pfarreien mit ihren Kirchen. Am Umsiedlungsstandort Keyenberg in der Nähe von Erkelenz wird eine neue Kirche entstehen, die Elemente von vier Kirchen aufnehmen soll. In das Projekt fließen disparate Erwartungen der beteiligten Gemeinden ein. Was lässt man hinter sich, was muss man mitnehmen – und wie lässt sich der Schritt auf etwas Neues zu gestalten? Die neue Kirche soll einen Glaubensraum für biographische Um- und Abbrüche bilden. Die Planung an dem Projekt sorgte für eine Aufbruchsstimmung, die man nicht einfach erzeugen konnte, sondern die sich aus gemeinsamen Aushandlungsprozessen ergab. Dabei entstand eine neue Gemeindeform aus vier Gemeinden, die sich an einem nachträglich verabredeten Projekt festmachte. In einem gemeinsamen Entwurf und Reflexionsprozess wurde von den Architekten in Zusammenarbeit mit dem Autor dieses Textes ein »Raum des Vermissens« vorgeschlagen, der wie eine Krypta in das Fundament der Kirche eingelassen werden sollte. In diesem Raum besteht die Möglichkeit, sakrale Objekte aus den abgerissenen Kirchen nicht einfach auszulagern, sondern für die Erinnerung zu verorten: als ein Bezugspunkt von kirchlichen Identitäten, die sich nur bewahren lassen, indem man den Exodus der Gemeinden als eine Glaubensform ernst nimmt und sich auf neue Entdeckungen mit dem Glauben einstellt.

Der Raum ist als offener Glaubensraum angelegt, weil sich erst erweisen muss, welche Dynamiken er auslöst. Die neu entstehende Gemeinde definiert ihn nicht, sondern stellt ihn zur Verfügung – und zwar über die rein kirchlichen Objekte hinaus. Der Raum ist für Überraschungen angelegt, die man mit dem machen kann, was sich im Glauben verwandelt. Und auf diese Weise kann Kirchenbildung gelingen. Angesichts der förmlichen Umwälzungen von Garzweiler und zugleich der Transformationsprozesse, in denen die Kirche (nicht nur der Diözese Aachen) steht, erweist sich dieses Projekt mit Blick auf die Ergebnisse der Münchener Kirchenbindungs-Studie als ein mögliches Modell für eine Grammatik kirchlicher Glaubensräume, in denen die Mission der Kirche neue Perspektiven gewinnt. ◆

Für ein diakonisches und prophetisches Christentum

Oder: Wie kann Kirche missionarisch sein?

von Ursula Nothelle-Wildfeuer*

Zusammenfassung

Die aktuelle komplexe Problemlage in Gesellschaft und Kirche stellt die Kirche vor große Herausforderungen. Eine Antwort, die sich u. a. artikuliert im sog. *Mission Manifest*, intendiert Remissionierung, auf charismatischer Geisterfahrung aufbauend. Die theologische Auseinandersetzung mit diesem Versuch einer Profilbildung zielt ab auf ein diakonisches und prophetisches Christentum, das zur Mission wird, indem es Zeugnis von der christlichen Hoffnung im diakonischen Handeln gibt. Dabei geht es im Detail um das Verhältnis des christlichen Glaubens bzw. der Kirche zur Welt und die Verortung in der Gesellschaft, um Fragen der Glaubwürdigkeit, sowie um Fragen der Relevanz von Freiheit und Diakonie.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Diakonie
- Freiheit
- Hoffnung

Abstract

The current complex and problematic situation in society and in the church poses great challenges for the church. One response to this, which is articulated, among other things, in the so-called *Mission Manifesto*, has in view a re-missionizing based on a charismatic experience of the Spirit. The theological examination of this attempt to develop a profile aims at a diaconal and prophetic Christianity that becomes missionary by bearing witness to Christian hope in diaconal action. In detail, this concerns the relationship of the Christian faith and of the church to the world and their location in society, questions of credibility, as well as questions concerning the relevance of freedom and diakonia.

Keywords

- mission
- diakonia
- freedom
- hope

Sumario

La compleja y problemática situación actual es para la Iglesia un gran desafío. Una de las respuestas, que se articula en el llamado *Manifiesto por la misión*, intenta reactivar la misión sobre la base de las experiencias carismáticas de renovación pentecostal. La discusión teológica de dicho concepto de misión piensa más bien en un cristianismo diacónico y profético que se convierte en misión dando testimonio de la esperanza cristiana en la praxis diaconal. Se trata concretamente de la relación de la fe cristiana o de la Iglesia con el mundo, de su posicionamiento en la sociedad, de cuestiones de la credibilidad y de la relevancia de la libertad y diakonía.

Palabras clave

- misión
- diakonía
- libertad
- esperanza

In dem Titel des folgenden Beitrags »Für ein diakonisches und prophetisches Christentum« klingt bereits eine klare Positionierung an, die gegenwärtig oftmals als Gegenposition gleich die Rede von der »Missionarischen Kirche« auf den Plan ruft. Gerade letzteres steht aktuell wieder ganz oben auf der Agenda vieler Konzepte und Ansätze, die die Frage nach der Kirche der Zukunft beantworten wollen. Die missionarische Kirche versteht sich dann als vielleicht letzte Chance für die Kirche, als vielleicht letzte Chance für das Christentum. So zu lesen im Untertitel des Buches *Mission Manifest* von 2018, das die Kontrastfolie für die folgenden Überlegungen darstellt. In Auseinandersetzung mit den dort entfalteten Thesen lässt sich herauskristallisieren (und das ist das Ziel meines Beitrags), was denn Aspekte eines diakonischen und prophetischen Christentums sind und – darüber hinaus – ob, und wenn ja: wie, doch ein Zusammenhang mit der Grundidee der missionarischen Kirche besteht.

Da die Rede von der missionarischen und/oder diakonischen Kirche einen Antwortversuch auf die Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft darstellt, sollen in einem ersten Schritt kurz die Herausforderungen aufgezeigt werden, sodann die Antwort des *Mission Manifest* skizziert werden, bevor die wesentlichen Elemente einer diakonischen und prophetischen Kirche aufgezeigt werden und ein Fazit gezogen wird.

1 Die aktuelle Problemlage in Gesellschaft und Kirche als Herausforderung

- ◆ Es kommen Entwicklungen den Menschen nahe, die man bislang eher aus der Ferne beobachtet hat, Menschen, die zu uns flüchten, bringen ihre Kultur, ihre Religion und auch ihre Konflikte mit. Davon bleibt unsere Gesellschaft nicht unberührt, Migration wird zu einem Lernort. Die viel beschworene Globalisierung findet nun vor unserer Haustür statt.
- ◆ Die Erfahrung von Freiheit und Autonomie, die so unaufhaltsam voranschreitende Individualisierung als Kennzeichen der Moderne ruft nicht nur positive Reaktionen hervor. Die Aufgabe, die solcher Zugewinn von Freiheit mit sich bringt, scheinen viele als Überforderung wahrzunehmen.
- ◆ Digitalisierung, von der wir sicher fast alle profitieren, bedeutet nun nicht mehr nur, immer und überall online sein zu können, sondern künstliche Intelligenz und Roboter erobern unsere Arbeitswelt und unseren Alltag. Werden wir in ein paar Jahren alle ausgemustert und überflüssig sein, weil Roboter unsere Jobs viel besser ausführen können?
- ◆ Die politische Lage ist selten unübersichtlich geworden, man schau nur auf die Brexit-Entwicklungen, aber auch auf die USA mit einem Präsidenten, an dessen Verstand, zumindest aber an dessen seriösem Willen, sein Land zum Wohle aller Bürger zu regieren, man ernsthaft zweifeln darf und muss, sowie auf diverse weitere Länder.
- ◆ Eine solche komplexe Gemengelage ist herausfordernd, und gerade politisch ist die Gefahr groß, hier vereinfachende Antworten, populistische Antworten zu geben, denen jede Ambiguitätstoleranz, also die Bereitschaft, Widersprüche auszuhalten, fehlt. Man flüchtet sich in simple und das heißt zumeist eindimensionale und monokausale Erklärungszusammenhänge und will das Rad der Geschichte zurückdrehen. Zurückdrehen auch in eine Zeit, in der die katholische Kirche noch milieubildend und eine nicht hinterfragte kulturelle und gesellschaftliche Größe und Autorität gewesen ist. Da sich die Situation aber nicht nur für die Kirche in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche selbst massiv geändert hat, führt dies auch im kirchlichen Kontext zu ähnlichen Angst- und Verunsicherungszuständen.

Die Entwicklungen innerhalb der Kirche (vieles gilt auch für die Kirchen) sind in diesem Zusammenhang der Beschreibung von aktuellen Herausforderungen noch gesondert in den Blick zu nehmen:¹

- ◆ Kirchensoziologisch wird seit geraumer Zeit beschrieben, dass die verfassten Kirchen in ihrer Bindungs- und Prägekraft nachlassen. Global betrachtet, sind die Gründe hierfür unterschiedlich. Sehr deutlich zeichnen sich aber zwei unterschiedliche Entwicklungen ab.
- ◆ Auf der einen Seite steht ein vermeintlich traditionelles Kirchenchristentum, das, rein quantitativ betrachtet, weniger Zulauf erfährt, wobei hier zu fragen wäre, wo hier der historische Maßstab gesetzt wird. Angesichts dramatischer Schrumpfungsprozesse gilt es, alles auf den Prüfstand zu stellen. Ein Weiter-So ist keine denkbare Option mehr. Verschont bleibt von diesen Prozessen keine kirchliche Ebene, denn überall zeigen empirisch feststellbare Fakten die Notwendigkeit, Strukturen gegenwartsadäquat und zukunftsgeeignet umzuformen. Deutlich formuliert heißt das: Die Zahl der Messbesucher, der Priester, der Seelsorger und Seelsorgerinnen, der Theologen und Theologinnen bröckelt dramatisch; die Nachfrage nach Sakramenten, nach kirchlichem Beistand an Lebenswenden, Taufen, Trauungen, Beerdigungen nimmt rasant ab. Solche Sondergottesdienste dienen allenfalls noch als kultureller und brauchumsbezogener Rahmen für entsprechende Feste (die aber inzwischen auch von Eventmanagern jeder Art im Zweifelsfall noch professioneller gestaltet werden). Auf diese pastoral- und religionssoziologische Entwicklung muss die Kirche, müssen die Verantwortlichen natürlich reagieren, und ein solch massiver Einbruch zieht einen massiven Umgestaltungsdruck nach sich.
- ◆ Viele Menschen haben primär das Gefühl, ihrer kirchlichen Heimat und Wurzeln beraubt zu sein, dass sie sich abwenden, weil das nicht mehr ihre Kirche ist, weil sie nicht mehr übereinstimmen können mit der kirchlichen Glaubens- und vor allem Morallehre, weil sie, was jetzt noch dazu kommt, maßlos enttäuscht und entsetzt sind über alles, was im Zusammenhang mit der Missbrauchsstudie steht.
- ◆ Auf der anderen Seite gewinnt ein stark auf Innerlichkeit, auf charismatische Geisterfahrungen setzendes freikirchliches Christentum an Fahrt und an Zulauf. Und interessanter Weise gibt es in Folge dieser zweiten Entwicklung eine inzwischen deutlich zu beobachtende Schnittstelle zwischen evangelikalen, freikirchlichen Christentümern und sich als Erneuerungsbewegungen beschreibenden Gruppierungen, die sich (auch) in der katholischen Kirche verorten. Gegen eine verunsichernde gesellschaftliche Moderne mit ihren pluralen Angeboten und ihrer wachsenden Komplexität, gegen ein Nebeneinander von Orientierungsmöglichkeiten und der Notwendigkeit, den Freiheitsspielraum verantwortet zu nutzen, setzt man auf innere Erfahrung – und auf vorgebliche Eindeutigkeit. Religiös zu sein, ist in diesem Kontext wieder alles andere als abwegig, und in christlichen Zirkeln gibt es einen Jesushype, der erstaunlich ist. Man ist sehr entschieden, man hat Jesusbegegnungen – ja, man weiß, was Jesus, was Gott von einem will, weil man dies eben innerlich spürt. Der Verlust der Mitte soll saniert werden. Remissionierung ist das Schlagwort.

* Der Aufsatz geht auf einen Vortrag beim 11. Fribourger Forum Weltkirche »Getauft und gesandt: welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute?« (10.-11.10.2019) zurück.

¹ Vgl. hierzu das Vorwort zu: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER/Magnus STRIET (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am »Mission Manifest«*, Freiburg/Basel/Wien 2018, 7-10.

2 Missionarische Kirche als Profilbildung als eine Antwort auf die Herausforderungen?

Und damit sind wir bei der Frage, wie mit diesen Herausforderungen und komplexen Problemlagen in Kirche und Gesellschaft kirchlich umzugehen ist. Auf der Suche nach möglichen Ansätzen für die Kirche und ihr neu zu stärkendes Profil gibt es viele unterschiedliche Bewegungen und Bemühungen.

Eine dieser Bewegungen – ganz im Sinne der gerade geschilderten Innerlichkeit und Geisterfahrung ist das Augsburger Gebethaus und die sich dort um den Gründer sammelnden vielfältigen katholischen und freikirchlichen Gruppierungen. Von dort aus wurde vom katholischen Teil auf der sog. Mehr-Konferenz 2018 das *Mission Manifest. 10 Thesen für das Comeback der Kirche*² veröffentlicht und vorgestellt. Es handelt sich dabei zum einen um Thesen, die auch im Internet aufzufinden sind.³

Sodann gibt es aber auch um einen ausführlicheren Band mit einem bunten Strauß an Ausführungen zu den Thesen.

Mission – endlich, so mag man angesichts des Manifests denken, endlich findet ein zentraler Begriff seinen Weg zurück ins aktive und unverzichtbare christliche Vokabular, endlich wird er herausgeholt aus den negativen Assoziationen von Unterdrückung, Gewalt, Kulturimperialismus und Zwangstaufe. Der Begriff der Mission beschreibt im Manifest geradezu eine neue »gemeinsame Vision«⁴, wie man der Tatsache, »dass die Kirche zu Ende geht«⁵, gegensteuern kann und muss.

Das Manifest möchte den Begriff der Mission als Urgestein christlichen Glaubens revitalisieren, allerdings weniger in theologischer als in existentieller Absicht: Damit – so heißt es – werde die »vielleicht letzte Chance für das Christentum«⁶ zu überleben ergriffen und der Kirche das gegeben, was sie jetzt brauche, nämlich »Bekehrung, Gebet, Mut für ungewöhnliche Lösungen, unbefangenes, gewinnendes Zugehen auf Nichtchristen, eine Neuorientierung anhand der Heiligen Schrift, aber vor allem die Hinwendung zu Gott«⁷.

Ohne Zweifel handelt es sich bei diesem Programm um einen wichtigen Ansatz: Zentrale Stichworte von Aufbruch bis Zugehen lassen sich jedoch längst auch in jedem Pastoralkonzept oder Leitbild einer Pfarrei finden, bereits im Jahr 2000 gibt es das Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz *Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein* und schon 1996 das von den Deutschen Bischöfen aufgegriffene Hirtenwort der französischen Bischöfe mit dem Titel *Proposer la foi – Den Glauben anbieten in der heutigen Zeit*. In der jüngeren (pastoral)theologischen Literatur ist ebenfalls in positiver Konnotation längst von der missionarischen Kirche, von missionarischer Pastoral und missionarischer Spiritualität die Rede. Aber: diese genannten Stichworte treffen noch nicht den Kern des im *Mission Manifest* Gemeinten: Entscheidend ist dort die Verbindung mit Gebet und Lobpreis und intensivem Fasten sowie mit der Hoffnung auf Wunder⁸.

2 Johannes HARTL/Karl WALLNER/
Bernhard MEUSER (Hg.), *Mission
Manifest. Die Thesen für das Come-
back der Kirche*, Freiburg 2018.

3 [https://www.missionmanifest.
online/](https://www.missionmanifest.online/) (22.5.2020).

4 HARTL/WALLNER/MEUSER,
Mission Manifest (Anm. 2), Klappen-
text des Buches.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Johannes HARTL/Karl WALLNER/
Bernhard MEUSER, Was wir wollen,
und was passiert, wenn mehr und
mehr Leute mitmachen ..., in:

HARTL/WALLNER/MEUSER (Hg.),
Mission Manifest (Anm. 2), 15–20, 16.

8 Vgl. Marie-Sophie MAASBURG,
Wir glauben, dass unsere Mission so
kraftvoll sein wird, wie es unsere
Gebete sind, in: HARTL/WALLNER/
MEUSER (Hg.), *Mission Manifest*
(Anm. 2), 135–148, 135.

3 Konstitutive Elemente eines diakonischen und prophetischen Christentums in einer missionarischen Kirche

In Auseinandersetzung mit diesem Ansatz des *Mission Manifest* und des Augsburger Gebetshauses sollen nun im Folgenden Elemente eines prophetischen und diakonischen Christentums entfaltet werden. Ein anderer Modus, wie die Kirche auf solch umwälzende Herausforderungen antworten kann.

3.1 Kirche auf dem Weg zur Sekte oder in die offene und pluralistische Gesellschaft?

Die Verdunstung des Christlichen in unserer Gesellschaft, das Zurückgehen dessen, was wir das Wissen um christliche Basics nennen, das abnehmende selbstverständliche Sich-Beheimatet-Fühlen im Kirchenjahr mit seine Bräuchen und Traditionen, die das Leben und die Struktur des Alltags geprägt haben, das fehlende Verständnis für viele kulturelle Elemente, die unser Denken und unsere Zivilisation prägen, inzwischen oft auch nur noch anonym, das alles sind Entwicklungstendenzen, die unsere Gegenwart intensiv prägen. Den Finger legen auch die *Mission-Manifest*-Vertreter in eine existierende offene Wunde. Die Diagnose ist auch hier nicht ganz verkehrt, die Diagnose ist aber auch noch nicht das Spezifikum des jeweiligen Ansatzes, sondern die Frage ist doch die nach der Analyse der Gründe für eine solche Entwicklung und dann nach möglichen Lösungsansätzen.

Grob gesagt, lassen sich hier verschiedene Positionen als mögliche Antworten unterscheiden: Eine erste Antwort verweist auf die Laxheit, die Uninteressiertheit, das fehlende Engagement derer, die bereits dem Taufschein nach Christen sind. Hier setzt das *Mission Manifest* an: Mission meint ihm zufolge, die Menschen zu echten Jüngern Jesu zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, reicht die Taufe nicht aus. Es geht, in Abgrenzung von denen, die einfach nur christlich sozialisiert sind, um entschiedene Christen – und das zeigt sich daran, dass sie ihr Bekehrungserlebnis gehabt haben und dies auch vor einer möglichst großen Schar von Menschen bekannt haben. Wer nicht in dieser Weise Christ ist und zur Schar der Bekehrten gehört, kann nicht wirklich Christ sein. Mission richtet sich also nach innen, meint nicht ein Hinausgehen. Nicht grundlos entsteht im Blick auf diese Entwicklung in und um das Augsburger Gebetshaus der Eindruck von Versektung innerhalb der katholischen Kirche.

Eine zweite, deutlich andere Antwort auf die sich in unserer Gegenwart stellenden Probleme für Christen und Christinnen und solche, die es (noch) nicht sind, wendet sich an die Menschen von heute, möchte verstehen, warum sie den christlichen Glauben nicht mehr verstehen, was ihnen das Glauben unmöglich macht, warum Andockmöglichkeiten in ihrer lebensweltlichen Erfahrung so schwer zu finden sind, warum sie ggf. mit dieser Kirche in ihrer konkreten Erscheinung hadern etc. Um es auf der Ebene der Wissenschaft zu sagen: Hier wird auch die Sozialwissenschaft, die Verhaltensforschung etc. bemüht, um die Menschen mit ihren Anliegen zu hören und ernstzunehmen. Mission beginnt in diesem Fall tatsächlich mit dem Hinausgehen zu den Menschen, meint die Menschen, die überall in ihrem Alltag und in ihrer Welt aufgesucht werden. Mission ist damit ein Dienst an Menschen und Gesellschaft, ist diakonisches Christentum.

Diese so unterschiedliche Zugangsweise lässt sich an dem Bezug auf die berühmt gewordene Rede des damaligen Kardinals Bergoglio (und heutigen Papstes Franziskus) aus dem Vorkonklave festmachen: »Sie (die Kirche) ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder,

sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz. Die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends.«⁹ Die Heilung, die der Papst meint, ist nicht die eines Automatismus, der sich durch Gebet und Fasten notwendig und konsequent einstellt. Im Feldlazarett (davon spricht der heutige Papst im gleichen Kontext) geht es auch nicht primär um Predigen, es geht vielmehr zuerst um das, was die Menschen, die krank sind, die leiden, die traumatisiert sind, an direkter und konkreter Hilfe und in ihre jeweils spezifischen Situation brauchen. Ihre Situation und ihre Not sind ernstzunehmen. Eine simple Gegenüberstellung von der Verkündigung des Heils Gottes auf der einen und den »edlen humanitären Zielen«¹⁰ auf der anderen Seite, man könnte auch sagen: von Glaubenssätzen auf doktrinärem Ebene und pastoral-ganzheitlichem Handeln auf der menschlichen Ebene entspricht eben nicht dem ganzheitlichen Ansatz, den Papst Franziskus in seinem Bildern und Ansprachen immer wieder herausstellt. So wird er nicht müde, genau das sozial-caritative Engagement der Kirche, ihre diakonische Gestalt, zu betonen und in seiner Bedeutung hervorzuheben - auch dadurch, dass er selber es durch Gesten und Taten immer wieder zeigt. Genau die Dimension des Sozial-Caritativen, des in dieser Welt miteinander gelebten Glaubens in positiver Konnotation fehlt, wenn im Blick auf diakonisches Tun allein von einer »Anpassung an den humanistischen Mainstream« (These 10) die Rede ist.

3.2 Logos, Ethos oder allein Pathos? Eine Frage der Glaubwürdigkeit

Unsere Kirche befindet sich, so ist (mit Recht) allenthalben zu hören, in einer schweren Glaubwürdigkeitskrise. Einen gehörigen Anteil an dieser Entwicklung hat der Missbrauchsskandal. Aber auch vorher gab es schon eine solche Frage nach der Authentizität, m. E. ist das eins der großen Themen des Pontifikats von Papst Franziskus. An dieser Stelle der Frage nach der Authentizität ist noch einmal auf die Position des *Mission Manifest* zu schauen:

Die These 8 des *Mission Manifest* verweist auf die hinreichend bekannte genuin biblische Begründung für Fundamentaltheologie aus dem *ersten Petrusbrief*. Hier wird, allerdings in Verkürzung, verwiesen auf 1 Petr 3,15, wo es heißt: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.« Für den christlichen Glauben ist durchaus zentral, Rede und Antwort zu stehen, also mit nachvollziehbaren und vernünftigen Argumenten über den Glauben zu sprechen (nicht gemeint ist, den Glauben herzuleiten und zu begründen). Wenn Maximilian Oettingen in seinen Erläuterungen der These 4 formuliert, dass der Weg »von den Höhen der Theologie zur Einfachheit des Kerygmas«¹¹ führt, dann intoniert er damit die Grundmelodie der Vernachlässigung, um nicht zu sagen der Verachtung der Theologie, die in dem gesamten Text immer wieder anklingt. Damit aber droht, um es einmal sehr spitz zu formulieren, der Glaube zum Fundamentalismus zu werden.

9 Rede von Kardinal Jorge Mario Bergoglio im Vorkonklave, zitiert in: Sophia KUBY, Wir glauben, dass die Chancen nie größer waren als jetzt, in: HARTL/WALLNER/MEUSER (Hg.), *Mission Manifest* (Anm. 2), 99-122, 117.

10 Ebd., 118.

11 Maximilian OETTINGEN, Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied, in: HARTL/WALLNER/MEUSER (Hg.), *Mission Manifest* (Anm. 2), 123-134, 133.

12 MAASBURG, Wir glauben, dass unsere Mission so kraftvoll sein wird, wie es unsere Gebete sind (Anm. 8), 135.

13 OETTINGEN, Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied (Anm. 11), 129.

14 Ebd.

Im ersten Buch seiner Rhetorik spricht Aristoteles von drei notwendigen Wegen, um überzeugend, also authentisch zu sein: es geht um das Ethos, den Logos und das Pathos. Auf heute übertragen bedeutet das, dass Authentizität nur erreicht wird durch ein Zusammenspiel der Glaubwürdigkeit des Redners bzw. der Rednerin als Person, der Kraft der Argumente und der Gefühle, die er bei den Zuhörern hervorruft. Das entscheidende Mittel ist für Aristoteles das Argument, denn es geht um Überzeugen, nicht um Überreden. Mit dem Verweis auf den Logos ist die rationale, systematische und zusammenhängende Argumentation gemeint, wofür die Wissenschaft zuständig ist. Auf den vorliegenden Kontext bezogen geht es um die Theologie mit ihren historischen, systematischen und praktischen Ansätzen. Wenn nun dieser Logos nivelliert oder ganz überwunden werden soll und wenn nur noch Ethos und Pathos übrigbleiben, dann droht nicht nur die Relevanz der Vernunft, sondern auch die Glaubwürdigkeit insgesamt an dieser Stelle bereits verloren zu gehen. Im weiteren Verlauf meiner Überlegungen ist auch noch die Frage nach dem zweiten Weg, dem Ethos, gesondert und kritisch zu stellen. Dabei wird sich dann (so viel sei hier bereits angemerkt), herausstellen, dass auch das Ethos in den Thesen des *Mission Manifest* und den Ausführungen dazu keine Rolle mehr spielt. Das wiederum führt zur Reduktion des im *Mission Manifest* geprägten und gebrauchten Missionsbegriffs allein auf das Pathos. Wird aber die Botschaft des Evangeliums allein auf Pathos reduziert, so entwickelt sich daraus ein Glaubensbegriff, der nicht mehr kompatibel ist mit dem der katholischen Kirche.

Das ist geradezu ein Spezifikum unseres Glaubens, dass wir nicht den Verstand an der Garderobe abgeben müssen und nur noch Katechismussätze zu wiederholen haben. Wir brauchen eine fundierte und kritische Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten, sonst wird er fundamentalistisch. Und es braucht eine Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Gesellschaft, sonst wird der Glaube weltfremd und eben gerade nicht prophetisch.

Bei dieser Pathos-Mentalität des *Mission Manifest* wird der Glaube in pathetischer und fanatischer Weise in ein vermeintlich absolutes Überzeugtsein und eine jedem Zweifel entthobene absolute Gewissheit überführt. »Gott wird«, so heißt es in der 5. These, aufgrund des Gebetes »den Menschen über den Weg laufen« »und sei es in Träumen und inneren Eingebungen«¹²; es werden Wunder geschehen. Das wäre ein einfacher Mechanismus: Wer genug betet, genug fastet, der wird schon sein Wunder erleben. Und wenn es nicht passiert? Ist dann Gott verantwortlich? War dann das Gebet nicht intensiv, nicht innig oder nicht lang genug? Welch ein Gebets- und Gottesverständnis zeigt sich da. Und welch ein Missionsverständnis.

Zudem geht mit diesem pathetischen Glaubensverständnis eine Haltung einher, die bei der Lektüre des *Mission Manifest* immer wieder anzutreffen ist. Die Autoren und Autorinnen nehmen in ihren Texten eine deutliche und wiederum simplifizierende Zweiteilung vor: Auf der einen Seite stehen die, die diese Glaubensgewissheit schon besitzen und bereits das »einfache« Bekenntnis für sich gesprochen haben, dass »Jesus tatsächlich der Herr ist«¹³, die also missionieren – und das sind sie selber. Auf der anderen Seite sind all die anderen, die außerhalb dieser Gruppe stehen: »nominelle Christen und [...] Nicht-Christen, [...] Ex-Gläubige und [...] Andersgläubige«¹⁴. Ein solch elitäres Christentum und eine solch simple Klassifizierung kann aber niemals die Vielfalt und Breite des Volkes Gottes und der je individuellen Lebens- und Glaubensgeschichte abbilden, im Gegenteil: Wo jemand hundertprozentig zweifelsfrei überzeugt ist, den allein möglichen und seligmachenden Weg des Glaubens gefunden zu haben und keinen anderen gelten lassen kann, da droht es ideologisch zu werden – und das ist das Gegenteil von der Botschaft Jesu Christi.

3.3 Mission und Freiheitsangebot? Ein prophetisches Christentum

Es liest sich befremdlich, wenn auf dem Klappentext des *Mission Manifest* Bandes von der »vielleicht letzte(n) Chance für das Christentum [...] zu überleben« die Rede ist – ist Gott am Ende, wenn die Menschen keinen Weg mehr sehen? Es liest sich auch befremdlich, wenn von einem Comeback der Kirche die Rede ist – geht es bei Mission nicht darum, die Hoffnung des Evangeliums zu künden und damit das angebrochene Reich Gottes zu bezeugen, das die Kirche in unersetzbarer Weise zeichenhaft sichtbar macht, mit dem sie aber nicht identisch ist? Es lohnt sich also, genauer auf den Missionsbegriff zu schauen.

Der im vergangenen Jahr viel zu früh verstorbener Dogmatiker Peter Walter unterscheidet zwei Formen von Missiologie: zum einen die traditionelle »Notwendigkeits- bzw. Bekehrungs-Missiologie«¹⁵, die deutlich macht, dass – und so findet es sich ihm zufolge auch noch an einigen Stellen als Relikt im Missionsdekret des II. Vaticanums *Ad gentes* – »auf der Kirche die Pflicht (liegt), den Glauben und das Heil Christi auszubreiten« (AG 5), was bedeutet, dass die nicht gerettet werden können, »die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen« (LG 14). Darin liegt dann die Notwendigkeit von Mission begründet. Zum anderen nennt er als zweite Form die »Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie«, die, wie es etwa die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums *Lumen gentium* in der Nummer 16 formuliert, davon ausgeht, dass auch Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche das Heil finden könnten, »weil Gottes Gnade schon in ihnen wirkt«¹⁶. In *Ad gentes* 10 heißt es, dass »um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können«, die Kirche sich all diesen Gruppen – quasi inkarnatorisch – einpflanzen muss. Der Terminus des Anbietens ist entscheidend: Hier wird der Glaube als Angebot verstanden, »das die Freiheit dessen wahrt, dem dieses Angebot gemacht wird.«¹⁷ Mission ist damit wesentlich und konstitutiv mit Freiheit verbunden, was wiederum zutiefst christologisch und inkarnationstheologisch verankert ist.

In der Rede des *Mission Manifest* vom »Comeback der Kirche« klingt nun der Missionsbegriff wieder an, den Kirche und Theologie mit dem Zweiten Vatikanum eigentlich hinter sich gelassen haben: Mission wurde in logischer Konsequenz der oben genannten Bekehrungsmissiologie in der Tradition vorrangig verstanden als das Bemühen um die Gewinnung neuer Mitglieder und um die Ausbreitung der Kirche als Institution. Auch an diesem Punkt hat das II. Vatikanische Konzil den theologischen Akzent deutlich verschoben. Der Missionswissenschaftler Franz Gmainer-Pranzl betont im Unterschied zu diesem ekklesiozentrischen Ansatz, dass die »Quelle jeglicher Mission der Kirche [...] im Anspruch des Reiches Gottes [besteht]«¹⁸, genau hier liege die *differentia specifica* christlicher Mission. Damit bringt er den entscheidenden Wandel des Verständnisses von Mission klar

15 Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 64–74, 65.

16 Ebd., 66.

17 Ebd., 67. An diesen Begriff des Anbietens knüpft auch die französische Bischofskonferenz mit ihrer Schrift aus dem Jahre 2000 *Proposer la foi dans la société actuelle* an.

18 Franz GMAINER-PRANZL, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive, in: Franz HELM/Martin STOWASSER (Hg.), Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen/Wien 2011, 115–130, 117.

19 Ebd., 120.

20 WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie (Anm. 15), 71.

21 Ebd.

22 OETTINGEN, Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied (Anm. 11), 133.

23 Ebd.

auf den Punkt: »Wer als Missionarin oder Missionar von der Hoffnung des Evangeliums kündigt – ob in fremden Ländern oder im eigenen Lebenskontext, bezeugt die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes, das die Christen als Heilsanspruch für alle Menschen bekennen.«¹⁹ Entscheidend bei diesem Ansatz ist, dass das Reich Gottes bei allen konkreten Konsequenzen, die es in dieser Welt zeitigt, doch eine transzendente, diese Welt und auch die Kirche übersteigende Realität und Größe ist. Kirche und Reich Gottes sind nicht identisch, die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* definiert die Kirche »in Christus gleichsam [als] das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« (LG 1) Dieses Verständnis von Kirche als Sakrament ist entscheidend für den missionarischen Charakter der Kirche. Das von Gott in Jesus Christus gewirkte Heil macht die Kirche zeichenhaft sichtbar – in der Verkündigung und Feier der Sakramente, v. a. in der Feier der Eucharistie, sowie in der gelebten Diakonie. Die Kirche ist also »Zeichen, aber nicht mit der Sache identisch, sie ist Instrument, also nicht der mit diesem Handelnde selbst.«²⁰ Es geht also in der Mission um das Heil, das Gott den Menschen zugesagt und in Jesus Christus bewirkt hat. Damit einher geht dann eine gewisse »Relativierung« der Kirche, was aber in keiner Weise heißt, dass sie bedeutungslos wird. Die Kirche, so Peter Walter, »hat als Zeichen und Werkzeug Gottes eine unersetzbare Aufgabe. Denn Gott, bei dem allein die Initiative liegt, will [...] dieses Heil nicht ohne das Mittun von Menschen, die er beruft und sendet, verwirklichen.«²¹

3.4 Weltgestaltung und Mission? Ein diakonisches Christentum

Um es theologisch zu präzisieren: Spätestens das II. Vaticanum hat geklärt, dass es bei Mission nicht mehr um ein kirchliches Handlungsfeld unter vielen geht, nicht um eine Tätigkeit, die nach zahlenmäßigem Erfolg überflüssig wird, sondern um das, was Kirche und ihre Identität insgesamt ausmacht. Damit können wir die Grundvollzüge der Kirche Martyria, Leiturgia und Diakonia, des verkündeten, gefeierten und gelebten Glaubens, die sich innerhalb der *communio* entfalten, auch als Ausdruck dieser kirchlichen Identität verstehen. Mission und Diakonia stehen also ebenso in einem notwendigen Zusammenhang wie Mission und Liturgie bzw. Mission und Martyria. Wo also von Mission die Rede ist, muss notwendig auch von Diakonia die Rede sein. Konstitutiv für die Mission und für das intendierte Comeback der Kirche ist sie im *Mission Manifest* allerdings nicht. Das wird auch da nicht besser durch den Hinweis auf den Deutschen Caritasverband bzw. die einzelnen Diözesanverbände, durch die genug und Professionelles vorliegen würde. Zum einen löst das die kritische Anfrage meinerseits in keiner Weise auf, denn wenn eine der Dimensionen ausgelagert wird, hat man eben nicht immer noch Kirche. Kirche bedarf notwendig aller drei Wesensvollzüge von Kirche, ansonsten ist sie eben nicht mehr Kirche. Und zum anderen kommt die Bedeutung, die diese Dimension im *Mission Manifest* hat, auch dann noch einmal deutlich heraus, wenn über solches Engagement in Caritas und Diakonie, in der Nächstenliebe nur ganz nebenbei und dann auch entsprechend (ab) wertend gesprochen wird: »Natürlich ist es wichtig, eine Willkommenskultur in unseren Gemeinden zu entwickeln.« Aber gleichzeitig müsse man sich immer wieder fragen: »Wann habe ich das letzte Mal von Selbstverleugnung und Kreuzesannahme gesprochen?«²² Wenn es weiter heißt: »Wie oft betone ich, dass Familie wunderbar und großartig ist, aber hinter der Nachfolge Christi immer an zweiter Stelle steht?«²³, dann wird deutlich: Wirklicher Glaube drückt sich den Verfassern und Verfasserinnen des *Mission Manifest* zufolge anders aus als etwa in Willkommenskultur und Familienleben. Es gibt eine klare Rangordnung

und in dieser ist Welt- und Gesellschaftsgestaltung aus christlichem Geist etwas Nachgeordnetes, die soziolethische Sorge um Gerechtigkeit findet sich im *Mission Manifest* gar nicht. Der Familien- und Berufsalltag, wirtschaftliches, politisches und gesellschaftliches Handeln, geprägt von dem Bemühen um christliche Verantwortung, spielt offenkundig keine entscheidende Rolle. Ist es an uns, solches Leben aus dem Glauben als »dekorative(s) Christentum«²⁴ abzuqualifizieren?

Zudem: Leid, Elend, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Krieg, Flucht und Terror sind Dimensionen, die auch das Gesicht unserer, aber auch der globalen und pluralen Gesellschaft weltweit prägen. Sie stellen enorme Herausforderungen für die Christinnen und Christen dar, die es ernst mit dieser Botschaft des Evangeliums meinen, denn, um es mit Tomas Halik zu formulieren: »Eine Religion, die das Unglück der Menschen und ihr Leid nicht zur Kenntnis nimmt, ist Opium des Volkes. Ein Gott ohne Wunden ist ein toter Gott.«²⁵ Der Gott Jesu Christi ist aber ein Gott der Lebenden – wäre das vom Geist Jesu Christi inspirierte soziolethische Engagement dort, wo Strukturen der Sünde Leben verhindern und zerstören, auch nur dekoratives Christentum, nur etwas Sekundäres, nicht das Eigentliche?

Mit dem Zweiten Vatikanum ist hier entschieden eine andere Argumentationslinie aufzuzeigen, die nämlich statt einer Hierarchisierung der Grundvollzüge deren notwendigen Zusammenhang im Blick auf das Zeugnis-Geben formuliert. Sie geht davon aus, dass, so Alexander Foitzik, »das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehör(t) und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben (muss), dass Mystik, also Gottesbegegnung, und Politik, also Dienst an der Gesellschaft zusammengehören«²⁶. Wenn diese Perspektive eine mögliche ist, dann leistet die Kirche auch über ihre Soziallehre und über ihre gesellschaftlich-politische Diakonie einen entscheidenden Beitrag zur umfassend verstandenen Mission.²⁷ Nicht von ungefähr hat Papst Franziskus noch im Vorkonklave die Kirche gerade an den geographischen, aber auch an den existenziellen Grenzen der Erde verortet.

Mag sein, dass ein Glaube, für den die Diakonia konstitutiv ist, ggf. Gefahr läuft, »die Erde zum Himmel zu machen«²⁸ oder machen zu wollen – so ein sicher wichtiger Aspekt in einer das *Mission Manifest* ergänzenden elften These von Georg Lengerke, die die im Manifest völlig fehlenden Armen einzubeziehen sucht. In der Tat haben solche Versuche »noch immer schlimme und oft genug barbarische Folgen gehabt«²⁹. Aber das ist in keiner Weise die Intention des gerade skizzierten Verständnisses von Mission, in der auch die Diakonia eine zentrale Rolle spielt. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang die eschatologische Spannung in Erinnerung zu rufen: Das Reich Gottes ist noch nicht vollendet, wir erwarten die Vollendung als endzeitliches Ereignis, aber es ist jetzt schon angebrochen.

Ein solches Ernstnehmen der gleichrangigen Bedeutung der Diakonia neben der Liturgia und Martyria hat dann eine doppelte Konsequenz:

24 HARTL/WALLNER/MEUSER, Was wir wollen, und was passiert, wenn mehr und mehr Leute mitmachen ... (Anm. 7), 17.

25 https://www.welt.de/kultur/article128570991/Die-Zukunft-des-Glaubens.html?fb_action_ids=10201980244925436&fb_action_types=og_recommends (27.6.2018).

26 Alexander FOITZIK, Eine Option für die Armen, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 325-327, 327.

27 Vgl. dazu Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, »... bis an die Grenzen«, Mission und Katholische Soziallehre, in: George AUGUSTIN/Sonja SAILER-PFISTER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg 2014, 169-181.

28 <https://www.die-tagespost.de/gesellschaft/feuilleton/Die-11-These;art310,186947> (30.6.2018).

29 Ebd.

30 OETTINGEN, Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied (Anm. 11), 133.

31 HARTL/WALLNER/MEUSER, Was wir wollen, und was passiert, wenn mehr und mehr Leute mitmachen ... (Anm. 7), 16.

Zum einen würde dort, wo wir im Dienst am anderen oder in der Mitgestaltung von Gesellschaft den Glauben leben, Kirche sein. In der Theologie ist von den sog. Andersorten oder Heterotopien die Rede, also von eigentlich kirchenfremden Orten, die so aber durchaus zu Glaubens- und Kirchorten werden können. Ein Beispiel können Sie hier sehen: ein sog. Hoffnungsraum mitten im Trubel eines Einkaufszentrums, hier ist Kirche diakonisch mit einem sehr niederschweligen Angebot präsent und vor Ort, hier können Menschen, die sonst nur wenig oder gar keinen Kontakt zur Kirche haben, sich ausruhen, eine Gesprächspartnerin oder einen Gesprächspartner finden, sich einlassen auf Gedanken zum Thema Hoffnung, oder natürlich auch mit einem ganz konkreten Thema kommen. Missionieren in einem engen Sinn findet hier nicht statt, auch nicht im Sinne von Bekehrungserlebnis und Lobpreis rund um die Uhr, wohl aber eine vielleicht auch prophetische Präsenz von Kirche in einer Welt, in der Menschen fast alles kaufen können und vielleicht gerade dort die Sehnsucht nach einem Mehr spüren.

Zum anderen könnte dies auch ganz praktische Konsequenzen in die andere Richtung haben: Diakonia in der Kirche. Im Rahmen der aktuell in allen Bistümern anstehenden Kirchenentwicklungsprozesse muss mit Blick auf viele Kirchen überlegt werden, ob sie noch genutzt werden, ob sie nicht mehr weiter gehalten werden können und dann profaniert werden müssten, oder ob sie eine spezifische Ausrichtung bekommen. Wie wäre es denn, auch die Dimension der Diakonia in das Kirchengebäude selbst hineinzuholen und in der Kirche, in der vielleicht die etwas ausgebaute Sakramentskapelle für die Gottesdienste völlig ausreicht, eine Suppenküche, einen Mittagstisch für die Obdachlosen der Stadt etc., ein Tafelcafé einzurichten? So hat es Berlin in der bereits geschlossenen Hedwigskathedrale vor einiger Zeit in einer beeindruckenden Aktion gemacht, aber immer wieder gibt es auch sonst die Idee, eine Kirche zumindest mal für eine Interimszeit ganz auszuräumen und damit ein anderes, neues Erleben der Kirche und ihrer Dimensionen zu ermöglichen.

3.5 Ort des Bösen oder Wegbereitung für das Evangelium? – Weltverständnis als Basis eines diakonischen Christentums

Im *Mission Manifest* heißt es in befremdlich militärischer Sprache: »Wann habe ich zuletzt öffentlich gesagt, dass die Situation eines Christen mit dem Leben eines Soldaten verglichen werden kann – und zwar in einer relativ kleinen Armee kurz vor einem Kampf gegen eine wesentlich größere Streitmacht?«³⁰ Die Welt als Feind, als Gegenmacht für den Christen – wie passt das zu den Grundaussagen des II. Vaticanums? Hat nicht gerade *Gaudium et spes* theologisch grundlegend das Verhältnis der Kirche zur Welt, zu den Menschen und zur Gesellschaft neu bedacht und sich von einem solchen Weltverständnis abgewendet? Die Welt wird hier nicht länger ausschließlich verstanden als Eigenmacht, die im Widerspruch zum Glauben steht, mit der sich einzulassen gläubige Christ*innen sich hüten sollten, sondern vielmehr gedeutet als »Wegbereitung für das Evangelium« (GS 40,4).

Das konziliare Weltverständnis fordert dazu auf, die Entwicklungen der Zeit nicht nur negativ, sondern differenziert zu betrachten. Es wird also auch sicherlich nicht nur von einer »epidemisch gewordenen Säkularisierung«³¹ sprechen, wie es das *Mission Manifest* tut, sondern solch komplexe Phänomene angemessen analysieren: Die problematischen Aspekte und Folgen der Säkularisierung sind allenthalben bekannt. Aber bedenken die Kritiker und Skeptiker hinreichend, welcher Zugewinn an Freiheit in der Säkularisierung steckt – für die Kirche als Freiheit von politischer Macht, für die Theologie als Freiheit zur weitreichenden vernunftgemäßen Debatte, für die Weltgesellschaft als Formulierung von universal gültigen Menschenrechten, für die Menschen die Freiheit von ungerechtfertigten Übergriffen der Kirche? Und überall, wo die Realität davon noch entfernt oder

sogar weit entfernt ist, haben wir zumindest einen Maßstab, an dem gemessen die Lücke und das Defizit deutlich wird. Das alles ist sicher nicht ohne den christlichen Boden und Einfluss denkbar, aber eben deswegen scheint es mir höchst unpassend, von Epidemie zu sprechen und das Bild tödlicher Bedrohung aufzurufen. Nach christlichem Schöpfungs- und Inkarnationsverständnis entfaltet sich der Glaube gerade nicht in einer exenten Parallelwelt, sondern Gott ist der Schöpfer dieser einen Welt, in der es zwar die Sünde gibt, in genau die hinein aber Gott auch Mensch geworden ist und die er erlöst hat! So zielt die Botschaft eben auch nicht auf eine Kontrastgesellschaft ab, Mission kann nicht bedeuten, sich ganz zurückzuziehen aus dieser vermeintlich bösen Welt und Gesellschaft, sondern impliziert den Auftrag, die Botschaft der Erlösung für alle dann auch allen anzubieten und das heißt: selbstverständlich diakonische Kirche sein!

3.6 Mission als Lobpreis und religiöse Hochleistung - oder: Der christliche Glaube in allen menschlichen Schattierungen?

Das *Mission Manifest* formuliert klare und hohe Anforderungen für die Christen und Christinnen, die dann von sich sagen sollen können, sie haben Gott und den Glauben an ihn gefunden und kommen im Sinne der Verfasser und Verfasserinnen des Manifests der Missionsaufforderung in angemessener Weise nach. Doch hier wird ein Leistungs- und in Folge ein Elitechristentum propagiert. Aber kann Mission tatsächlich primär eine Frage der eigenen Leistung im Gebet, im Fasten, im Bekenntnis sein angesichts eines Gottes, der die Menschen bedingungslos liebt, sich ihnen zuwendet ohne Festlegung eines Mindeststandards an Überzeugung? »Betone ich«, so fragt das *Mission Manifest*, »dass ein schales, bloß konventionelles Christsein nicht einmal für den Misthaufen reicht?«³² Welch erschreckendes Verständnis von Christentum, Kirche und Diakonie.

Das II. Vaticanum und die nachkonziliare Theologie haben diesbezüglich wichtige Einsichten wachsen lassen:

Christinnen und Christen haben – real und bildlich gesprochen – auch das Recht, in der Kirche mal hinter der Säule zu stehen, also ein konventionelles Christentum zu leben. Gerade nicht nur Superhelden und -heldinnen sind eingeladen, sondern alle Menschen mit ihrer Kontingenz, ihren Zweifeln, ihren Fragen, ihrem Leid, ihrer Anklage an Gott, aber auch mit ihrer Gleichgültigkeit und Halbherzigkeit, einfach mit all dem, was ihr Leben ausmacht. Natürlich ist es wichtig, die Entscheidung, die bei uns zumeist noch die Eltern zu Beginn des Lebens gefällt haben, nämlich uns taufen zu lassen, zu nostrifizieren, sie zu unserer Entscheidung zu machen. Aber davon allein ist Christentum nicht abhängig, es kann nicht ein elitäres, reines Entscheidungschristentum geben, das alle, die diese Entscheidung nicht expressis verbis fällen (können), diskreditiert. Das Katholische als das Allumfassende schließt auch die Menschen nicht aus, die vorsichtig suchen, fragen, ihre Sehnsüchte und aber auch ihre Zweifel artikulieren, auch sie gehören dazu. Wo sind sonst die Hiobs unserer Zeit, die angesichts von Leid, Elend, Not und Krieg, von unfassbarer Ungerechtigkeit und Unterdrückung in ihrem eigenen Umfeld oder auch weltweit diesen Gott nicht verstehen, ihn anklagen, an ihm verzweifeln, ihm aber doch letztlich die Treue halten – vielleicht als

32 OETTINGEN, Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied (Anm. 11), 133.

letzte Hoffnung? Auch sie und gerade sie haben einen Platz in der Kirche Jesu Christi, auch wenn sie nicht jubelnd von einer Erfahrung der Präsenz und Hilfe Gottes künden können, wenn sie nicht erfahren haben, dass Gott Unmögliches wahr werden lässt, wenn ihre Lebenserfahrung sie nicht den nie enden wollenden Lobpreis an die erste Stelle setzen lässt.

Rainer Bucher, Pastoraltheologe an der Universität Graz, hat es vor kurzem deutlich betont: Alle Menschen sind mögliche Orte der Entdeckung Gottes – alle Menschen können so prophetisch sein. Und Mission beginnt bei dem genauen und offenen Hinschauen und Zuhören: »Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe«,³³ heißt das bei Bischof Klaus Hemmerle. So verstanden geschieht Mission zunächst genau dort, dass Christen und Christinnen als Lernende einen Dialog auf Augenhöhe führen und gerade in dieser Komplexität der Wirklichkeit, in allen Straßen und Häusern – viel eher als in Träumen und Visionen – Spuren Gottes feststellen können.

4 Diakonisches und prophetisches Christentum als Mission: Zeugnis von der Hoffnung geben

Missionarische Kirche - das Schlagwort, das gegenwärtig so sehr im Fokus steht, hat nur dann seine Berechtigung, wenn es katholisch gedacht ist – katholisch im ursprünglichen Sinne des Allumfassenden: Das Katholische, das gleichgewichtig Martyria, Liturgia und Diakonia umfasst, das Katholische, das sich auf diese Welt in all ihrer Ambiguität und Komplexität einlässt, das Katholische, das den ganzen Menschen, mit all seiner »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (GS 1), mit all seiner Zuversicht und Verzweiflung, mit all seinem Jubel und seiner Anklage ernstnimmt und von daher mit allen Wesensvollzügen von Kirche ein diakonisches und prophetisches Christentum ist.

Missionarisch ist die Kirche, die ein diakonisches Christentum verkündet und lebt, die Zeugnis gibt von der Hoffnung, die uns erfüllt, »(v)on der Hoffnung darauf«, so Jürgen Werbick, »dass die Seligpreisungen wahr werden«, »(v)on der Entschlossenheit, ihr Wahrwerden nicht aufs Jenseits zu verschieben«, die Zeugnis gibt »von dem Gott [...], der uns in seinem Christus vor Augen geführt und erlebbar gemacht hat, dass er keinen Menschen verloren gibt, dass deshalb niemand – für niemand – quantité négligeable sein darf und sein muss«³⁴. Die Spannung des Jetzt schon und des Noch nicht des Reiches Gottes fordert uns heraus, die Hoffnung auf erfülltes Leben jetzt zu benennen und ihr Anfangen jetzt lebendig werden zu lassen. Das »Leben in Fülle« wird in seinen Anfängen da erfahrbar, wo Menschen das Andere der Vernunft, die verborgene Dimension der Wirklichkeit, das Wertvolle des Unerwünschten, das Bereichernde des Unerwarteten, die Anerkennung des Anderen stark machen.

»Ite missa est« heißt es am Ende jeder Messe, und das ist die entscheidende – zugleich diakonische und prophetische – Aufforderung: Geht hinaus in die Welt und, so lässt es sich frei nach Frère Roger Schütz fortsetzen, bezeugt durch Wort und Tat das vom Evangelium, was ihr verstanden habt - und sei es noch so wenig. ◆

33 Klaus HEMMERLE, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: IKaZ Communio 12 (1983) 306-317, 309.

34 <http://www.feinschwarz.net/mehr-werte-um-himmels-willen/> (6.3.2017).

»Mission im Hören auf die Weisheit der Armen«

Grunderfahrungen einer hörenden und lernenden Kirche

von Franz Weber MCCJ*

Zusammenfassung

Der Beitrag vertritt die These, dass Mission heute nur im Hören auf die Weisheit des Volkes möglich ist, er tritt für eine hörende und lernende Kirche ein, und zwar in vier Schritten: Zunächst geht es um das Wie angesichts von Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung; in einem zweiten Schritt setzt er sich mit der »vergesenen Wahrheit« des Glaubenssinns des gesamten Gottesvolkes auseinander. Der dritte Schritt betrifft die Lernprozesse der Theologie und des kirchlichen Lehramtes zur Entdeckung der Weisheit in der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit. Im vierten Schritt wird das Wirken von Papst Franziskus vor diesem Hintergrund beleuchtet. Zum Schluss wird die Sonderversammlung der Bischofsynode für Amazonien als Testfall einer sehenden, hörenden und lernbereiten Kirche interpretiert.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Weisheit des Volkes
- Glaubenssinn
- Amazonassynode

Abstract

The article advocates the thesis that mission today is only possible when one listens to the wisdom of the people. In four steps it argues the case for a listening and learning church: The first step concerns how to accomplish this in the face of oppression, marginalization and exploitation. In a second step the author treats the »forgotten truth« of the *sensus fidei* of the entire people of God. The third step concerns the learning processes of theology and of the church's magisterium for discovering the wisdom in Latin-American popular piety. The fourth step examines the actions of Pope Francis against this background. In conclusion the author interprets the Special Assembly of the Synod of Bishops for the Pan-Amazon Region as a test case for a church that is seeing, listening and willing to learn.

Keywords

- mission
- wisdom of the people
- *sensus fidei*
- Amazon Synod

Sumario

El artículo sostiene la tesis de que la misión hoy en día sólo es posible cuando se escucha la sabiduría del pueblo. Aboga, pues, por una Iglesia que sepa escuchar y aprender, concretamente en cuatro niveles: primero trata del »cómo« frente a la opresión, la marginalización y la explotación; en segundo lugar se ocupa de la »verdad olvidada« del sentido de la fe de todo el pueblo de Dios; el tercer paso concierne los procesos de aprendizaje de la teología y el magisterio eclesial para descubrir la sabiduría en la piedad popular latinoamericana; en cuarto lugar, el artículo presenta la actividad del papa Francisco en ese contexto. Finalmente, interpreta la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica como el test para una Iglesia que sepa ver, escuchar y aprender.

Palabras clave

- misión
- sabiduría del pueblo
- sentido de la fe
- Sínodo para la región Panamazónica

»Getauft und gesandt« – Unter diesem Leitwort wurde auf dem 11. Fribourger Forum Weltkirche die Frage gestellt, welches Evangelium und welche Kirche es in der Welt von heute braucht. Der von Papst Franziskus für Oktober 2019 ausgerufene außerordentliche Monat der Weltmission war Anlass genug, sich wieder einmal selbstkritisch dieser entscheidenden Frage zu stellen. Welche Kirche braucht es in der Welt von heute und wie soll diese Kirche ihre Mission wahrnehmen?

1 Das WIE der Mission entscheidet über Leben und Tod

Während die Botschaft des Evangeliums selbst nach wie vor für viele Menschen – auch außerhalb der Kirche – durchaus glaubwürdig und richtungsweisend erscheint, ist unsere Kirche und ihre Mission – auch innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft – in vieler Hinsicht fragwürdig geworden. Angesichts der radikalen Infragestellung jeder Art von Missionstätigkeit und des an den christlichen Kirchen selbst nagenden Zweifels an der Legitimität des Missionsauftrags braucht es nicht nur die grundsätzliche Erinnerung an die Klarstellung des II. Vatikanischen Konzils, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist und von ihren ersten Anfängen an immer missionarisch war.

Was die Glaubwürdigkeit ihrer Mission – mit Recht – in Frage stellt, ist jedoch nicht primär der Zweifel am »DASS« der Mission, sondern am »WIE«. Dieses Wie der Mission war und ist – ohne Übertreibung – eine »Frage auf Leben und Tod« d. h., wie die Kirche ihre Mission verstand und sie in die Tat umsetzte, hat nicht selten über Leben und Tod von Menschen entschieden. Wie Kirche in der Welt von heute ihre Mission versteht und praktiziert, ob sie z. B. die vorrangige Option für Arme und Randexistenzen, ihre Anwaltschaft für die Rechtlosen und ihre Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung als wesentlichen Teil ihrer Mission versteht und praktiziert, davon hängt gegenwärtig – etwa im Amazonasgebiet, aber nicht nur dort – das Leben und Überleben vieler Menschen und Völker ab.

Um dieses WIE der Mission geht es auch in diesem Plädoyer für eine hörende und lernende Kirche, der Papst Franziskus auf neue Art und Weise entschlossen und mutig die Wege bereiten möchte. Ein Blick in die Missionsgeschichte zeigt jedoch, wie oft das Evangelium die Menschen nicht erreichen konnte, weil der Kirche in der Verwirklichung ihres Missionsauftrags – und das ist meine Grundthese – buchstäblich »das Hören und Sehen vergangen ist«. Doch mein Blick richtet sich hier nicht so sehr auf die Missionsgeschichte, sondern auf unsere gegenwärtige lokalkirchliche und weltkirchliche Praxis. Ich beobachte mit Sorge, dass es zur Zeit in unserer Kirche vielfach um die Bereitschaft zum Hören und Sehen, zur Wahrnehmung all dessen, was Menschen bewegt in ihrem Fragen und Suchen, in ihren alten und neuen Lebensentwürfen, in ihren Erwartungen, im Ernstnehmen von tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungsprozessen und in der

* Der Aufsatz geht auf einen Vortrag beim 11. Fribourger Forum Weltkirche »Getauft und gesandt: welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute?« (10.-11.10.2019) zurück.

Parteinahme für die Armen und Rechtlosen nicht überall zum Besten bestellt ist. Muss – und das ist meine Ausgangsfrage – nicht jede Art von Pastoral als Hinwendung zur Welt und zum Menschen, wie sie das II. Vatikanische Konzil verstanden hat, also auch jede Art von Mission und Evangelisierung mit dem Hören und Sehen beginnen?

Das WIE ihrer Mission und die pastorale Praxis der Kirche verändern sich grundlegend, wenn sie die Welt von heute und die Menschen, ihre »Freude und Hoffnung, ihre Trauer und Angst« zunächst einmal wahrzunehmen und den Pulsschlag des Lebens zu erspüren versucht und hinhorcht auf die leise Stimme der Sehnsucht nach dem Göttlichen, die im Herzen eines jeden Menschen, wenn auch – oft tief verschüttet oder verdrängt – da ist, wenn sie vor den lauten Schreien gegen unmenschliche Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung nicht ihr Ohr verschließt, wenn es »nichts Menschliches gibt, was nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände« (GS 1), ja dann, erst dann, kann auch die Botschaft des Evangeliums »ankommen« und als befreiende Botschaft der Hoffnung zu Herzen gehen. Ohne das »Hören und Sehen« fällt jede Mission in die Leere der Beziehungslosigkeit zu den konkreten Menschen, die sie ansprechen möchte. Eine Kirche, der – aus welchen Gründen auch immer – »das Hören und Sehen vergangen ist«, sollte eigentlich auf jede Form von Mission verzichten.

Um eine Grundhaltung des Hörens und Sehens, um ein Wahrnehmen und Ernstnehmen der »Weisheit des Volkes«, besonders der Armen, in dem der »Sensus fidelium«, der Glaubenssinn der Gläubigen als »Orthodoxie« und »Orthopraxie« zum Ausdruck kommt, geht es in den folgenden Überlegungen, denen ich zunächst die diesbezügliche Lehre des II. Vatikanischen Konzils zugrunde lege. Ich verweise dann kurz auf meine persönliche Erfahrung, die ich in der Begegnung mit der Glaubensüberzeugung und der Lebenspraxis der Armen in kirchlichen Basisgemeinden im brasilianischen Amazonasgebiet machen durfte, wo ich längere Zeit als Missionar tätig war. Diese Basiserfahrung hat mir einen biographischen und theologischen Zugang zur Notwendigkeit des Hörens und Sehens in jeder Form missionarischer Präsenz der Kirche eröffnet. Diese Grundhaltung der Wahrnehmung des Glaubenssinns des Volkes Gottes begegnet erstaunlicherweise klar in den lehramtlichen Aussagen Pauls VI. in seinem Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi« über den tiefen Sinn der so genannten Volksfrömmigkeit. Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika in Aparecida (2007) hat diese Lehre weitergeführt. Vertieft wurde sie in jüngster Zeit vor allem von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben »Evangelii gaudium«. In diesem Papst nimmt diese alte Lehre der Kirche gewissermaßen sichtbar und spürbar Gestalt an, indem er als Hörender und Lernender auf alle Menschen in ihren verschiedenen Lebenssituationen zugeht, dass er in den einzelnen Ortskirchen die Erfahrungen von Völkern in ihren verschiedenen Kulturen wahrnimmt und die sie dadurch als Subjekte und Träger ernst nimmt. Mehr noch: Der Papst fordert von Anfang seines Pontifikats eine synodale Kirche und setzt den Bischofssynoden das Ziel, dass sie den großen Herausforderungen der Welt von heute in einer Grundhaltung des Hörens und Sehens begegnen, bevor sie um Antworten der Kirche auf die großen Fragen und Probleme unserer Zeit bemüht sind. Zum Zeitpunkt des Fribourger Forums Weltkirche war nicht absehbar, zu welchen Ergebnissen die Sonderversammlung der Bischofssynode für Amazonien, die vom 6. bis 27. Oktober 2019 in Rom stattfand, führen würde. In einem kurzen »Nachtrag« wird hier deshalb die Frage zu stellen sein, inwiefern die Vorbereitung und Durchführung dieser für viele Menschen und Völker so lebenswichtigen Versammlung als ein authentischer synodaler Weg bezeichnet werden kann, von dem auch eine Signalwirkung für die Weltkirche ausgegangen ist.

2 Der Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes – Kirchliche Lehrtradition und persönliche Annäherung an eine vergessene Wahrheit

An diese alte aber häufig verschwiegene und oft wohl auch bewusst verdrängte Glaubenslehre der Kirche hat das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium* 12) in aller Deutlichkeit erinnert:

»Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe ...

Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ›von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‹ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.«

Statt einer weiteren dogmatisch ekklesiologischen Vertiefung möchte ich hier eine narrative Annäherung an eine, wie mir scheint, zentrale Glaubenswahrheit versuchen. Ich war über mehrere Jahre in Brasilien in der Begleitung von größtenteils ländlichen kirchlichen Basisgemeinden tätig. Zwei einheimische Ordensschwwestern und auch manche der Gemeindeleiter haben mir gleich zu Beginn in aller Deutlichkeit zu verstehen gegeben, dass ich von der Pastoral dort nichts verstehen würde, bevor ich nicht bereit wäre, »auf die Weisheit der Leute« zu hören und ihre Kultur und Lebenswelt aufmerksam in den Blick zu nehmen. Das war eine klare Botschaft, für die ich heute noch dankbar bin.

Ich könnte nun des Langen und Breiten von meinen »Inkulturationsprozessen« unter den Armen erzählen, in denen sich das »Hören und Sehen« und das Eintauchen in die ganz anderen Glaubenswelten der Leute sich oft als ziemlich mühsam erwiesen. Was habe ich dabei vor allem gelernt? Die Menschen, mit denen ich in diesen Gemeinden unterwegs war, hatten in ihrem bescheidenen und armseligen Leben, in denen es oft am Lebensnotwendigen fehlte, ein für mich fast unbegreifliches »Gottvertrauen«: Sie erzählen all ihre Nöte und Sorgen – und am Schluss ihrer Geschichten aus ihrem Leben steht dann häufig der »Glaubenssatz«, ja das zentrale Glaubensbekenntnis: »Mas Deus é bom« – »Aber Gott ist gut!« Sind wir damit nicht im innersten Kern dessen, was unseren christlichen Glauben ausmacht? Ich denke oft an die »Basiserfahrung« von Gustavo Gutierrez, dem »Vater der Theologie der Befreiung«, der sich in den Slums von Lima die Frage stellte, wie es möglich ist, dass die Armen inmitten von »bösen« Unrechtserfahrungen an einen guten Gott glauben können. Ich bin durch lange Wahrnehmungsprozesse zur Überzeugung gelangt, dass gerade auch für uns oft magisch und fragwürdig anmutende Formen der Volksfrömmigkeit Ausdruck eines tiefen Glaubenssinnes sein können.

Viel gelernt habe ich auch von der Art und Weise, wie einfache Leute, die oft noch Analphabeten waren, einen persönlichen Zugang zur Botschaft des Evangeliums finden. Jesus von Nazareth muss wohl eine ähnliche Erfahrung gemacht haben, wenn er seinem Vater dafür dankt, was er »vor den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hat« (Lk 10, 21).

3 Im Hören auf die Weisheit der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit – Lernprozesse der Theologie und des kirchlichen Lehramtes

Es ist durchaus nicht so, dass das Lehramt der katholischen Kirche blind und taub für die vielschichtige Wirklichkeit war, die uns im Phänomen der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit begegnet. Für eine differenzierte und wertschätzende Wahrnehmung dieser Ausprägung des »Sensus fidelium« gibt es im nachkonziliaren Lehramt bemerkenswerte Ansätze.

Wenn im Kontext der lateinamerikanischen Kirche vom Hinhören der Kirche auf die »Weisheit des Volkes« die Rede ist, dann versteht man darunter gewöhnlich die Gesamtheit dessen, was sich vor allem im Leben der Armen an religiös fundierter Lebenserfahrung angesammelt hat. In diese so genannte »Volksreligion«, die auch als »Volksfrömmigkeit« oder Volksreligiosität bezeichnet wird, sind neben der noch mittelalterlich geprägten Heiligenverehrung, die die Missionare aus dem christlichen Abendland in die Neue Welt exportierten, auch viele verschiedene Elemente der religiösen Symbolwelten der indigenen Völker und aus der bunten Palette der Religiosität der aus Afrika verschleppten Sklaven eingeflossen. Obwohl die Missionare mit den oft ganz verschiedenen Formen ihrer je eigenen Volksfrömmigkeit selbst wesentlich zu diesem synkretistischen Vermischungsprozessen beitrugen, standen viele von ihnen der Volksfrömmigkeit skeptisch gegenüber. Im Prozess der so genannten »Romanisierung« der lateinamerikanischen Kirche im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte die Amtskirche – allerdings mit wenig Erfolg – den Glauben des Volkes von angeblich abergläubischen und magisch heidnischen Elementen zu reinigen, was häufig zur Unterdrückung, ja Verfolgung volksreligiöser Frömmigkeitspraktiken führte. In dieser Zeit war der Kirche in Lateinamerika gehörig »das Sehen und Hören vergangen«.

Auch die Theologie der Befreiung stand der »Religion des Volkes« zunächst skeptisch bis strikt ablehnend gegenüber und sah in ihr eine Entfremdung gegenüber der befreienden Botschaft des Evangeliums. Als jedoch immer mehr Theologinnen und Theologen im Gespräch mit den neu entstehenden Basisgemeinden sich intensiver mit der religiösen Praxis der Armen auseinanderzusetzen begannen, kam es zu einer Neubewertung der Volksfrömmigkeit, die von Bischöfen und Theologen vor allem auf der Bischofssynode von 1975 über die Evangelisierung zur Sprache gebracht wurde und im Nachsynodalen Schreiben von Papst Paul VI. »Evangelii nuntiandi« ihren Niederschlag fand. Die Kirchlichen Basisgemeinden haben mit ihrer Glaubens- und Gemeindepraxis, die sich einerseits stark an der Heiligen Schrift zu orientieren begann, andererseits aber auch nach wie vor tief in der Volksfrömmigkeit verwurzelt war, einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, dass Bischöfen, TheologInnen, Priestern und Ordensleuten nicht »das Hören und Sehen vergangen ist«, ja dass sie dem Glaubenssinn ihrer Gläubigen neu auf die Spur kamen.

Was Paul VI. in »Evangelii nuntiandi« (48) zum Ausdruck bringt, ist zweifellos Frucht eines Lernprozesses, der sich nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in anderen Teilen der Weltkirche vollzog:

»Sowohl in jenen Gebieten, in denen die Kirche seit Jahrhunderten eingewurzelt ist, als auch dort, wo sie im Begriff ist, Wurzel zu fassen, findet man beim Volk besondere Ausdrucksformen des Glaubens und der Suche nach Gott. Lange Zeit wurden sie für minderwertig gehalten und abfällig beurteilt, doch werden sie heute vielenorts neu entdeckt.«

Der Papst bescheinigt der Bischofssynode von 1975 eine differenzierte Beurteilung der Volksfrömmigkeit:

»Bei der letzten Synode haben die Bischöfe mit pastoralem Realismus und bemerkenswerter Eindringlichkeit deren tieferen Sinn deutlich gemacht.

Die Volksfrömmigkeit, so kann man sagen, hat gewiss ihre Grenzen ... Ist sie aber in der rechten Weise ausgerichtet, vor allem durch hinführende und begleitende Evangelisierung, dann birgt sie wertvolle Reichtümer in sich. In ihr kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen. Sie befähigt zur Großmut und zum Opfer, ja zum Heroismus, wenn es gilt, den Glauben zu bekunden. In ihr zeigt sich ein feines Gespür für tiefe Eigenschaften Gottes: seine Vaterschaft, seine Vorsehung, seine ständige, liebende Gegenwart. Sie führt zu inneren Haltungen, die man sonst kaum in diesem Maße findet: Geduld, das Wissen um die Notwendigkeit, das Kreuz im täglichen Leben zu tragen, Entsagung, Wohlwollen für andere, Respekt.«

Paul VI. fordert »von allen Leitern kirchlicher Gemeinschaften« eine Haltung pastoraler Einfühlsamkeit gegenüber der Volksfrömmigkeit, um »ihre innere Vielfalt und ihre unleugbaren Werte erkennen zu können«. Er stellt mit Recht fest, dass »die Volksfrömmigkeit ... für die vielen im Volk zu einer echten Begegnung mit Gott in Jesus Christus werden« kann.

Papst Franziskus kennt und schätzt die Weisheit der Armen aus eigenem Erleben und gibt ihr in seinem Apostolischen Schreiben »Evangelii gaudium« (EG 121-126) sehr breiten Raum. Er beruft sich ausdrücklich auf Paul VI. und erweitert die dort entwickelte theologische und pastorale Sicht der Volksfrömmigkeit um einige weitere Aspekte. Dem gegenwärtigen Papst ist es ein besonderes Anliegen, dass die Kirche »ihr Ohr beim Volk hat« (154). Franziskus glaubt an die »evangelisierende Kraft der Volksfrömmigkeit«: »Daher«, so wörtlich, »müssen wir uns gefallen lassen, dass die anderen uns ständig evangelisieren« (121). Der Papst kann sich

»vorstellen, dass die verschiedenen Völker, in die das Evangelium inkulturiert worden ist, aktive kollektive Träger und Vermittler der Evangelisierung sind. Das ist tatsächlich so, weil jedes Volk der Schöpfer der eigenen Kultur und der Protagonist der eigenen Geschichte ist. Die Kultur ist etwas Dynamisches, das von einem Volk ständig neu erschaffen wird; und jede Generation gibt an die folgende eine Gesamtheit von auf die verschiedenen Lebenssituationen bezogenen Einstellungen weiter, die diese angesichts ihrer eigenen Herausforderungen überarbeiten muss.«

Hier kommt ein dialogisches Missionsverständnis zum Ausdruck, das auf einem Prozess des Gebens und Nehmens beruht.

»Hier ist die Volksfrömmigkeit von Bedeutung, die ein authentischer Ausdruck des spontanen missionarischen Handelns des Gottesvolkes ist. Es handelt sich um eine in fortwährender Entwicklung begriffene Wirklichkeit, in der der Heilige Geist der Protagonist ist.« (EG 124)

Für Franziskus ist die Volksfrömmigkeit als Weisheit der Armen »Frucht des inkulturierten Evangeliums«, die eine »aktiv evangelisierende Kraft« besitzt, »die wir nicht unterschätzen dürfen. Wir sind vielmehr aufgerufen, sie zu fördern und zu verstärken, um den Prozess

der Inkulturation zu vertiefen, der niemals abgeschlossen ist. Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein *theologischer Ort*« (EG 126).

4 Ein Papst, der zum Zuhören kommt, und eine Bischofssynode als Instrument des Hörens

Eine Kirche, deren Mission mit dem Hören und Sehen beginnt. Dieses Kirchenbild schwebt Papst Franziskus vor und diese Vorstellung versucht er selbst in die Tat umzusetzen. Das hat er unter anderem damit unter Beweis gestellt, als er sich am 19. Januar 2018 im peruanischen Puerto Maldonado zur Vorbereitung der Amazonassynode mit Vertretern der verschiedenen Völker Amazoniens getroffen hat. Seine Botschaft an sie war:

»Ich wollte euch besuchen kommen und euch zuhören, um gemeinsam im Herzen der Kirche zu sein, uns mit euch in euren Herausforderungen zu vereinen und mit euch eine aufrichtige Option für die Verteidigung des Lebens, die Verteidigung der Erde und die Verteidigung der Kulturen zu bekräftigen.«¹

Und der Papst nimmt wahr, dass »die autochthonen Völker Amazoniens in ihren Territorien wahrscheinlich nie derart bedroht waren, wie sie es heute sind.« Hören, hinschauen und die Situation von Menschen und Völkern wahrnehmen, das verlangt Papst Franziskus auch von der Bischofssynode, der er in der Apostolischen Konstitution »*Episcopalis Communio*« (6) vom 15. September 2018 folgenden Auftrag erteilt:

»Die Bischofssynode muss immer mehr zu einem bevorzugten Instrument des Hörens auf das Volk Gottes werden. Vom Heiligen Geist erbitten wir für die Synodenväter vor allem die Gabe des Hörens: des Hörens auf Gott, so dass wir mit Ihm den Schrei des Volkes hören; des Hörens auf das Volk, so dass wir dort den Willen wahrnehmen, zu dem Gott uns ruft.«

5 Nachtrag: Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Amazonien – Ein Testfall einer sehenden, hörenden und lernbereiten Kirche²

Ja, das war sie zweifellos, diese so genannte »Amazonassynode«, an die nicht nur in der Amazonasregion und in Lateinamerika, sondern in der gesamten Weltkirche, vor allem auch in Kirche und Gesellschaft in Mitteleuropa große, sehr berechnete aber auch vielfach einseitige Erwartungen geknüpft wurden.

War diese Synode ein »Instrument des Hörens auf das Volk Gottes« und ist sie der ihr von Papst Franziskus gesetzten Zielsetzung gerecht geworden? Die Delegierten haben sich zweifellos – und das zeigt der gesamte Synodenverlauf – mit offenen Augen der gesamten Realität des riesigen Amazonasgebietes gestellt und den Schrei der dort lebenden Menschen und Völker und ihrer bedrohten Lebenswelt gehört. Auf eine Fläche von 7,5 Millionen Quadratkilometern in 9 verschiedenen Staaten erstreckt sich das Amazonasbecken. Dort geht es um Lebens- und Überlebensfragen für Millionen von Menschen und es geht aufgrund der ökologischen Bedeutung dieses Gebietes – auch um Lebens-

und Überlebensfragen für die gesamte Menschheit. Auch die katholische Kirche kämpft hier aufgrund zahlreicher ungelöster pastoraler Notsituationen in ihren vielen kleinen Gemeinden ums Überleben.

»Amazonien – Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie« – mit diesem Titel des Vorbereitungsdokumentes, der sowohl in für das offizielle »Instrumentum laboris« als auch für das Schlussdokument übernommen wurde, war die Richtung angegeben, in die sich die Amazonasassynode bewegte: Die Delegierten nahmen die gesamte Wirklichkeit des Amazonasgebietes in den Blick: Innerkirchliche Strukturfragen wie die nach einer neuen Gestalt der kirchlichen Ämter und Dienste für Frauen und Männer und pastorale Grundfragen nach einer Inkulturation von Verkündigung und Liturgie in die plurikulturelle Wirklichkeit der Region und viele andere können und dürfen, so dringend sie auch sein mögen, nicht getrennt oder unabhängig von den brennenden und sozialen und ökologischen Problemen behandelt werden. Hier steht einmal mehr der Missionsauftrag der Kirche und sein die gesamte Wirklichkeit umfassender Inhalt in seinen verschiedenen Dimensionen und sein dialogischer Charakter, wie ihn das II. Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution (3) formuliert hat, auf dem Prüfstand. Die Kirche bekundete im Konzil ihre Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie dadurch,

»dass sie mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme, dass sie das Licht des Evangeliums bringt ... Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen ... steht im Mittelpunkt ...«

Das Leben von Millionen von Menschen, die Existenz von einigen hundert indigener Völker und der Nachkommen der afrikanischen Sklaven, von verarmten kleinen Bauern, denen buchstäblich der Boden unter den Füßen weggezogen wird, und das Leben der Massen der verarmten Bevölkerung an den Peripherien der urbanen Zentren ist massiv bedroht. Die Ausbeutung und Zerstörung der natürlichen Ressourcen hat fatale Auswirkungen auf das Klima unseres gesamten Planeten und bedroht die Zukunft der Menschheit.

Unmittelbare Bedrohung erfahren zuerst vor allem die Menschen, die im Amazonasgebiet leben, am eigenen Leib. Auf all das, was sie bewegt, worunter sie leiden und woran Tausende zugrunde gehen, wollte man in der Vorbereitung der Synode zuerst hinhören. Seit Februar 2019 hatten sich auf unzähligen Versammlungen vor Ort und auf 45 thematischen Foren mehr als 85.000 Menschen zu Wort gemeldet: Bedenkt man unter welch schwierigen geographischen und klimatischen Bedingungen diese Treffen meist stattfanden, welch immense Entfernungen in den verschiedenen Ländern dieses riesigen Gebietes zu Wasser und zu Land mit einfachsten Transportmöglichkeiten zurückgelegt werden mussten, und mit welchem Einsatz hier Menschen, die wohl zum größten Teil den armen und untersten Schichten angehören, hier »ans Werk gingen«, so darf man von einem beeindruckenden »synodalen Prozess« sprechen, der in der Weltkirche von heute seinesgleichen sucht.

1 Zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für das Amazonasgebiet: Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Vorbereitungsdokument, Aachen 2019, zum Geleit, 2.

2 Dieser Teil meines Beitrags war noch nicht Inhalt meines Vortrags auf dem Fribourger Forum Weltkirche. Ich versuche, in diesem »Nachtrag« im Blick auf die missions-theologische Grundforderung nach einer hörenden und lernenden Kirche eine kurze vorläufige Würdigung der Vorbereitungs-

dokumente und des Schlussdokumentes der Amazonasassynode und des Nachsynodalen Schreibens von Papst Franziskus »Geliebtes Amazonien« zu geben, ohne auf einzelne bemerkenswerte Aussagen näher einzugehen.

Hier waren in der Tat Menschen voll Glauben und Hoffnung synodal., d. h. »gemeinsam auf dem Weg«. Die Synode, die sie vorbereiteten, war »ihre Synode« – und es waren ihre Nöte, das an ihnen begangene Unrecht, ihre Zukunftsängste, ihre Sorge um »Mutter und Schwester Erde«, die zur Sprache kamen. Ehrlich und dringend war auch die Bitte an den Papst, ihren pastoralen Grundanliegen endlich Gehör zu schenken und die nötigen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die unzähligen über ein immenses Territorium zerstreuten kleinen Gemeinden nicht weiterhin zu einer sakramentalen Randexistenz und zu einem eucharistischen »Hungerleiderdasein« verurteilt blieben. In den Vorbereitungs-treffen zur Synode wurde vielfach »Klartext« gesprochen. Viele dieser Gemeinden, die zu einem Großteil von Frauen geleitet werden, haben de facto nur sehr selten die Gelegenheit zur Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente. Das ist der »Sitz im Leben« der Vorschläge zur Weihe geeigneter verheirateter und in der Gemeinde anerkannter Männer zu Priestern und zur Einführung von offiziellen kirchlichen Dienstämmern, die auch den Frauen übertragen werden können.

Der synodale Vorbereitungsprozess hat zweifellos bewirkt, dass der Kirche in Amazonien keineswegs »das Hören und Sehen vergangen« ist. Auf der Basis der Eingaben wurde im Auftrag des Synodensekretariats ein »Instrumentum laboris« erstellt, das sich in jeder Hinsicht sehen lassen konnte und in dem – im Unterschied zu vorhergehenden Bischofs-synoden – nichts unterschlagen wurde. Es war zweifellos die »Vox populi«, die sich hier erhob: Die Anliegen der kleinen Leute, ihre Ängste, ihre kulturellen und religiösen Werte, die jahrhundertalte Weisheit und Lebenserfahrung der indigenen Völker, ihre »ganzheitliche Ökologie: der Schrei der Erde und der Armen«, wie in der Einführung des Dokumentes (4) festgestellt wird. Hier kommt das Volk Gottes zu Wort und hier erfährt die aktuelle Notsituation der Menschen und der Ruf nach ihrer Veränderung eine hoffnungsvolle theologische Deutung:

»Amazonien erlebt gerade einen Moment der Gnade, einen Kairos. Die Amazonien-synode ist ein Zeichen der Zeit, in der der Heilige Geist neue Wege eröffnet, die wir durch einen Dialogprozess im gesamten Volk Gottes besser erkennen. Der Dialogprozess hat schon vor einiger Zeit begonnen, und zwar von den Ärmsten aus, von unten nach oben« (28).

Die Bischöfe, die als Vertreter ihrer Ortskirchen in die Synode entsandt wurden, vor allem aber auch die Frauen und Männer, die Vertreterinnen und Vertreter aus den Diözesen und aus dem Kreis der indigenen Völker, die Ordensfrauen und Missionare, Theologinnen und Experten haben sich zur Stimme derer gemacht, die sonst in Gesellschaft und Kirche wenig oder keine Stimme besitzen. Sie alle haben sich engagiert und leidenschaftlich zu Wort gemeldet. Nach dem Zeugnis derer, die direkt daran teilgenommen haben und die ihre Erfahrung unmittelbar nach der Synode in einigen Symposien im deutschsprachigen Raum weitergaben, war die Amazonassynode von einem Klima der Offenheit, der Wahrnehmungs- Lern- und Konfliktbereitschaft aber auch von einer Atmosphäre herzlicher Begegnung geprägt. Auch im Schlusssdokument der Amazonassynode, das als gute Synthese der vorausgehenden Prozesse und der Beratungen und Beschlüsse der Synode fast allgemein auf ein positives Echo stieß, begegnet man einer Kirche, die ihre aktuelle Mission als Antwort auf die Zeichen der Zeit, d. h. auf die großen lebensbedrohenden und hoffnungsstiftenden Herausforderungen in einer bestimmten Region neu zu definieren versucht. Der erste Schritt und die grundlegende Voraussetzung für ein greifbares, glaubwürdiges und praxis- und inkulturations-fähiges Missionsverständnis war, ist und bleibt das Hinhören auf die Glaubenserfahrung

und Lebenspraxis, auf den »Glaubenssinn« der Gläubigen, durch den das Gottesvolk »mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben eindringt und ihn im Leben voller anwendet.«

Aufgrund der weltweit kommunizierten ermutigenden Erfahrung der Amazonas-synode und der richtungsweisenden Aussagen ihrer offiziellen Dokumente waren auch die Erwartungen an das Nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus sehr hoch – und vielleicht auch unrealistisch. Das Dokument »Geliebtes Amazonien« hat dann in manchen Punkten viele enttäuscht und mit einigen Aussagen manche auch verletzt, weil der Papst – wahrscheinlich wohl auch unter dem Druck einflussreicher Vertreter der Kurie und des Weltepiskopats – es nicht wagte, den Weg für neue Zugangsbedingungen von Frauen und Männern zu den kirchlichen Ämtern wenigstens auf regionaler Ebene zu öffnen. Franziskus, der die Situation in vielen Gemeinden in Lateinamerika sehr wohl kennt und der um die Sehnsucht der Armen nach einer vollen sakramentalen Gestalt der Kirche weiß, hat damit einem seit langem immer wieder geäußerten und nun durch eine eindeutige synodale Mehrheit bekräftigten Wunsch kein Gehör geschenkt. Warum ist ihm, und das fragen sich viele nicht nur im Amazonasgebiet, sondern auch in anderen Teilen der Weltkirche, »das Hören und Sehen vergangen«? –

Ich habe keinen Zweifel daran, dass den gegenwärtigen Papst die Sorge um »Mutter und Schwester Erde« bedrückt und dass ihm die weltweit vielfach hoffnungslose Situation vieler Völker und Menschen – gerade in der lebensbedrohlichen Situation der Corona-Krise – zutiefst zu Herzen geht. Sein Nachsynodales Schreiben »Geliebtes Amazonien« ist in der Tat ein beredtes, leidenschaftliches und prophetisches Zeugnis seiner vorrangigen Option für die Armen und für die Schöpfung. Wahrscheinlich leidet er selbst am meisten daran, dass vielen in der Kirche diesbezüglich das »Hören und Sehen« vergangen ist. Er hat den synodalen Prozess, der in der Vorbereitung und Durchführung der Amazonas-synode zum Ausdruck kam, und die Inhalte des Schlussdokumentes jedoch grundsätzlich approbiert:

»Ich habe die Wortmeldungen auf der Synode gehört und die Beiträge der Arbeitsgruppen mit Interesse gelesen ... Mit diesem Apostolischen Schreiben möchte ich ... das Schlussdokument offiziell vorstellen. Es bietet uns die Folgerungen der Synode, an der viele Menschen mitgearbeitet haben, die die Problematik Amazoniens besser kennen als ich und die Römische Kurie, da sie dort leben, mit ihm leiden und es leidenschaftlich lieben.«³

Ob und wann eine dringend notwendige Rezeption und Weiterführung der Ergebnisse der Amazonassynode erfolgt und welche Auswirkungen dieser überzeugende regionalkirchliche synodale Weg auf die anstehenden Reformen in vielen anderen Ortskirchen hat, ist gegenwärtig nur schwer auszumachen. Es bleibt zu hoffen, dass sich gerade die Kirche in Mitteleuropa, in der viele noch immer nicht wahrnehmen wollen, was Gebot der Stunde ist und was die Menschen von ihr erwarten, sich vielleicht doch von der Kirche im Amazonasgebiet das eine oder andere sagen lässt. Eine diesbezügliche Hör-Seh- und Lernhilfe könnten wir hierzulande dringend brauchen, damit die Mission der Kirche an Glaubwürdigkeit gewinnt. ◆

³ Der Text des Nachsynodalen Schreibens *Geliebtes Amazonien* findet sich in deutscher Übersetzung unter <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-02/exhortation-querida-amazonia-papst-franziskus->

[synode-wortlaut.html](#). Die offiziellen Vorbereitungsdokumente der Amazonassynode und das Schlussdokument wurden im Auftrag von *Adveniat* und *Misereor* übersetzt und liegen auch in gedruckter Form vor.

Dialog, Synodalität und Macht

Postkoloniale Beiträge
zu einer Umkehr der Missionswissenschaft

von Stefan Silber

Zusammenfassung

Aus der Perspektive der Postkolonialen Studien wird nicht nur die Missionswissenschaft der Kolonialzeit dekonstruiert, sondern kann auch wertvolle Kritik an neuen Missionsparadigmen wie Synodalität und Dialog geleistet werden. Dieser Beitrag reflektiert die postkoloniale Kritik der traditionellen Missionswissenschaft, präsentiert eine »dialogische« und »synodale« Konzeption des Missionsprojekts und leistet schließlich auch eine postkoloniale Kritik des Dialogs.

Schlüsselbegriffe

- Dialog
- Synodalität
- Postkoloniale Studien
- Missionswissenschaft

Abstract

Postcolonial studies not only deconstruct the missiology of colonial times, but also provide valuable criticism of new mission paradigms such as synodality and dialogue. This article considers the postcolonial critique of traditional missiology, presents a »dialogical« and »synodal« conception of the missionary project, and, in conclusion, provides a postcolonial critique of dialogue.

Keywords

- dialogue
- synodality
- postcolonial studies
- missiology

Sumario

Desde la perspectiva de los estudios poscoloniales, no solo se deconstruye la misionología de la era colonial, sino que también se pueden hacer valiosas críticas a paradigmas nuevos de misión, como la sinodalidad y el diálogo. Este artículo refleja la crítica poscolonial hacia la misionología tradicional, presenta una concepción »dialógica« y »sinodal« del proyecto misional, y finalmente efectúa una crítica poscolonial del diálogo.

Palabras clave

- diálogo
- sinodalidad
- estudios poscoloniales
- misionología

Die Bischofssynode für Amazonien weist eine interessante Besonderheit auf: Am Konsultationsprozess, der im Zuge der Vorbereitungen durchgeführt wurde, nahmen – neben zahlreichen anderen Personen – mehr als 170 indigene Völker aus verschiedenen Ländern Amazoniens teil.¹ Es ist sehr wahrscheinlich, dass es unter den Befragten auch ungetaufte Personen gab, gerade bei den Angehörigen der indigenen Völker. Der Synode, die nach dem Willen von Papst Franziskus den Heiligen Geist um die Gabe des Zuhörens bitten muss (EC 6), wurde also vermittels des Arbeitsdokumentes auch die Stimme der indigenen Völker vorgelegt. Aus dem Mund von Getauften und Ungetauften konnte die Synode erfahren, was der Geist heute den Gemeinden sagt (vgl. Offb 2,7).

Solche neuen Elemente der synodalen Methode erfordern neue theologische und missionswissenschaftliche Überlegungen. Die Postkolonialen Studien können helfen, theologische Rahmenbedingungen zu schaffen, um die Missionswissenschaft angesichts der Herausforderungen der Synodalität zu vertiefen. Diese Überlegungen gehen aus Erfahrungen im Süden des Planeten hervor und können die missionswissenschaftliche Reflexion prinzipiell vertiefen. Der folgende Beitrag orientiert sich dazu an drei Schritten: An die postkoloniale Kritik der Missionswissenschaft schließen sich der Entwurf einer dialogischen und synodalen Konzeption des Missionsprojekts und zuletzt eine postkoloniale Kritik des Dialogs an.

1 Postkoloniale Kritik von Mission und Missionswissenschaft

Die Postkolonialen Studien sind eine Strömung in den Kultur- und Sozialwissenschaften, die eine Kritik des kolonialen Einflusses auf Wissenschaft, Politik und Kultur im Allgemeinen erarbeitet.² Die Kritik antwortet auf die Erfahrung, dass dieser Einfluss mit dem Ende der Kolonialzeit nicht aufhört, sondern bis heute wirksam bleibt, oft verborgen und unterbewusst.

Die unmittelbar als »postkolonial« bezeichneten Studien entstehen genau genommen vor allem in den 80er Jahren in Asien und Nordamerika, aber sie haben tiefe Wurzeln in der gesamten Kolonialgeschichte sowie im Widerstand gegen den Kolonialismus seit vielen Jahrhunderten. In Amerika, sowohl im Süden als auch im Norden, in der Karibik, in Afrika und in Ozeanien fanden ähnliche, parallele und in vielen Fällen miteinander verflochtene Entwicklungen unter verschiedenen Bezeichnungen statt. In Lateinamerika wird eine Reihe von Studien, die den Kolonialismus kritisieren, als »dekolonial« oder »entkolonisierend« bezeichnet. Für die Zwecke dieses Beitrags werde ich diese verschiedenen kritischen Ansätze als Ganzes behandeln.³

Das Missionsthema ist ein zentraler Bestandteil der postkolonialen Kritik. Da die christliche Mission Teil der Kolonisierungsprozesse der europäischen Nationen war, beziehen die postkolonialen Studien sie in ihre scharfe Kritik an der Kolonialzeit direkt mit ein. Sie heben auch die legitimierende und verschleiernde Rolle hervor, die die christliche Mission während der Kolonialisierung ausübte.

¹ Vgl.: Informe. Proceso de consulta sinodal de la Red Eclesial Panamano-zónica REPAM, in: https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM_Sinodo.pdf [2019] (15,5.2020).

² Vgl. María do Mar CASTRO VARELA/Nikita DHAWAN, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

³ Vgl. Stefan SILBER, Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales, Cochabamba 2018, 88–91.

Es ist auch heute noch wichtig, sich dieser Kritik zu stellen, denn sie bleibt nicht in der Vergangenheit. Obwohl sich die Missionsmethoden in den letzten hundert Jahren geändert haben und sich auch in der Gegenwart weiterhin ändern, bleiben die Auswirkungen der kolonialen Mission auf die Mentalität, Religiosität, Kultur und das Selbstverständnis kolonisierter Nationen bis heute wirksam.

Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano nennt dieses Phänomen der anhaltenden Bedeutung kolonialer Mentalitäten die »Kolonialität«⁴. Trotz formaler Unabhängigkeit bleibt in den zuvor kolonisierten Menschen und Völkern eine tiefe Erinnerung, eine unsichtbare Wunde rassistischer und überheblicher Denkweisen der Eroberer erhalten. Obwohl der Kolonialherr nach Spanien, Großbritannien oder Deutschland zurückgekehrt sein mag, bleibt die Kolonialität, d. h. die Vorstellung der eigenen Minderwertigkeit und Abhängigkeit.

Diese Kolonialität durchdringt alle Wissensbereiche und kann zuletzt als selbstverständlich erscheinen. Edward Said und Homi Bhabha, zwei der wichtigsten Theoretiker des Postkolonialismus, zeigen, wie dem Kolonialismus und der Kolonialität unterworfenen Menschen in die Überzeugung ihrer Minderwertigkeit hineinwachsen und sie für selbstverständlich annehmen. Die Kolonialität ist die als normal scheinende Gesellschaftsordnung. Sobald jemand beginnt, diese in Frage zu stellen, wird er oder sie mit all dem Widerstand konfrontiert, den ein kulturelles Umfeld mobilisieren kann. Kulturelle Deutungsmuster und gesellschaftliche Machtstrukturen stabilisieren sich gegenseitig und werden zu einer sozialen Wirklichkeit, die keine Alternative zuzulassen scheint.

Die Mission ist Teil dieser Kolonialität. In der Kolonialzeit versuchten die Missionare im Unterbewusstsein der Kolonisierten die Gewissheit zu verankern, dass die Überzeugungen aus Übersee die einzige Wahrheit waren. Dabei ging es nicht nur um religiöse Überzeugungen, sondern auch um die Ethik, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das Wirtschaftssystem, die Macht des jeweiligen Königs in Europa, die Überlegenheit der Weißen, die europäische Sprache usw. Die europäische Lebensweise galt als die einzig denkbare. Christsein war gleichbedeutend damit, europäisch zu sein.

Die vermeintliche europäische Superiorität verband sich auf untrennbare Weise mit der Überzeugung von der Überlegenheit des katholischen Glaubens. Die zentralistische und hierarchische Struktur der Kirche unterstützte diese Vorstellung noch. Europa stellt bis heute das Modell für die Kirche und die Mission in der ganzen Welt dar. Aus diesem Grund ist es äußerst schwierig, den Eurozentrismus und das Gefühl der europäischen Überlegenheit aus dem zeitgenössischen katholischen Denken herauszulösen.

Die postkoloniale feministische Theologie kritisiert darüber hinaus, dass die koloniale Mission den eroberten Völkern nicht nur die europäische und weiße Überlegenheit brachte, sondern auch eine patriarchale Kultur der Beziehungen zwischen Frauen und Männern, die typisch für die damaligen europäischen Länder war. Kwok Pui-lan, eine Theologin aus Hongkong, beschreibt einige Beispiele von Ethnien aus Afrika und Asien, bei denen die europäische Mission das bisherige Geschlechtergleichgewicht in Kulturen durcheinander brachte und neue Praktiken und Überzeugungen einführte, durch die Frauen diskriminiert wurden.⁵

4 Anibal QUIJANO, *Colonialidad y modernidad/razionalidad*, in: *Perú indígena* 13 (1992/92) 11-20.
5 Vgl. KWOK Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005, 150-167.

6 Vgl. Musa W. DUBE, *Postkolonialität, Feministische Räume und Religion*, in: Andreas NEHRING / Simon TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 91-111, hier 106-108.

7 Zahlreiche positive Ansätze dazu finden sich bereits in deutscher Übersetzung in: NEHRING / TIELESCH, *Postkoloniale Theologien* (Anm. 6).

Auch der Kampf der Missionare gegen die Gottheiten der kolonisierten Völker konnte einen sexistischen Aspekt aufweisen: Während ein höchster Gott, der als »männlich« betrachtet wurde, als Vorlage dienen konnte, um die Botschaft vom biblischen Gott vorzustellen, wurde jeder Glaube an vermeintlich weibliche Gottheiten oder an mit Fruchtbarkeit oder Mutterschaft verbundene GöttInnen dem Teufel zugeschrieben. Obwohl diese sich teilweise dann doch unter dem Schutzmantel eines Marienkults etablieren konnten, mussten sie sich auch in diesem Fall dem Kult des christlichen Vatergottes unterordnen. In einigen Fällen wurden Frauen, die vor der christlichen Mission eine priesterliche Rolle in Gottesdiensten ausübten, als Hexen verurteilt.⁶

Dieses patriarchale Modell der Beziehungen Gottes zu den verschiedenen menschlichen Geschlechtern ist in der missionarischen Kolonialität nach wie vor sehr ausgeprägt. Es trug dazu bei, ein Klima der Diskriminierung und Abwertung von Frauen gegenüber Männern zu schaffen. Und es beschränkte sich nicht nur auf die religiöse oder theologische Ebene, sondern wirkt sich bis heute darüber hinaus auf das soziale, politische und alltägliche Leben von Frauen und Männern aus.

Postkoloniale Theologien zeigen außerdem, dass die ursprünglichen Religionen nicht das Werk des Teufels waren, sondern dass Gott bereits vor der Mission in diesen Völkern präsent war: in ihrer Ethik, in ihrer Kultur und auch in ihrer Religion. Ein aufrichtiger und offener Dialog mit den indigenen Religionen muss deshalb ein zentrales Merkmal der Mission heute werden. Gott ist nicht auf den Schiffen der Eroberer auf den amerikanischen Kontinent gekommen. Es ist im Gegenteil möglich, Gott im Leben und in den Religionen aller Menschen auf der Welt und in jeder Zeit wieder neu zu entdecken und Gott so zu begegnen.

Es ist daher sehr wichtig, dass die aktuelle Missionswissenschaft die postkoloniale Kritik berücksichtigt und ernst nimmt. Die Missionswissenschaft muss sich kritisch fragen, wie die europäischen Interessen der Expansion und Ausbeutung die Entwicklung der Theologie beeinflussten, die die Mission *ad gentes* rechtfertigte. Was sind die tiefen und vielleicht unbewussten Interessen unserer Missionspraxis? Es muss geprüft werden, ob die Werte und Überzeugungen, die vermittelt werden sollen, wirklich dem christlichen Glauben korrespondieren oder einer bestimmten europäischen Kultur und inwieweit die Praxis der Evangelisierung nur einer kulturellen Transplantation im Dienste der Eroberung entsprach. Die postkolonialen Studien und Theologien werden uns bei dieser Aufgabe helfen.⁷

2 Mission im Dialog: die Synodalität

»Gott schenkt der Menschheit sein Heil im Dialog«⁸, schreiben der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker in einem Dokument von 1991. Konsequentermaßen fahren sie fort: »In gläubigem Vertrauen auf das göttliche Handeln muß auch die Kirche in den Heilsdialog mit allen Menschen eintreten.« Es scheint mir, dass diese Sätze den Kern einer erneuerten und aktualisierten Missions-

8 PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi,

19. Mai 1991, Bonn, Nr. 38. Im Dokument heißt es wörtlich: »Gott schenkte und schenkt weiterhin in einem Jahrhunderte währenden Dialog der Menschheit sein Heil.« Das folgende Zitat schließt sich unmittelbar an.

theologie enthalten: Die Initiative zur Mission geht von Gott aus. Es ist eine Initiative des umfassenden Heils und des Dialogs. Es ist die *Missio Dei*, von der die zeitgenössische protestantische Missionswissenschaft spricht⁹, die Gabe des sich selbst offenbarenden und schenkenden Gottes, der mit der Menschheit im Dialog und auf dem Weg zur Erlösung kommuniziert. Die Mission des Volkes Gottes besteht darin, sich an dieser göttlichen Initiative zu orientieren und den Dialog des Heils mit der ganzen Menschheit zu suchen.

Gott schenkt das Heil im Dialog und nicht als Verpflichtung oder Bedrohung. So müsste auch die Kirche in der Mission das Heil im Dialog anbieten und nicht von oben herab, sei es von einem Lehrstuhl oder einer Kanzel, auch nicht als eine abgeschlossene Sache, die so akzeptiert werden muss, wie sie ist. Dieses Angebot richtet sich nicht von einem europäischen Zentrum an die Peripherie oder von einem Bischofssitz zu den Gemeinden oder von einer bereits etablierten Kirche zu Menschen, die in sie integriert werden müssten: Der Dialog ist ein partizipativer Prozess der gemeinsamen Suche, ein gegenseitiges Lernen. Der Dialog ist die *Missio Dei*, die göttliche Initiative der Mission, an der wir teilnehmen können.

Der Dialog kann daher als die grundlegende und übergreifende Methode aller Missionspraktiken verstanden werden. Der Dialog ist ein wesentliches Instrument sowohl in der Sendung der Kirche nach außen als auch nach innen. Dialog ist – in den Worten der beiden genannten Dikasterien – die Praxis Gottes.

Im Dialog innerhalb der Kirche können wir das erkennen, was Papst Franziskus die Synodalität nennt, die grundlegend dialogische »konstitutive Dimension der Kirche«¹⁰. Der nach außen gerichtete Dialog führt uns zur »Kirche im Aufbruch«, einer Kirche, die aus sich herausgeht (EG 20f), einem weiteren zentralen Thema des Papstes.

Diese dialogische Haltung entspricht dem Evangelium als guter Nachricht. Es ist eine Frohbotschaft des Lebens, der Freiheit, die nicht versucht, den anderen zu manipulieren, sondern ihm zuzuhören und ihm zu dienen.

Wenn die Mission im Dialog praktiziert wird, haben auch die EmpfängerInnen der Mission etwas zu sagen, und die MissionarInnen müssen auch zuhören und lernen. Dieser Gedanke hat weit reichende Konsequenzen. Die AdressatInnen der Mission haben selbst ebenfalls eine Mission. Sie haben ebenfalls ein Wort von Gott gehört, und die Missionierenden sind verpflichtet, dieses Wort zu hören, denn es kommt von Gott. Gott führt einen Dialog mit der Menschheit – und nicht nur mit der katholischen Kirche oder ihren hierarchischen Vertretern.

Gottes Dialog besteht auch mit den indigenen und afroamerikanischen Völkern, mit Getauften und Ungetauften. Unsere GesprächspartnerInnen verkünden uns das Wort Gottes, das sie gehört und beantwortet haben und dem sie weiterhin auf ihre je eigene Weise antworten. Die Kirche muss so auf sie hören, wie sie auf Gott hört.

Genau aus diesem Grund schloss der Vorbereitungsprozess der Synode für Amazonien auch die indigenen und afroamazonischen Völker ein: Hier zeigt sich die Anerkennung ihrer Mission für uns. Gott bietet sein Heil in einem andauernden und unaufhörlichen Dialog auf seine eigene Weise an, und die Kirche muss darauf achten, diese göttliche Initiative nicht abzulehnen, gegenüber Gottes Wort nicht taub zu werden.

⁹ David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 389-393.

¹⁰ Papst FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, 17. Oktober 2015, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (15.5.2020).

¹¹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in: Patrick WILLIAMS/Laura CHRISMAN (Hg.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York 1993, 66-111.

In der christlichen Mission geht es daher nicht darum, dass die ganze Welt katholisch wird. Es geht vielmehr darum, sich dem Dialog anzuschließen, der von Gott initiiert und auf seine Weise geführt wird. Anstrengungen, so viele Menschen wie möglich zu taufen, haben in der Vergangenheit dazu geführt, Menschen zu unterwerfen, zu versklaven und zu entfremden, um sie in die Kirche zu integrieren. Dies ist nicht die Mission Gottes. Auch Paulus sagt: »Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden« (1 Kor 1,17). Der Dialog, den Gott anbietet, respektiert die unterschiedlichsten religiösen Ausdrucksweisen, da es sich um menschliche Reaktionen auf diese göttliche Initiative handelt, die viele Jahrhunderte dauern kann.

Der Unterschied zwischen dem Dialog innerhalb und außerhalb der Kirche ist daher schließlich gar nicht so groß. Es ist derselbe Gott, der zu uns drinnen und draußen spricht und uns bittet, aufmerksam zu sein und zuzuhören. Die innerkirchliche Synodalität schließt die außerkirchliche Synodalität ein: Wir alle müssen in den Dialog Gottes mit der Menschheit eintreten, denn es ist die Heilsinitiative, zu der Gott uns einlädt.

3 Synodalität in postkolonialen Strukturen – die Machtfrage

Wir leben jedoch nicht in einer Welt, die den Dialog fördert. Wenn wir über Dialog oder Synodalität sprechen, müssen wir anerkennen, dass unter den gegenwärtigen Bedingungen beide nur innerhalb von Kontexten und Strukturen durchgeführt werden können, die von Macht, Herrschaft, Ungleichheit, sozialen und kirchlichen Hierarchien geprägt sind. Auch die hierarchische Struktur der Kirche leistet dem Dialog Widerstand. Um in der postkolonialen Zeit von Synodalität zu sprechen, müssen wir uns der Machtfrage stellen.

In postkolonialen Kontexten kann ein Dialog niemals herrschaftsfrei geführt werden. Europäer und Lateinamerikaner, Schwarze und Weiße, Männer und Frauen werden im Diskurs niemals die gleichen Ausgangschancen haben. Priester und Laien, europäische Missionare und Ureinwohner aus dem Amazonas, Jugendliche und Erwachsene treffen sich nie an einem runden Tisch, an dem jede und jeder fair und gleichberechtigt zu Wort kommen kann.

Die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak aus Indien fragte vor 30 Jahren, ob die subalterne Frau sprechen könne, ob sie das Wort, ihr eigenes Wort ergreifen könne. Und Spivak antwortet am Ende einer gründlichen und äußerst provokativen Studie: Nein, die subalterne Frau *kann nicht sprechen*.¹¹

Das war natürlich eine Provokation, und Spivak kehrte selbst immer wieder zu diesem Thema zurück, um ein differenzierteres Urteil auszusprechen. Sie machte jedoch immer auch deutlich, dass wir in Situationen von Konflikten, Unterordnung und grundlegenden Ungleichheiten nicht davon ausgehen können, dass ein Dialog schon dann frei von Herrschaft sein wird, wenn wir es nur wirklich wollen. Herrschaft, Macht und Diskriminierung üben großen Einfluss auf das Unbewusste aus, auf die Kultur, auf die Spielregeln, die von allen akzeptiert werden. Deshalb kann es in postkolonialen Kontexten keine echte Synodalität geben, wenn wir uns nicht kritisch nach den Machtstrukturen fragen, innerhalb derer wir uns zum Dialog treffen.

Solche Fragen könnten lauten: Wer entscheidet über die Regeln des Dialogs, des Synodenprozesses? Wer definiert Daten, Orte und Methoden? Wie werden die TeilnehmerInnen ausgewählt (und ausgeschlossen)? Werden es nur Männer oder auch Frauen sein, nur Erwachsene oder auch junge Menschen, werden Homosexuelle und Trans-Personen einbezogen oder nicht? Wie werden die Interessen zukünftiger Generationen, die noch nicht geboren sind, und die Rechte der Natur vertreten?

Fragen dieser Art lassen uns die Schwierigkeiten erkennen, in einen herrschaftsfreien Dialog einzutreten. Wir können uns nicht ohne Weiteres von den äußeren und inneren Strukturen befreien, durch die die Kolonialität in unsere Kultur, unsere Mentalität und auch in die Bemühungen um Synodalität und Dialog eingeprägt ist.

In missionarischen Kontexten ist der Einfluss der Kolonialität noch stärker wahrzunehmen. In der katholischen Kirche gibt es kein Entkommen aus der Ungleichheit zwischen Priestern und Laien, zwischen Männern und Frauen. Es kann keinen ausgewogenen Dialog zwischen MissionarInnen aus Europa und Angehörigen indigener Völker geben, der nicht durch Erinnerungen an die koloniale Eroberung und Abhängigkeit getrübt würde.

Die Konstellationen können noch komplizierter werden, wenn Mission mit Entwicklungsprojekten kombiniert wird. Wie kann ein freier Dialog zwischen Gebern und Nutznießern einer Sozialeinrichtung geführt werden? Spenden, Hilfsprojekte und andere finanzielle Unterstützung schaffen neue Strukturen von Abhängigkeit und Unterordnung, die jedes Nachdenken über die Voraussetzungen von Synodalität und Dialog verschärften Bedingungen unterwerfen.

Wenn wir über Synodalität sprechen und ein dialogisches Modell der Mission befürworten, müssen wir der Frage der Macht große Aufmerksamkeit zuwenden. Postkoloniale Studien können uns helfen, die Spuren der Kolonialität in der Missionswissenschaft und -praxis zu entschlüsseln.

Schluss: Eine missionswissenschaftliche Umkehr

Papst Franziskus fordert uns immer wieder zu einer »pastoralen und missionarischen Umkehr« auf.¹² Um zu einer missionarischen Umkehr zu kommen, ist meines Erachtens auch dringend eine missionswissenschaftliche Bekehrung vonnöten. Trotz aller Kritik scheint es mir derzeit nicht angemessen, Mission und Missionswissenschaft aufzugeben. Vielmehr braucht es eine Bekehrung beider, eine tiefgreifende und grundlegende Veränderung.

Eine Bekehrung ist in der christlichen Spiritualität keine Bedrohung, sondern eine Verheißung. Umkehr selbst bedeutet natürlich Selbstkritik, Reue und Besserung. Das kann sogar ein harter und schmerzhafter Prozess sein. Die christliche Vorstellung von der Umkehr ist jedoch voller Hoffnung auf ein erfülltes Leben, geheilte Beziehungen und eine nachhaltige Zukunft für alle.

Die missionarische Bekehrung verheißt, der Mission Gottes näher zu kommen. Wenn wir uns zu der Weise bekehren, wie Gott seine Erlösung anbietet, das heißt zu Dialog und Synodalität, wenn wir die Machtstrukturen und die Spuren der Kolonialität in unseren Dialogprozessen kritisch und selbstkritisch reflektieren, können wir missionarische Beziehungen schaffen, in denen alle Beteiligten als das ernst genommen werden, was sie vor Gott sind. Das ist uns verheißen. ◆

¹² Vgl. Stefan SILBER, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Innsbruck/Wien 2017, 257.

Der Koran als Reaktion auf fragile Ordnungsstrukturen

von Klaus von Stosch

Zusammenfassung

Der Koran reagiert auf politischer und auf religiöser Ebene auf fragil gewordene Ordnungsstrukturen. Auf politischer Ebene setzt er sich mit dem byzantinisch-persischen Krieg auseinander, auf religiöser Ebene bezieht er in der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung Stellung. In beiden Fällen weist er eine eschatologisch-apokalyptische Aufladung politischer Ereignisse zurück und bemüht sich um einen Interessensausgleich der antagonistischen Mächte. Er selbst entwickelt dabei ein Idealbild von Herrschaft, das sich kritisch von der konfliktträchtigen politischen Theologie seiner Zeit absetzt und für Werte eintritt, die wir heute als europäisch bezeichnen würden.

Schlüsselbegriffe

- Islam
- Koran
- Komparative Theologie
- Apokalyptik
- Politische Theologie

Abstract

The Quran reacts on a political and on a religious level to organizational structures which have become fragile. On the political level it treats the Byzantine-Persian War, and on the religious level it takes a stand in the Jewish-Christian dispute. In both cases it rejects political events that are eschatologically and apocalyptically charged and strives for a balancing of the interests of the antagonistic powers. In the process, the Quran itself develops an ideal of governance with which it sets itself apart from the conflict-laden political theology of its times and stands up for values which we would identify today as European.

Keywords

- Islam
- Quran
- comparative theology
- apocalypticism
- political theology

Sumario

Al nivel político y religioso, el Corán reacciona a estructuras de orden devenidas frágiles. En el nivel político tiene presente la guerra entre los bizantinos y los persas, en el nivel religioso las disputas entre judíos y cristianos. En ambos casos, el Corán rechaza una sobreinterpretación escatológico-apocalíptica de los acontecimientos políticos e intenta conseguir un compromiso entre los intereses de las potencias antagonicas. Al mismo tiempo, el Corán desarrolla una tipología del dominio político ideal, que se distancia críticamente de la conflictiva teología política de su tiempo y aboga por valores que hoy llamaríamos europeos.

Palabras clave

- Islam
- Corán
- teología comparativa
- apocalipsis
- teología política

In der Entstehungszeit des Korans erreichten die politischen und religiösen Ordnungsstrukturen im vorderen und mittleren Orient ein Ausmaß an Fragilität, das es nahelegt, den Koran als Reaktion darauf zu verstehen. Ich will deshalb in meinem Beitrag zunächst diese Fragilität rekonstruieren, um dann exemplarisch anhand ausgewählter Verse die Reaktion des Korans darauf ins Relief zu setzen. Ich konzentriere mich dabei auf die mittelmekkanische Periode des Korans, weil wir hier erstmals im koranischen Textbestand eine direkte Reaktion auf politische und religionspolitische Diskurse der Spätantike erkennen können. In der Regel wird in der Forschung angenommen, dass die mittelmekkanischen Verse ungefähr 615-618 n. Chr. entstanden sind. Für diesen Artikel will ich diesen ungefähren Wert einmal aus heuristischen Gründen als gegeben voraussetzen. Dies scheint mir schon deswegen legitim zu sein, weil in der jüngsten Forschung die revisionistische Spätdatierung des Korans viel Gegenwind erhält.¹ Wir werden aber auch sehen, dass die mittelmekkanischen Verse tatsächlich sehr gut in die politische Situation der 610er Jahre hineinsprechen.

1 Politischer Kontext: Die Eroberung Jerusalems durch die Sassaniden im Jahr 614

Die ersten Jahrzehnte des siebten Jahrhunderts waren geprägt vom machtpolitischen Gegensatz des byzantinischen und des sassanidischen Reiches. Das einschneidende Ereignis der 610er Jahre war in diesem Kontext die Eroberung Jerusalems durch die Sassaniden im Jahr 614. Das persische Reich hatte sich seit Ende des dritten Jahrhunderts unter der ostiranischen Dynastie der Sassaniden zur zweiten Großmacht der Spätantike neben dem Byzantinischen Reich entwickelt und es war für Jahrzehnte in kriegerische Auseinandersetzung mit Byzanz verwickelt. Auf byzantinischer Seite übernahm Kaiser Herakleios im Jahr 610 die Macht, die er bis zu seinem Tod 641 behielt.

Herakleios gilt in der Geschichtsschreibung als letzter großer Herrscher der Spätantike², geriet aber schnell in arge Bedrängnis. So erlitt er im Krieg mit den Persern 613 eine schwere Niederlage bei Antiochien, die den Weg für die anschließende Eroberung Jerusalems durch die Perser freimachte.³ Daraufhin hatte 615/616 der persische Schah Chosrau II. (reg. 590-628) den Beschluss gefasst, das byzantinische Reich zu liquidieren. Und dieser Beschluss war kein bloßes Wunschdenken: Die Armeen Chosraus konnten nicht nur Syropalästina, das in Handel und Wirtschaft des Byzantinischen Reiches eine Schlüsselrolle spielte, sondern auch die Kornkammer Konstantinopels, Ägypten, erobern und für längere Zeit besetzen. Damit war etwa die Hälfte des byzantinischen Territoriums in persischer Hand. Hinzu kam, dass es sich hier um die wirtschaftlich bedeutendsten Länder handelte und gleichzeitig auch der Balkan und Griechenland, also die europäische Hälfte des Byzantinischen Reiches, von wiederholten Einfällen der zeitweise mit den Persern ver-

1 Vgl. nur Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 91-104.

2 Vgl. hierzu und zum Folgenden Walter E. KAEGI, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

3 Im Folgenden übernehme ich einige Formulierungen aus Muna TATARI / Klaus VON STOSCH, *Jung-*

frau – Mutter – Freundin Gottes. Maria im Koran in der Perspektive Komparativer Theologie, Freiburg 2021 (im Druck), Kap. I. 4. a). Dort wird der weitere historische Kontext auch ausführlicher dargelegt.

4 Vgl. James HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630*, in: *War in History* 6 (1999)

1-44, 36: »Almost the only type of aggressive action which Heraclius could take from 614 to 621 was the dissemination of propaganda. [...] The sack of Jerusalem by Shahrvaraz's troops in 614 provided a rich seam of material, with plenty of gory details and shocking deeds.«

bündeten Awaren, Slawen und Bulgaren destabilisiert war. So erschien der persische Plan, jetzt auch Konstantinopel – und damit das Reich selbst – zu erobern, zum ersten Mal in der langen Geschichte der persisch-byzantinischen Kriege durchaus realistisch. Herakleios hatte also alle Hände voll damit zu tun, die persischen Angriffe abzuwehren, und man kann mit Fug und Recht von einer Erosion der bekannten Ordnungsstrukturen im Umfeld des Byzantinischen Reiches sprechen.

Geradezu traumatisch war in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass durch die Eroberung Jerusalems im Jahr 614 das Heilige Land erstmals seit Jahrhunderten nicht mehr unter christlicher Herrschaft stand. Nicht zuletzt der Verlust der Kreuzesreliquie war ein Riesenthema in Byzanz. Bis 621 war Herakleios zu keiner Gegenoffensive in der Lage und reagierte eigentlich nur auf dem Feld der Propaganda.⁴

Eine der byzantinischen Propagandastrategien bestand darin, dass Herakleios mit David parallelisiert wurde. So können wir etwa durch Silberteller aus dieser Zeit rekonstruieren, dass die byzantinische Propaganda den Kampf von David mit Goliath mit dem Kampf von Herakleios mit Chosrau verglich.⁵ Selbst der Kritik an der umstrittenen Heirat des Herakleios mit seiner Nichte Martina 613/614 wurde durch die Parallelisierung mit Davids Heiratspolitik der Stachel genommen. So wie David politisch als Usurpator, aber mit dem Segen Gottes die Macht errang, so sah sich auch Herakleios nach seiner Machtergreifung unter Gottes besonderem Schutz. Im Hintergrund dieser Propaganda stand die Idee, dass das christliche Kaiserreich von Byzanz als Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnungen eines messianischen Königreiches gesehen wurde. Indem Herakleios seine eigene Herrschaft in den Kontext dieses 1000jährigen Reichs einordnete, konnte er im Erstarken der Perser eine Interimsphase der Versuchung sehen, in der in Chosrau der Antichrist erscheint, ohne dass Zweifel an dem letztendlichen Sieg der Christen gerechtfertigt sind. Spätestens nach seinem Sieg über die Perser scheint er jedenfalls den Anbruch einer messianischen Zeit propagiert zu haben, zumindest legen das Texte seiner Hofdichter nahe.⁶

Nicht immer kann man die entsprechenden archäologischen Zeugnisse so genau datieren, dass wir sicher wüssten, ob sie noch die für Herakleios prekäre Situation der 610er Jahre reflektieren oder schon seinen Sieg über Chosrau in der Schlacht von Ninive von 627 und die triumphale Rückführung der Kreuzesreliquie nach Jerusalem 630. Aber wir dürfen davon ausgehen, dass Herakleios auch schon vor seinem Sieg seine Herrschaft durch Bezüge auf David zu legitimieren suchte.

Besonders brisant wird diese Strategie dadurch, dass ihr ganz offenkundig von jüdischer Seite widersprochen wurde und die Ereignisse von 614 zu einer regelrechten Propagandaschlacht zwischen jüdischen und christlichen Stimmen geführt zu haben scheinen. War für die christliche Seite die Zerstörung des zweiten Tempels im ersten Jahrhundert ein eschatologisches Zeichen und eine Strafe Gottes an den Juden, so sahen nun umgekehrt viele Juden in der Rückgewinnung der Stadt die Chance auf eine Wiederrichtung des Tempels und damit auf den Anbruch des messianischen Zeitalters.⁷ War aus christlicher Sicht die Zerstörung Jerusalems ein Mahnmal für den jüdischen Ungehorsam und die Kreuzigung

5 Vgl. hierzu und zum Folgenden Zishan GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyp- tik in den mittelmekkanischen Suren*, Paderborn u. a. 2019, 69–71.

6 Vgl. ebd., 72 mit Verweis auf Irfan SHAHID, *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 293–320, 308.

7 Vgl. als Beleg für die Hoffnung auf eine derartige Wiedererrichtung des Tempels folgendes Zitat aus dem babylonischen Talmud: »Seine Schüler fragten R. Jose b. Qisma: Wann

kommt der Sohn Davids? [...] Da erwiderte er ihnen: Wenn dieses Thor einstürzen und wieder erbaut werden, einstürzen und wieder erbaut werden, und wiederum einstürzen wird, und bevor man noch dazu kommen wird, ihn wieder zu erbauen, wird der Sohn Davids kommen« (b Sanhedrin 98 a).

des Gottessohnes, konnte man nun aus jüdischer Sicht argumentieren, dass sich das Blatt gewendet habe, und die Entwendung der Kreuzesreliquie ihrerseits als eschatologisches Unheilszeichen für das Christentum darstellen.

Sicher ist jedenfalls, dass die Eroberung Jerusalems durch die persische Armee und die zumindest 614/615 vorübergehende Aufhebung des Siedlungsverbots für Juden große Hoffnungen auf jüdischer Seite weckte.⁸ Insbesondere der Verlust des Kreuzes ließ wenigstens bei den palästinensischen Juden messianische Erwartungen entstehen,⁹ und diese dürften angesichts des Involvierenseins der dortigen Mächte in den byzantinisch-persischen Konflikt nicht ohne Resonanz auf der arabischen Halbinsel geblieben sein. Denn man darf nicht vergessen, dass die arabische Halbinsel schon durch die Vasallenreiche der mit Byzanz verbundenen Jafniden im Nordwesten und der mit den Persern verbündeten Lakhmiden im Nordosten in den byzantinisch-persischen Konflikt hineingezogen war – ganz davon abgesehen, dass die Perser in Südarabien in einen direkten machtpolitischen Gegensatz mit dem christlichen König von Aksūm verwickelt waren.¹⁰

Angesichts der sicher belegten starken jüdischen Präsenz auf der arabischen Halbinsel darf man davon ausgehen, dass jüdische Hoffnungen auf die Perser in Palästina auch Entsprechungen auf der arabischen Halbinsel hatten. Ein sprechender Beleg für die jüdisch-apokalyptischen Tendenzen in der Entstehungszeit des Korans ist das *Sefer Serubbabel*, das zwischen 604 und 630 in Palästina entstanden sein dürfte. Für die Autoren dieses Buches waren die Kriege zwischen den Byzantinern und den Persern »eschatologische Ereignisse, die zum Erscheinen des Messias führen werden«¹¹. Hatten die Kirchenväter immer wieder damit argumentiert, dass sich die Überlegenheit des Christentums über das Judentum darin zeige, dass Jerusalem christlich geworden war, bot es sich nun aus jüdischer Sicht an, den Beweis des Gegenteils anzutreten. Dabei wurden die politischen Ereignisse des Krieges eschatologisch aufgeladen, und es wurde nicht nur eine jüdische Messiasfigur eingeführt, sondern auch eine jüdische Mutter des Messias. Offenkundig war die imperiale Propaganda für eine militärisch erfolgreiche Jungfrau Anlass, hier ein jüdisches Gegenbild zu entwerfen. Die Figur einer Mutter des Messias entwickelte anscheinend auch für eine jüdische Perspektive Strahlkraft, sodass es Kräfte im Judentum der Spätantike gab, die dem etwas Eigenes entgegenzusetzen wollten.¹²

Dem Ringen der Großmächte des byzantinischen und des sassanidischen Reiches entspricht also ein Ringen der beiden großen monotheistischen Religionen der Spätantike, des Judentums und des Christentums, die auf der arabischen Halbinsel in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts beide von großem Einfluss waren. Nicht nur politisch, sondern auch religiös waren damit die bekannten Ordnungsstrukturen erschüttert. Wer an dieser Stelle auf der Höhe der Zeit Deutungshoheit über das Geschehen der Zeit gewinnen wollte, musste auf beiden Ebenen, also religiös und politisch, auf den Propagandakrieg reagieren. Und genau das tut der Verkünder des Korans, wie wir im Folgenden sehen werden.

8 Vgl. James HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses of a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, 441. Im Folgenden fasse ich einige Überlegungen zusammen aus TATARU / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. I. 4. d).
9 Vgl. Martin HURBANIĆ, *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend*, Cham 2019, 84f.

10 Vgl. zur politischen Situation auf der arabischen Halbinsel zur Entstehungszeit des Korans Mouhamad KHORCHIDE / Klaus VON STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018, 54–66.

11 Martha HIMMELFARB, *Sefer Zerubbabel*, in: David STERN / Mark Jay MIRSKY, *Rabbinic fantasies. Imaginative narratives from classical Hebrew literature*, Skokie / Ill. 2001, 67–90, 67 (eigene Übersetzung).

12 Vgl. Martha HIMMELFARB, *The mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel*, in: Peter SCHÄFER (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 369–390, 379: »From the point of view of a late ancient Jew living in close proximity to Christians, a mother for the messiah might have seemed a very enviable figure.« Entsprechend sei es also darum gegangen, »to beat Christians in the messiah competition«.

Damit kristallisieren sich mindestens drei Themen heraus, die in der Spätantike religionspolitisch kontrovers diskutiert wurden. Erstens war umstritten, wie das politische Ringen zwischen den Byzantinern und den Sassaniden zu bewerten war. Dann ging es zweitens darum, die davidische Stilisierung des Herakleios zu bewerten, aber vor allem auf die dahinter liegende messianische Propaganda zu reagieren. Und drittens galt es auf das Ringen um die Bedeutung des Tempels zu reagieren, der in der byzantinischen Theologie mariologisch neu besetzt wurde. Alle drei Themen werden in den mittelmekkanischen Versen ausführlich thematisiert. Beginnen wir also mit der politischen Einordnung des machtpolitischen Gegensatzes von Herakleios und Chosrau.

2 Die erste koranische Intervention:

Absage an die messianisch-apokalyptische Aufladung des Siegs der Byzantiner (Q 30:2-7)

Die Verse 2-7 aus der dreißigsten Sure sind ein direkter Beleg dafür, dass sich der Verkünder des Korans direkt mit den soeben geschilderten machtpolitischen Geschehnissen auseinandersetzt.¹³ Wörtlich heißt es an dieser Stelle: »Besiegt sind die Byzantiner im nahegelegenen Land. Doch sie werden nach ihrer Niederlage wieder obsiegen in ein paar Jahren! Bei Gott liegt die Entscheidung – vorher und nachher. Freuen werden sich die Gläubigen an jenem Tag über Gottes Hilfe. Er hilft dem, dem er helfen will. Er ist der Mächte, der Barmherzige. Die Verheißung Gottes! Gott bricht seine Verheißung nicht! Doch die meisten Menschen wissen nicht. Sie kennen nur das Äußere vom Leben hier auf Erden, doch kümmern sie sich nicht um das Jenseits.« (Q 30.2-7)¹⁴ Wenn es stimmt, dass dieser Text um 615 entstanden ist¹⁵, reagiert er auf die Niederlage der Byzantiner im nahe gelegenen Land Palästina. Ähnlich wie Byzanz mobilisiert er Hoffnungen auf den letztendlichen Sieg der Byzantiner. In ein paar Jahren wird sich das Schlachtenglück wenden und Byzanz wird den Sieg davontragen. Ebenfalls vorhergesagt wird, wie sehr sich die Gläubigen über diesen Sieg freuen werden. Dabei dürften neben der urmuslimischen Gemeinde durchaus auch Christen gemeint sein, die hier offenbar auf der Seite der Muslime gesehen werden – eine Konstellation, die für die mittelmekkanische Zeit historisch plausibel ist, weil die Anhänger Muhammads bei einem christlichen König, dem äthiopischen Negus, Schutz suchten. Außerdem enthält eine Sure die Erinnerung an einen erfolgreichen Abwehrkampf der Mekkaner gegen den christlichen König Abraha (vgl. Q 105), sodass es mehrere Indizien gibt, dass die mekkanischen Eliten, gegen die sich Muhammad mit seinen Anhängern zur Wehr setzen musste, in einem antagonistischen Verhältnis zu den verschiedenen christlichen Königreichen standen.

¹³ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 167-185, dessen vorzügliche Exegese ich mir im Folgenden zu Eigen mache.

¹⁴ Ich folge hier und bei den anderen Koranübersetzungen weitgehend der Übersetzung Hartmut Bobzins, modifiziere sie aber gelegentlich durch die Übersetzungsvorschläge von Zishan Ghaffar.

¹⁵ Auf den ersten Blick könnte man denken, dass der Text *ex eventu* formuliert wurde. Doch für die spätmekkanische Zeit ergibt die hier bezugte Konstellation des Bündnisses der urmuslimischen Gemeinde mit Byzanz keinen Sinn, sodass die Datierung in die mittelmekkanische Zeit stimmiger ist (vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* [Anm. 5], 179-185, der den Text sehr instruktiv auf diese Frage hin mit Q 5:17 vergleicht).

Als Grund des Siegs der Byzantiner gilt im koranischen Text die Verheißung Gottes, die allerdings nicht weiter ausbuchstabiert wird. Auf die Verheißung Gottes berufen sich ja beide Seiten, und das Versprechen, dass Gott seine Verheißungen nicht bricht, kann auch als Zusage für die jüdische Seite fungieren, die ja nicht mit den Persern identisch ist und deren Hoffnungen in Chosrau ebenfalls schnell enttäuscht waren – noch lange vor der persischen Niederlage gegen Byzanz.

Entscheidend ist hier die theozentrische Perspektive des Textes und der Ausfall der apokalyptisch-messianischen Dimension. Nach dem Sieg der Byzantiner bricht eben kein messianisches Zeitalter an, wie Zishan Ghaffar zu Recht festhält. »Es beginnt nicht die Auferstehung und es folgt auch nicht der Kampf gegen Gog und Magog. Es ist nichts mehr von dem Vokabular apokalyptischer und eschatologischer Reflexion in der Verheißung des byzantinischen Sieges vorhanden.«¹⁶ Das heißt: der religionspolitischen Aufladung der byzantinischen Propaganda wird hier implizit widersprochen und der Sieg der Byzantiner wird seiner eschatologischen Bedeutung entkleidet. Damit wird er noch nicht zu einem rein profangeschichtlichen Ereignis, aber seiner messianischen Aufladung wird wirkungsvoll der Boden entzogen.

Damit wird deutlich, dass auch der koranische Gott geschichtsmächtig ist und das Geschehen in der Geschichte lenkt. Aber er ist seinen Verheißungen treu – eben den Verheißungen an alle Seiten, sodass auch die byzantinischen Christen auf eine Wende im Kriegsgeschehen hoffen dürfen, ohne dass es gerechtfertigt erscheint, daraus theologische Ableitungen im Blick auf Gottes Bund mit Israel vorzunehmen. Insbesondere erteilt der Verkünder des Korans hier jeder apokalyptischen Naherwartung eine Absage und ruft uns dazu auf, unsere letzten Hoffnungen nicht auf politische Entwicklungen in dieser Welt zu richten, sondern immer in letzter Instanz auf Gott zu hoffen, der das Heft des Handelns in seinen Händen hält und dabei barmherzig und mächtig allen Seiten zugewendet bleibt.

Gegen diese Deutung gibt es zwei Signale im Text, die in eine andere Richtung weisen könnten. Zum einen wird der Temporalpartikel *yaumad'idin* aus Q 30:4, der hier mit »an jenem Tag« übersetzt ist, gerne eschatologisch aufgeladen, was der Kontext an dieser Stelle aber nicht hergibt, wie Ghaffar in Auseinandersetzung mit Tommaso Tesei ausführlich herausarbeitet.¹⁷ Zum anderen meint Sidney Shoemaker, dass der Begriff *al-ʿamr* im selben Vers, den ich oben mit »Entscheidung« wiedergegeben habe, generell eschatologisch konnotiert sei und hier auf die eschatologische Gottesherrschaft hinweise. Doch wie Ghaffar ausführlich zeigt, irrt Shoemaker an dieser Stelle, und es lässt sich philologisch eindeutig zeigen, dass hier die Verfügungsgewalt Gottes in der Geschichte gemeint ist – ohne jede eschatologische Konnotation.¹⁸ Gegen die jüdische und christliche Propaganda der 610er Jahre, die beide je in ihrer Weise messianische und apokalyptische Deutungen der Geschichte in Anschlag bringen, ruft der Verkünder des Korans also dazu auf, von einer eschatologischen Aufladung gegenwärtiger politischer Ereignisse abzusehen. Zugleich scheint er eher die christliche Seite zu favorisieren, was allerdings nicht bedeutet, dass er die Verheißung Gottes an Israel relativiert, wie wir im Folgenden sehen werden.

16 GHAFFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (Anm. 5), 176.

17 Vgl. ebd., 169–172, in Auseinandersetzung mit Tommaso Tesei, »The Romans will win!« Q 30:2–7 in light of 7th c. political eschatology, in: Der Islam 95 (2018) 1–29.

18 Vgl. ebd., 176–179, in Auseinandersetzung mit Sidney SHOEMAKER, The Apocalypse of the Empire. Imperial eschatology in late antiquity and early Islam, Philadelphia 2018, 138f.

19 Vgl. ebd., 15–26.

20 Vgl. ebd., 24.

3 Die zweite koranische Intervention: Die eschatologische Dekontextualisierung des Tempels (Q 17:4-8) und seine bundestheologische Neudeutung (Q 19:1-33)

Wir hatten bereits weiter oben gesehen, wie stark die jüdischen Hoffnungen auf die Wiedererrichtung des Tempels mit eschatologischen Hoffnungen verknüpft waren und wie sehr umgekehrt von christlicher Seite die Zerstörung des zweiten Tempels als eschatologisches Gericht über Israel verstanden wurde. Vor diesem Hintergrund ist es spannend zu sehen, wie der Verkünder des Korans vom Tempel spricht. So heißt es in Q 17:4-8: »Und wir bestimmten für die Kinder Israels im Buch: ›Zweimal werdet ihr Verderben anrichten auf Erden und werdet einen hohen Rang erringen! Wenn dann die erste der beiden Verheißungen kommt, so schicken wir über euch Knechte von gewaltiger Kraft, sie streifen durch die Häuser: und wahr wird die Verheißung! Dann werden wir euch wieder den Sieg gegen sie geben und euch mit Gut und Söhnen versorgen und euch an Truppen stärker machen. Wenn ihr Gutes tut, so tut ihr es für euch selber, und wenn ihr Böses tut, ist es gegen euch. Wenn die zweite Verheißung kommt, sollen sie euch Übles tun und sollen so in den Tempel eindringen wie beim ersten Mal und ganz und gar zerstören, wessen sie habhaft werden. Vielleicht wird euer Herr sich über euch erbarmen, und wenn ihr umkehrt, kehren auch wir um und machen die Hölle zum Gefängnis für die Ungläubigen.«

Diese Passage ist in ihren Bezügen nicht an allen Stellen leicht zu entschlüsseln. Die Verse 4 und 5 scheinen die Vorgeschichte der beiden Tempelzerstörungen zu beschreiben, ohne dass man zweifelsfrei die jeweiligen Bezüge herausarbeiten könnte. Deutlich wird auf die wechselvolle Geschichte Israels angespielt und Gottes Handeln in ihr. Eindeutig zuzuordnen ist erst die im Vers 7 genannte zweite Zerstörung des Tempels ca. 40 Jahre nach dem Tod Jesu, also jenes Ereignis, das in der christlichen Propaganda seit jeher als antijüdisches Fanal gedeutet wurde.¹⁹ Bemerkenswert ist, wie der Verkünder des Korans auf dieses traumatische Ereignis reagiert. Statt einer ewigen Verwerfung Israels das Wort zu reden oder das Exil als Strafe Gottes zu deuten, erinnert er an die Vergebungsbereitschaft Gottes und verknüpft das jüdische Schicksal mit dem der urmuslimischen Gemeinde. Auch die Bewegung um Muhammad wird sich durch die jüdische Umkehr zur Umkehr bewegen lassen, sodass nur Ungläubige bleibend von Gott getrennt sind. Während Christen und Juden sich gegenseitig in die Hölle wünschen, baut der Verkünder des Korans also eine Versöhnungsperspektive auf, die in der Umkehr zu Gott gründet und jegliche eschatologischen Bezüge verschwinden lässt. Auch beim Tempel geht es also nicht um eschatologische Heils- oder Unheilszeichen, sondern um die einzig entscheidende Frage, wie der Mensch zu Gott steht. Zugleich erinnert der Verkünder des Korans an die Treue Gottes, der zu seinen Verheißungen steht und Israel nicht im Stich lässt.

Von daher enthält die koranische Passage eine Zumutung sowohl für die christliche als auch für die jüdische Seite. Die Zumutung für die christliche Seite besteht in der Verteidigung Israels, das eben nicht für den Tod Jesu haftbar gemacht wird und dem auch keine Verwerfung oder Zerstörung angekündigt wird. Im Gegenteil kann es auch nach der zweiten Tempelzerstörung auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. Allerdings wird zugleich – und das ist die Zumutung für die jüdische Seite – der Hoffnung auf einen dritten Tempel der Boden entzogen. Ghaffar macht darauf aufmerksam, dass deshalb bei der zweiten Tempelzerstörung entgegen der oben verwendeten Übersetzung Bobzins gar nicht von einer zweiten Verheißung bzw. Zerstörung des Tempels die Rede ist (*al-wa'd at-tānī*), sondern von der letzten Verheißung (*wa'du l-'āhira*).²⁰ Obwohl der Verkünder des Korans in mittelmekkanischer Zeit noch einer kultischen Orientierung an Jerusalem das Wort redet, bemüht er sich

also der Hoffnung auf eine Wiedererrichtung des Tempels als Zeichen des messianischen Zeitalters den Boden zu entziehen, indem eine neue Verheißung ausgeschlossen wird. Ganz im Sinne der Rabbinen wird die jüdische Hoffnung also nicht an neue prophetische Botschaften geknüpft, sondern mit der bekannten Geschichte Israels verbunden, deren Charakter als Unheilsgeschichte bestritten wird.

Wie sehr der Verkünder des Korans daran interessiert ist, die wechselseitigen Verwerfungen zwischen Christen und Juden zu überwinden und die Treue Gottes zum Bund mit Israel zu bekräftigen, ergibt sich auch aus einer näheren Betrachtung der Geschichte Mariens in der 19. Sure.²¹ Auch hier ist es wichtig, die üblichen christlichen Auslegungen der Geschichte Mariens in der Spätantike im Blick zu haben, um die koranische Intervention angemessen würdigen zu können. Im Lukasevangelium und im Protevangelium des Jakobus sterben jeweils Zacharias und Johannes der Täufer und markieren so das Ende des alten Bundes mit dem dazugehörigen priesterlichen Tempelkult. Dagegen schlüpft Maria als typologische Figuration der Kirche in die Rolle des Tempels und macht diesen überflüssig. Johannes wird zum Vorläufer Jesu degradiert, dessen ganzes Tun damit auf den neuen Bund ausgerichtet ist. Wenn laut Ez 44,1-3 das Osttor des Tempels verschlossen ist und bis zum Einzug des Messias verschlossen bleiben soll, wird dies typologisch auf Marias Jungfräulichkeit bezogen, die bei bleibender Verschlussheit ihres Mutterschoßes den Messias gebiert. D.h. der eigentliche Tempel ist Marias Leib, der den Messias und damit den neuen Bund aus sich hervorbringt. Der Bund Gottes mit Israel ist damit obsolet.

Aus dem oben bereits erwähnten *Sefer Serubbabel* kann man entnehmen, wie jüdischerseits in der Entstehungszeit des Korans auf diese Polemik reagiert wurde. Eine der dort geschilderten Messiasfiguren setzt den Opferkult wieder ein und bestreitet damit dessen Ablösung. Am Ende der Zeiten wird ein himmlischer Tempel gesandt – wiederum durch messianische Vermittlung. Und das im Christentum allegorisch auf Maria gedeutete Osttor des Tempels wird als Wirkungsort einer Figur verstanden, die im *Sefer Serubbabel* Mutter des Messias ist und eine kampfproben antimarianische Figur darstellt. Sie bewahrt das Osttor vor dem Eindringen des Antichristen Armilos und damit allegorisch vor dem Eindringen eines falschen Messias. Das Osttor steht damit nicht mehr für die Jungfräulichkeit Mariens, sondern es wird durch Jesus und Maria bedroht und muss von der wahren Mutter des Messias verteidigt werden.²²

Während der jüdisch-apokalyptische Text des *Sefer Serubbabel* also die christliche Allegorese unmissverständlich zurückweist, nimmt der koranische Text eine hochinteressante Vermittlungsposition ein, die auch unseren modernen Vorstellungen entgegenkommt. Während Maria im *Sefer Serubbabel* zu einer versteinerten, todbringenden Schönheit wird und ihre Jungfräulichkeit auf allegorischer und historischer Ebene zurückgewiesen wird, verteidigt der Koran die Figur Mariens genauso wie ihre Jungfräulichkeit und zeichnet sie in anrührender Schönheit.²³ Allerdings verzichtet der Koran auf eine allegorische Deutung Mariens, die sie in einen Gegensatz zum jüdischen Tempelkult bringt. Im Gegenteil wächst die koranische Maria im Tempel auf und erscheint in großer Harmonie mit allem, was mit

21 Vgl. ebd., 27-48. Dieser Passage verdanke ich auch viele der im Folgenden explizierten Überlegungen.

22 Vgl. nochmals HIMMELFARB, *Sefer Serubbabel* (Anm. 11).

23 Vgl. TATARI / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. II, 1-2.

24 Vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 46-48.

25 Vgl. ebd., 44f.

26 Vgl. KHORCHIDE / VON STOSCH, *Der andere Prophet* (Anm. 10), 109-112.

27 Vgl. dazu ausführlich TATARI / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. I.4.c).

28 Vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 71f.

dem Tempel zu tun hat. Zudem zieht sie sich vor ihrer Niederkunft an einen östlichen Ort zurück (Q 19:16). Der östliche Ort wird damit deallegorisiert, aber nicht zum Kampf gegen Maria verwendet, sondern er bleibt ein Ort, der ihr Schutz bietet. Maria steht im Koran für eine Neuausrichtung des Glaubens und wird in ihrer Vorbildlichkeit gelobt, sie ist nicht nur Verführerin und Götze wie im *Sefer Serubbabel*. Zugleich verliert sie ihre antijüdische Bedeutung.²⁴

Während Johannes der Täufer in den Evangelien sterben muss und damit nicht als Hoffnungsfigur für das Weiterleben des Tempels in Betracht kommt, erhält er koranisch den ungewöhnlichen Namen *yahyā* statt *yūhannā*, wodurch zum Ausdruck kommen soll, dass er lebt und das Erbe des Tempelkultes gerade nicht zu Ende geht.²⁵ Johannes wird somit koranisch zum legitimen Nachfolger des Zacharias und erhält damit einen bleibenden Wert, der nichts mit Jesus Christus zu tun hat. Das bedeutet nicht, dass der Verkünder des Korans die engen Bindungen von Johannes und Jesus kappen würde. Vielmehr wendet er sich implizit gegen die Vorstellung, dass Johannes nur Vorläufer und Wegbereiter ist, der auf Jesus hin lebt. Andererseits ist der Koran durchaus sensibel für die Besonderheit Jesu – auch im Verhältnis zu Johannes.²⁶ Und wie schon gesagt gibt es im Koran keinen Tempel mehr, sodass entsprechenden apokalyptischen Hoffnungen eine Absage erteilt wird.

Zwar hatte der jüdische Kult sich ohnehin auf den synagogalen Gottesdienst verlagert. Von daher darf man den Koran hier nicht antijüdisch missverstehen. Aber da sich nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser eschatologische Hoffnungen an den Tempelkult knüpfen, wird diesen Hoffnungen genauso die Grundlage entzogen wie der christlichen Idee der Aufhebung des jüdischen Erbes im Christentum. Die Bundesverheißungen Gottes an Israel und die Kirche haben aus koranischer Sicht beide bleibend Geltung und sollten nicht gegeneinander in Stellung gebracht werden.

Besonders kritisch wendet sich der Verkünder des Korans dabei gegen die imperiale Inanspruchnahme von Christologie und Mariologie in Byzanz.²⁷ Je mehr der Kaiser seine militärischen Erfolge an die Kraft von Jesus und Maria bindet, desto entschiedener beharrt der Koran darauf, dass Gott allein die entscheidende Macht im Universum ist und auch Jesus und Maria nichts gegen ihn vermögen (Q 5:17). Aber damit greifen wir schon weit in die medinensische Zeit vor. Kehren wir also in die mittelmekkanische Auseinandersetzung um die Haltung zum Konflikt der Großmächte zurück und damit vor allem zur davidisch-messianischen Propaganda des Herakleios.

4 Die dritte koranische Intervention: Vom messianischen Ahnherrn zum bußfertigen Gottesdiener (David in Q 38:17-40)

Wir hatten bereits im Eingangskapitel daran erinnert, wie stark die byzantinische Propaganda die messianische Dimension der davidischen Herrschaft von Kaiser Herakleios machte. Greifbar ist diese Propaganda nicht nur in archäologischen Zeugnissen wie den oben genannten Silbertellern, sondern auch in den Texten seiner Hofschreiber. So betont beispielsweise Georg von Pisidien die göttliche Erwählung des Kaisers und lobt entsprechend seine vollkommenen physischen und geistigen Eigenschaften.²⁸ Wenn man diese Art von Propaganda im Hinterkopf hat, ist es auffällig, wie nüchtern David im Koran eingeführt wird. Vor allem ist es bemerkenswert, dass in der koranischen Schilderung des David alle messianischen Aspekte fehlen und übrigens ja auch die Bezeichnung Jesu als Messias in den

mittelmekkanischen Suren nicht vorkommt. So heißt es im Blick auf David: »Und denke an unseren kraftvollen Knecht David. Siehe, er war bereit zur Buße. Siehe, wir machten die Berge dienstbar, dass sie mit ihm das Lob erschallen lassen, am Abend und am lichten Morgen, zusammen mit der Vögel Schar. Ein jeder wandte sich ihm bußfertig zu. Und wir stärkten seine Herrschaft und gaben ihm Weisheit und Urteilskraft.« (Q 38:17-20) David wird hier als bußfertig beschrieben – genauso wie ein jeder unter seiner Herrschaft bußfertig war. Man kann in dieser bewusst demütigen Haltung sicher eine Kontrastfolie zur Herrschergestalt des Herakleios sehen, der jede Bußfertigkeit gerade durch seine davidische Stilisierung zurückwies und sich gegen Kritik zu immunisieren versuchte. Dagegen zeichnet der Verkünder des Korans eine Idealgestalt, die sich der eigenen Fehler bewusst ist und sie vor Gott bringt, die zugleich aber auch kraftvoll und weise ist. Offenbar ist es diese Herrschergestalt, an der sich auch Muhammad messen lassen will. Auch die für die biblische Tradition so wichtige poetische Seite Davids wird gewürdigt – ein versteckter Hinweis vielleicht auf die Bedeutung der Poesie für die Verkündigung von Gottes Botschaft. Jedenfalls ist ja auch für den Koran seine poetische Gestalt von kaum zu überschätzender Bedeutung.²⁹

In der koranischen Darstellung wird David im weiteren Verlauf mit dem Streit zweier Personen konfrontiert, die gewissermaßen die Mahnworte des Propheten Nathan aus 2 Sam 12 inszenieren und so Davids Missetaten vor Augen stellen, ohne sie eigens zu nennen.³⁰ Nur aus dem biblischen Zusammenhang weiß man von Unzucht und Mord Davids, aber nur aus diesem Zusammenhang ist die Reaktion Davids verständlich, der auf die Inszenierung durch Vergebungsbitte, Niederwerfung und Reue reagiert (Q 38:24). Gott vergibt ihm und schenkt ihm Nähe und Heimkehr (Q 38:25) – offenbar beides Kategorien, die in der Krise der mittelmekkanischen Verkündigung für die muslimische Gemeinde wichtig wurden. Von Herrschergestalten, ob in Mekka oder Byzanz, wird damit massiv eingefordert, dass sie zu ihren Fehlern stehen und sich bußfertig an Gott wenden, um von ihm her einen Neuanfang zu versuchen. David wird von Gott her als Nachfolger eingesetzt, sodass hier und jetzt mehr Gerechtigkeit möglich wird (Q 38:26). Von einer eschatologischen oder messianischen Aufladung findet sich keine Spur. Stattdessen wird an Gottes Schöpfungsordnung erinnert und die Eschatologie taucht allein als Gerichtsdrohung auf (Q 38:27) – eine Gerichtsdrohung, die allen ohne Unterschied gilt und also auch vor einem König oder Kaiser nicht Halt macht. David ist also keine messianische Gestalt, sondern einer, der von Gott angesprochen und in Dienst genommen wird. Laut Q 38:29 hat David sogar eine gesegnete Schrift erhalten, die helfen soll, Gottes Zeichen in dieser Welt zu erkennen. Damit tritt das ewige Königtum, das David biblisch verheißen wird, zurück, und auch Salomo erscheint weniger als derjenige, der die Genealogie des Königtums sichert, denn als weitere idealtypische Herrscherfigur, die mit David synchron-typologisch parallelisiert wird.³¹ Kein Wort fällt auch über die Kriege Davids und Salomos, ja die Auseinandersetzung Salomos mit der Königin von Saba wird zu einem friedlichen Streit um die größere Rechtgläubigkeit. Jede Form einer theokratischen Repräsentation der Herrschermacht Gottes wird dabei entschieden zurückgewiesen.³²

²⁹ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieses Gedankens Klaus VON STOSCH, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn ³2019, 28-33.

³⁰ Vgl. GHAFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (Anm. 5), 63.

³¹ Vgl. ebd., 63-68.

³² Vgl. ebd., 85.

5 Fazit

Wenn man denkt, dass die koranische Auseinandersetzung mit der Propaganda des Herakleios nur historisch von Bedeutung ist, lohnt es sich, auf die gegenwärtigen politischen Diskurse in Ungarn zu schauen. Das endzeitliche Bedrohungsszenario, mit dem Herakleios sein Volk zur Entscheidungsschlacht mobilisieren wollte, wird von Viktor Orbán nicht minder martialisch und ebenso voller Anleihen an die apokalyptischen Bilder der Bibel verwendet, um den Abwehrkampf der Christen gegen den Islam zu mobilisieren. Nur der Feind hat sich hier also verändert und der vermittelnd auftretende Verkünder des Korans ist damit selbst zum Feindbild geworden. Von daher könnte man versuchen, die koranische Reaktion auf die entsprechenden Polemik in der Spätantike auch als politische Leitlinie für die Reaktion auf die pauschalen Diffamierungen muslimischer Position in der Gegenwart anzuwenden. Wenn man das tut, kann man aus den in diesem Text analysierten Versen mindestens drei Dinge lernen.

Erstens ist es aus koranischer Sicht illegitim, politische Ereignisse eschatologisch aufzuladen. Statt zum apokalyptischen Endkampf zu blasen, gilt es nüchtern und weise, demütig und bußfertig für mehr Gerechtigkeit einzutreten. Nur dann kann man hoffen, den Willen Gottes zu erfüllen. Zweitens wendet sich der Verkünder des Korans entschieden gegen jeden Kampf der Kulturen und Religionen. Seine Bewegung will den Entzweiungen von Juden und Christen dadurch entgegenzutreten, dass man neu auf das Wesentliche schaut und sich dem einen Gott zuwendet, an den eigentlich alle monotheistischen Religionen glauben. Hier gilt es im Guten zu wetteifern, statt gegeneinander zu kämpfen (vgl. Q 5:48). Und drittens bemüht sich die koranische Verkündigung um eine poetisch ansprechende und theologisch sensible Würdigung der ihr vorgegebenen theologischen Traditionen, um auf diese Weise in einer neuen Synthese die fragil gewordenen Ordnungsstrukturen ihrer Zeit zu reformieren. Alle drei Punkte dürften europäischer sein als die Ideen der selbst ernannten Verteidiger Europas, die derzeit im Islam ein neues Feindbild gefunden haben, ohne sich die Mühe zu machen, die normativen Grundlagen des Islams unvoreingenommen und gründlich zu studieren. ◆

Der Glaube der anderen in den Freitagspredigten in der Türkei

Eine Untersuchung der *hutbeler* eines Jahres

von Wolfgang Häde

Zusammenfassung

Die in der Türkei jeden Freitag gehaltenen Predigten (*hutbeler*) werden vom *Diyanet İşleri Başkanlığı*, der zentralen staatlichen Religionsbehörde, zum Verlesen in allen Moscheen des Landes verbindlich ausgearbeitet. Eine Analyse der Predigten eines Jahres zeigt, dass moralische Anweisungen für ein gutes Leben thematisch im Vordergrund stehen, dass jedoch auch nationale Anlässe weiten Raum in den Predigten einnehmen. Die türkischen Freitagspredigten werden nicht für eine direkte Auseinsetzung mit Angehörigen nicht-muslimischer Glaubensrichtung instrumentalisiert. Sie verstärken allerdings die Ineinsetzung von Islam und türkischer Nation und können dadurch zur Ausgrenzung von Nichtmuslimen in der Türkei beitragen.

Schlüsselbegriffe

→ Freitagspredigten
→ interreligiöse Wahrnehmung
→ türkischer Islam
→ islamischer Gottesdienst

Abstract

The sermons (*hutbeler*) that are delivered in Turkey each Friday are formulated in a binding manner by the *Diyanet İşleri Başkanlığı*, the central directorate for religious affairs, for reading aloud in all the mosques of the country. An analysis of one year's Friday sermons shows that the thematic focus is on moral instructions for a good life, but also that national events take up a lot of space in the sermons. The Turkish Friday sermons are not instrumentalized for a direct confrontation with members of non-Muslim faiths. They do, however, reinforce the identification of Islam with the Turkish nation and may thus contribute to the exclusion of non-Muslims in Turkey.

Keywords

→ Friday sermons
→ interreligious awareness
→ Turkish Islam
→ Islamic worship

Sumario

Los sermones de los viernes en Turquía (*hutbeler*) son elaborados para su lectura en las mezquitas por la *Diyanet İşleri Başkanlığı*, la autoridad religiosa central del país. Un análisis de los sermones de un año muestra que las indicaciones morales para una buena vida son el tema fundamental, pero que también cuestiones nacionales ocupan en los sermones bastante tiempo. Los sermones de los viernes no son instrumentalizados para la discusión directa con miembros de otras religiones. Pero fomentan la identificación del islam y la nación turca, por lo que pueden contribuir a la segregación de los no-musulmanes en Turquía.

Palabras clave

→ sermones de los viernes
→ percepción interreligiosa
→ islam turco
→ servicio religioso islámico

Im Jahr 2005 erreichten Unterstellungen und Diffamierungen gegen Christen in türkischen Tageszeitungen einen vorläufigen Höhepunkt. Der Autor verglich in einer Studie über die *Wahrnehmung von Christen in türkischen Tageszeitungen*¹ fünf Tageszeitungen, die damals unterschiedliche politisch-soziale Milieus der türkischen Gesellschaft vertraten. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass den bestimmenden Milieus bei markanten Unterschieden in der Gewichtung etwas gemeinsam ist, nämlich »... eine negative Wahrnehmung von Christen, ein Unbehagen, das davon ausgeht, dass Christen eigentlich nicht vertrauenswürdig, vollwertige Bürger des türkischen Staates sein können, dass sie nicht in den türkisch-islamischen Nationalstaat hineinpassen.«² Bereits 2005 erschien eine Arbeit über *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern*³ der Türkei als Teil einer großangelegten Studie, die mehrere islamisch geprägte Länder umfasste.⁴ In den Schulbüchern wird das Christentum als weitgehend von den eigenen Anhängern verfälscht und vom Islam korrigiert präsentiert. Dem Selbstverständnis der Christen wird dagegen wenig Raum eingeräumt.

Die hier vorgelegte Untersuchung wendet sich einem weiteren Medium zu, nämlich den Freitagspredigten der Moscheen in der Türkei. Sie behandelt dabei nicht nur Bezüge zum christlichen Glauben, sondern die Darstellung aller nicht-islamischen Glaubensrichtungen. Die dem Autor bekannten Untersuchungen islamischer Freitagspredigten konzentrieren sich weitgehend auf den politischen Einfluss dieser Predigten⁵ oder auf spezielle Fragen der Theologie.⁶

Um die Frage nach der Wahrnehmung anderer Glaubensrichtungen⁷ in den Predigten auf eine möglichst repräsentative Grundlage zu stellen, wurden die in allen Moscheen der Türkischen Republik am Freitag vorzulesenden und im Internet nachlesbaren Predigten

1 Wolfgang HÄDE, Anschuldigungen und Antwort des Glaubens. Wahrnehmungen von Christen in türkischen Tageszeitungen und Maßstäbe für eine geistliche Reaktion, Berlin 2017.

2 Ebd., 264.

3 Patrick BARTSCH, Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil 2: Türkei und Iran, Hamburg 2005.

4 Bartsch untersuchte dabei in Bd. 2 die Türkei und den Iran, der ebenfalls im Jahr 2005 erschienene Bd. 1 Ägypten und Palästina, Bd. 3 (2012) den Libanon und Jordanien. Diese Forschung war als Ergänzung einer umfassenden und einflussreichen Arbeit über die Darstellung des Islam in deutschen Schulbüchern gedacht, die bereits rund 20 Jahre vorher veröffentlicht worden war.

5 Michel REEBER, Islamic Preaching in France: Admonitory Addresses or a Political Platform?, in: Islam and Christian-Muslim Relations 4 (1993/2) 210-222; Hanspeter MATTES, Muslimische Freitagspredigten im arabischen Raum: Nicht nur religiöse Unterweisung, in: Herder-Korrespondenz (2005/1) 19-24; DERS., Moscheekontrolle und Freitagspredigt: Zwischen religiöser Unterweisung und politischer Mobilisierung. Beispiele aus der arabischen Welt 2004, unter: <http://www.wuqf.de/www/cms/>

upload/wuqf_2005_moscheekon-trolle_freitagspredigt.pdf (1.7.2019); Mohd Al Adib SAMURI/Peter HOPKINS, Voices of Islamic Authorities. Friday Khutba in Malaysian Mosques, in: Islam and Christian-Muslim Relations, 28 (2017/1) 47-67; Haggay RAM, Myth and Mobilization in Revolutionary Iran. The Use of the Friday Congregational Sermon, New York City 1994. Reeber stellt die Frage nach der Politisierung der Freitagspredigten in Moscheen Frankreichs, Mattes untersucht politische Botschaften dieser Predigten in der arabischen Welt. Samuri und Hopkins erforschen den gesellschaftlich-politischen Einfluss der malaysischen Religionsbehörden durch die Predigten. Das Buch des ARD-Journalisten Constantin SCHREIBER, Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird, Berlin 2017, konstatierte eine stark konservative und wenig demokratische Gesinnung in den Predigten und regte damit zu starken öffentlichen Diskussionen an. Bei seinen sicher nicht repräsentativen Recherchen hatte Schreiber meist arabische oder türkische Freitagspredigten in 13 Moscheen Deutschlands ausgewertet.

6 James GIBBON, God is Great, God is Good. Teaching God Concepts in Turkish Islamic Sermons, in: Poetics 36 (2008) 389-403. Gibbons Studie untersucht türkische Freitagspredigten im Blick auf ihre Darstellung Gottes.

7 Die Bezeichnung »andere Glaubensrichtungen« soll in dieser Studie Christen der verschiedenen Bekenntnisse, Juden, darüber hinaus aber auch sehr pauschal »alle Nichtmuslime« umfassen. Inwiefern die religiösen Sondergruppen der anatolischen Aleviten oder der von ihnen zu unterscheidenden und in der Türkei vorwiegend in der Provinz Hatay lebenden Alawiten sich selbst als »Nichtmuslime« einstufen, kann hier nicht näher untersucht werden. Laut Ağuıçenoğlu »definieren sich die Aleviten überwiegend nicht als Muslime« (Hüseyin AĞUİCENOĞLU, Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei, in: Christine LIENEMANN-PERRIN/Wolfgang LIENEMANN [Hg.], Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden 2012, 567). Nach der persönlichen Erfahrung des Autors dieses Artikels gibt es jedoch unter den Aleviten sehr unterschiedliche Grade von Identifizierung mit dem Islam. Andererseits gibt es auch unter den offiziell sunnitischen

von etwas mehr als einem Jahr (3.3.2017 bis 23.3.2018) untersucht.⁸ Weil türkische Predigten untersucht werden, wird auch für die islamische Terminologie auf die türkische Schreibweise zurückgegriffen. Diese benutzt zwar arabische Worte (wie z. B. »Khutbah« für die Freitagspredigt), hat für sie aber eine leicht abweichende türkische Schreibweise entwickelt (wie z. B. *hutbe* statt »Khutbah«, Plural: *hutbeler*).

Die Rolle der Freitagspredigt (*hutbe*) im islamischen Gottesdienst⁹

Die *hutbe* hat ihren Platz im Mittagsgebet am Freitag, aber auch bei den besonderen Versammlungen anlässlich der zwei großen islamischen Feiertage, die auf Türkisch als *Kurban Bayramı* (»Opferfest«) und *Ramazan Bayramı* (»Ramazanfest«) bezeichnet werden. Eine *hutbe* kann auch aus Anlass sonstiger besonderer Anlässe des gemeinschaftlichen Gebets gelesen werden, etwa beim Gebet um Regen wegen einer langen Trockenzeit¹⁰. Die deutsche Bezeichnung als »Freitagspredigt« ist daher nur bedingt zutreffend. Wesentlich für die *hutbe* ist aber ihr fester Platz im Rahmen des liturgischen Gottesdienstes und ihre recht klar umrissene Form, während eine andere Form der Ansprache, die *vaaz* (»Predigt«), vor dem eigentlichen rituellen Gebet und auch außerhalb der vorgeschriebenen Gebetszeiten stattfinden kann und zudem freier gestaltet werden darf.

Die *hutbe* wird nach dem Gebetsruf zum Mittagsgebet vom *hatip*, dem Prediger, an die versammelte Gemeinde gerichtet. Sie besteht aus zwei Teilen, zwischen denen eine kurze Pause eingehalten werden sollte. Zu den vorgeschriebenen formalen Bestandteilen der *hutbe* gehören u. a. Koranlesung, der Segenswunsch für den Propheten und Gebet für die Gläubigen. Die offiziellen Freitagspredigten in der Türkei dauern in der Regel weniger als zehn Minuten.

Im frühen Islam hatte die *hutbe* weniger einen religiösen als einen politischen Charakter.¹¹ Muhammad selbst gilt als der erste *hatip*, der religiöse Ermahnungen, aber auch politische Anweisungen an die versammelten Muslime richtete.¹² Später war die *hutbe* Aufgabe des *halife* (Khalif), also des jeweiligen Nachfolgers des Propheten in der Leitung der Gemeinschaft der Muslime, bzw. der von ihm autorisierten Führer. Während der Zeit der Führung des Islam durch die Dynastie der Abbasiden (750-1258) und der weiteren Ausbreitung des Islams wurde die *hutbe* jedoch immer häufiger nicht von politischen Führern,

Fortsetzung FN 7

Muslimen manche, die sich eher als Deisten oder gar Atheisten definieren würden. Ob sich also z. B. Aleviten oder »Namensmuslime« bei der in den Freitagspredigten weiter unten festgestellten Gleichsetzung von »Türkeisein« und »Muslimsein« ausgrenzt fühlen, lässt sich wohl nur sehr individuell sagen (vgl. zur Frage, ob Aleviten Muslime seien, auch eine kurze Zusammenfassung verschiedener Positionen auf <http://www.religionen-im-gespraech.de/thema/aleviten-wer-ist-das-denn/hintergrund/sind-aleviten-muslime> [17.7.2019]).

8 Weil ein Zeitraum gewählt wurde, der etwas länger als ein Jahr ist, und es außerdem Sonderpredigten zu den großen Feiertagen gibt, sind genau 58 Predigten die Grundlage dieser Studie.

9 Für dieses Kapitel wird vor allem auf A. J. WENSINCK, *Khutba*, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 5, Leiden 1986, 74-75 und Patrick D. GAFFNEY, *Sermon*, in: Richard C. MARTIN (Hg.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Bd. 2, New York 2016, 1033-1035 aufgebaut, in geringerem Maße auch auf Hadia MUBARAK, *Khutbah*, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t23/6/e0461?_hi=1&_pos=4 (1.7.2019).

10 WENSINCK, *Khutba* (Anm. 9), 74.

11 Ashgar FATHI, *The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication*, in: *Journal For The Scientific Study of Religion* 20 (1981/2) 164; Bruce M. BORTHWICK, *The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication*, in: *Middle East Journal* 21 (1967/3) 301-303.

12 Vgl. WENSINCK, *Khutba* (Anm. 9), 74, der den frühislamischen Theologen Ahmad ibn Hanbal mit der aus den Hadithen gewonnenen Bemerkung zitiert, dass die *hutbe* »usually consisted in the command to participate in some mission or expedition«.

sondern von theologisch ausgebildeten Männern gehalten.¹³ Dabei trat der Aspekt der religiösen Unterweisung stärker in den Vordergrund.¹⁴ Verpflichtend blieb aber lange das Fürbittengebet für den *halife* während der *hutbe*, das als Zeichen der Anerkennung seiner Autorität gewertet wurde.¹⁵

Einfluss des *Diyanet* auf den türkischen Islam

Das türkische *Diyanet İşleri Başkanlığı* (kurz *Diyanet*; »Präsidium für Religionsangelegenheiten«) ist die höchste Behörde für Religion in der Türkischen Republik. Bis zur Einführung des Präsidialsystems im Juli 2018 war das Präsidium direkt dem Amt des Ministerpräsidenten angegliedert, seitdem dem Amt des Staatspräsidenten. Das *Diyanet*¹⁶ ersetzte in der 1923 gegründeten Türkischen Republik das Amt des *Şeyhülislam* (»Scheich des Islam«), wie der Mufti von Istanbul im Osmanischen Reich genannt worden war.

Zwar wurde die moderne Türkei als laizistischer Staat konstituiert, das *Diyanet* funktionierte jedoch als staatlicher Arm zur Kontrolle des religiösen Lebens.¹⁷ Bis heute sind alle Imame (»Vorbeter«) der Moscheen in der Türkei Angestellte des *Diyanet*. Offiziell ist das Präsidium für alles religiöse Leben in der Türkei zuständig. In der Praxis fördert es jedoch einseitig den sunnitischen Islam der Bevölkerungsmehrheit, was vor allem die religiöse Sondergruppe der Aleviten, aber auch christliche und jüdische Minderheiten benachteiligt.¹⁸

Der bestimmende Einfluss und der sehr zentralistische Aufbau des *Diyanet* werden auch bei den Freitagspredigten deutlich: Die *hutbe* wird schon vor dem jeweiligen Freitag auf der Webseite des *Diyanet* veröffentlicht. Am Freitag wird sie dann während des Mittagsgebets in allen türkischen Moscheen Wort für Wort verlesen.¹⁹ Die Predigten sind dann für geraume Zeit auf der Webseite des *Diyanet* nachzulesen.²⁰ Von dort wurden sie auch für die vorliegende Untersuchung ausgedruckt.

Einfluss des religiösen und des staatlichen Festkalenders auf die Freitagspredigten

Bei der Durchsicht der jeweiligen Themen der *hutbeler* fällt auf, wie oft sich Predigten auf gerade aktuelle religiöse oder staatliche Feiertage beziehen. Der islamische Festkalender richtet sich nach dem Mond-, nicht nach dem Sonnenjahr. Demnach beginnt jeder Monat

13 Vgl. den Abschnitt »The Political Function of the Khutbah.« [sic!], in: MUBARAK, Khutbah (Anm. 9); vgl. auch BORTHWICK, The Islamic Sermon, 302 (Anm. 11).

14 FATHI, The Islamic Pulpit (Anm. 11), 164-165.

15 Vgl. WENSINCK, Khutba (Anm. 9), 74.

16 Bis 1950 in altem Türkisch gleichbedeutend als *Diyanet İşleri Reisliği* bezeichnet.

17 Vgl. dazu Ahmet Hadi ADANALI, The Presidency of Religious Affairs and the Principle of Secularism in Turkey, in: The Muslim World 98 (2008) 228-241 sowie Gazi ERDEM, Religious Services in Turkey. From the Office of Şeyhülislam to the Diyanet, in: The Muslim World, 98 (2008/2/3) 199-215.

18 Vgl. AĞUIÇENOĞLU, Laizismus (Anm. 7).

19 Einige Informationen zur Prozedur verdanke ich dem Müftü (»Mufti«) des Kreises Kuşadası in der Provinz Aydın, Herrn Vehbi AKŞIT, mit dem ich am 30.3.2018 in seinem Amtssitz persönlich sprechen konnte. Er berichtete mir unter anderem, dass in seinem Amtsbezirk auch für die freiere Form der Predigt, die *vaaz*, die Themen jeweils drei Monate im Voraus festgelegt und vorgeschrieben würden. Aus aktuellem Anlass könnten die Themen jedoch noch geändert werden.

20 <http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/HutbelerListesi.aspx>; dort dann unter dem jeweiligen Datum zu finden. Ich habe mich stichprobenartig mit Hilfe von auf Youtube hochgeladenen Videos davon überzeugt, dass die *hutbe* tatsächlich verlesen wird, z. B. für den 29.12.2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=82lXcTOx1FY>) oder für den 17.11.2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=hP8bH8akUYs>). (jeweils 1.7.2019). Diese Stichproben beweisen natürlich nicht, dass in allen Moscheen wörtlich vorgelesen wird.

genau dann, wenn das erste Neulicht des Mondes zu beobachten ist. Im Verhältnis zu unserem Sonnenjahr, das seit der Kalenderreform im Jahr 1925 auch den offiziellen Kalender der Türkei bestimmt, wandert das islamische Mondjahr jeweils um 10-12 Tage rückwärts durch unsere Zeitrechnung. So war der Beginn des Fastenmonats Ramazan 2016 der 06. Juni, 2017 der 27. Mai und 2018 der 16. Mai.

Die wichtigsten religiösen Feiertage sind das Opferfest und das Ramazanfest. Daneben wird aber auch des Beginns der »drei heiligen Monate« mit den Monatsnamen *Recep*, *Şaban* und *Ramazan* gedacht sowie der sogenannten *Kandil*-Festtage.²¹ Die *Kandil*-Festtage sind im Mondjahr festgelegte und als besonders segensbringend geltende Jahrestage wichtiger Ereignisse des frühen Islam, wie des Geburtstages Muhammads (*Mevlid Kandili*), des Tages, an dem seine Mutter mit ihm schwanger wurde (*Regaip Kandili*), des Tages der wundersamen Himmelfahrt des Propheten (*Miraç Kandili*) und des Tages der Herabsendung des gesamten Korans (*Berat Kandili*). In der *Kadir Gecesi* schließlich wird der Beginn der Offenbarung des Korans gedacht.²² Die *Kandil*-Festtage spielen besonders im türkischen Islam eine wichtige Rolle.

Die offiziellen staatlichen Feiertage, die bisher durchweg Ereignisse aus dem Befreiungskrieg (1919-23) und der anschließenden Republikgründung (29. Oktober 1923) zum Anlass hatten, sind durch die islamische Regierung in den letzten Jahren weniger intensiv gefeiert worden. Sie scheinen auch in den *hutbeler* wenig Beachtung zu finden. Es gibt jedoch weitere weniger offizielle, aber doch stark beachtete Gedenktage, wie den »Tag der Lehrer« (*Öğretmenler Günü*) am 24. November oder den »Welttag der Frauen« (*Dünya Kadınlar Günü*) am 8. März, die durchaus in den Predigten Niederschlag finden. Ganz neu als offizieller staatlicher Feiertag eingeführt wurde der 15. Juli (*15 Temmuz Demokrasi ve Millî Birlik Günü*)²³ zum Gedenken an die Niederschlagung des Putschversuches vom 15. Juli 2016.

Aussagekraft einer Untersuchung der offiziellen Freitagspredigten

Sicher kann gefragt werden, wie aussagekräftig die Freitagspredigten in Bezug auf die Einstellung der türkischen Muslime zu anderen Glaubensrichtungen sind. Die Predigten werden ja im Bewusstsein geschrieben, dass sie schriftlich stets nachzulesen sind, und sind daher immer für die große Öffentlichkeit gedacht. Die Freitagspredigten müssen also so etwas wie einen weithin akzeptierten Konsens wiedergeben und sollen möglichst nichts Anstößiges und Angreifbares enthalten.

Dennoch lohnt sich die Untersuchung. Gerade indem sie diesen »Konsens« sichtbar machen, enthalten die *hutbeler* wichtige Informationen über den staatlich bestimmten und anerkannten Islam der Türkei, so wie man ihn der Öffentlichkeit darbieten will. Außerdem werden gerade von diesen Predigten Woche für Woche rund 15 Millionen Muslime²⁴ in der

21 Das türkische Wort *kandil* bedeutet eigentlich »Öllampe«. Für die Festtage wurde der Begriff vermutlich genutzt, weil traditionell während der Nächte dieser Feste Häuser und Moscheen von Öllampen erleuchtet waren.

22 Zu dieser Deutung der Festtage vgl. <https://www.neoldu.com/kandiller-ve-anlamlari-1322h.htm> (1.7.2019).

23 »15. Juli Tag der Demokratie und Nationalen Einheit«.

24 Laut dem »Bericht über Aktivitäten 2014« des Religionspräsidiums besuchten im Jahr 2014 durchschnittlich 15.499.199 Muslime die wöchentlichen Freitagsgebete. Für die durchschnittliche Teilnehmerszahl bei den Festtagsgebeten wird 30.951.626 angegeben, für die alltäglichen Gebetszeiten durchschnittlich 1.416.772 (vgl. DIYANET İŞLERİ BANKANLIĞI, Faaliyet Raporu 2014 – Şubat-2015, Ankara 2015).

25 Weitgehend an Philipp MAYRING, Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, 11. akt. u. überarb. Aufl., Weinheim/Basel 2010 (2. Aufl. 1982) angelehnt. Ausführlicher dazu in HÄDE, Anschuldigungen (Anm. 1), 16-18.

26 Unter »Gottesdienst« (Türkisch: *ibadet*) werden die Verpflichtungen des Muslims gegenüber Gott zusammengefasst.

Türkei erreicht. Es ist zu vermuten, dass ein wichtiger Teil von den Teilnehmern der Freitagsgebete auch langfristig geprägt wird im Blick auf ihre Wahrnehmung von Menschen anderer Glaubensrichtungen. Dabei darf natürlich nicht die Vielfalt des Islam in der Türkei aus den Augen gelassen werden.

Die wörtlich festgelegten *hutbeler* bieten also etwas Greifbares, das mit Blick auf die öffentliche Wahrnehmung, auch seitens eventueller Kritiker, von anerkannten Theologen des *Diyanet* formuliert wurde – dabei aber einen Blick freigibt auf das, was diese Theologen allen türkischen Muslimen vermitteln wollen.

Die Begrenzung dieser Studie ist klar: Es lässt sich nicht pauschal erfahren, was der türkische Islam über andere Religionen lehrt. Es kann nur zu einer Annäherung an Antworten auf diese Frage kommen: Was wird vom offiziellen, staatlich kontrollierten Islam an der öffentlichsten Stelle des islamischen Lebens in der Türkei, nämlich in der *hutbe*, über andere Glaubensrichtungen explizit oder auch indirekt vermittelt?

Zur Methodik / Vorgehensweise

Bei der Analyse der Predigten wird in dieser Studie in einer dem Untersuchungsgegenstand angepassten Form eine qualitative Inhaltsanalyse angewendet.²⁵ Gegenstand der Forschung ist die Wahrnehmung von anderen Glaubensrichtungen, wie sie in den Predigten zum Ausdruck kommt. Um dementsprechende Äußerungen jedoch geeigneter in den Gesamtrahmen des Inhaltes der *hutbeler* einordnen zu können, erschien es angebracht, auch einen Überblick über sonstige Inhalte der Predigten zu geben. Nach einem ersten Überblick wurden sechs Kategorien betreffs des Inhalts der Predigten ermittelt: »Islamische Moral«, »Islamische Lehre«, »Islamischer Gottesdienst«, »Islamische Feste«, »Nationale Anlässe« und »Andere Glaubensrichtungen«.

Die Befunde für die ersten fünf Kategorien werden nur überblickartig wiedergegeben, da ja das Augenmerk vor allem der sechsten Kategorie, also den Aussagen über andere Glaubensrichtungen, gilt. Die Studie analysiert qualitativ, wird aber an dieser Stelle die Meinungsäußerungen über andere Glaubensrichtungen ungefähr mengenmäßig ins Verhältnis zu den Aussagen über andere Themen stellen.

Islamische Moral

Moral, Lehre und Gottesdienst²⁶ sind nicht leicht voneinander abzugrenzen, gerade weil im Islam *tevhit*, also die Einheit/Einzigheit, nicht nur eine theologische Aussage über das Wesen Gottes macht, sondern als Grundprinzip auch die Einheit von Glauben, Leben, Gesellschaft, Politik fordert. Es fällt jedoch auf, dass die im engeren Sinne persönlich-moralischen Forderungen in den Freitagspredigten häufiger zu finden sind als die Erklärung islamischer Lehren oder der Regeln islamischen Gottesdienstes.

Gut ein Drittel aller untersuchten Predigten sind vorwiegend der persönlich-moralischen Erziehung der Muslime gewidmet. Bei zahlreichen Predigten wird das schon in der Überschrift deutlich, wie z. B. »Der Name der Unaufrichtigkeit: Heuchelei« (*Samimiyetsizliğin Adı: Riya*, 12.4.2017), »Der Hunger beim Fasten heilt die Gier« (*Orucun Açlığı Açgözlülüğü Tedavi Eder*, 2.6.2017), »Almosen erhöht den Verdienst, Zins vernichtet ihn« (*Zekât, Kazancı Arttırır; Faiz Yok Eder*, 16.6.2017), »Einkaufen und Handelsmoral« (*Alışveriş ve Ticaret Ahlakı*, 18.8.2017), »Sich von unnützen Dingen fernhalten« (*Faydasız Şeylerden Uzak Durmak*, 1.9.2017), »Ein dankender Knecht sein können« (*Şükreden bir Kul Olabilmek*, 27.10.2017), »Der Dolch, der in die Geschwister eindringt: Üble Nachrede« (*Kardeşlere Saplanan Hançer:*

Gıybet, 15.12.2017), »Unser irdisches Paradies: die Familie« (*Dünyadaki Cennetimiz: Aile*, 5.1.2018), »Verschwendung: eine religiöse und moralische Bankrotterklärung« (*İsraf, Dinî ve Ahlakî bir İflastır*, 9.2.2018), »Sucht: eine Falle« (*Bağmlılık bir Tuzaktır*, 23.2.2018). Es wird außerdem aufgerufen zur Fürsorge für Flüchtlinge und vor Faulheit gewarnt.

Stellenweise wirken die Predigten so, als versuche das *Diyanet* vor allem, gute Staatsbürger zu erziehen, also eine Art »gutbürgerliche Moral« zu vermitteln. Vermutlich hängt das mit der staatlichen Anbindung dieser Institution und ihrer Monopolstellung für das offizielle religiöse Leben zusammen. Gibbon schildert den Hauptinhalt der türkischen Freitagspredigten recht treffend so, dass sie »religiöse und nationale Werte damit verbinden, ein guter Mensch zu sein.«²⁷

Islamische Lehre

Predigten, die ausdrücklich einem Thema islamischer Lehre/Theologie gewidmet sind, kommen eher selten vor. Dabei sind alleine zwei Predigten der Bedeutung der Sunna gewidmet, der beispielhaften Lebensführung des Propheten, also der für die sunnitischen Muslime neben dem Koran so bedeutenden Quelle für Lehre und Leben, die in den Hadithen überliefert wurde (»Sunna – prophetischer Wegführer«, *Sünnet: Nebevî Kılavuz*, 3.11.2017, sowie »Die zwei Hauptquellen des Islam: Koran und Sunna«, *İslam'ın İki Ana Kaynağı: Kur'an ve Sünnet*, 2.2.2018). Die Bedeutung der Sunna für den offiziellen türkischen Islam wird auch dadurch unterstrichen, dass in der Regel am Eingang jeder Predigt neben einem Vers des Koran auch ein Hadith steht.

Eine der Predigten ist eine Auslegung des bekannten »Thronverses« (Âyete'l-Kürsî, Sure Bakara, 2:255) aus dem Koran (11.8.2017). Es findet sich Unterweisung über den Ramazan (23.6.2017), die Bedeutung von Wissenschaft und Theologie (15.9.2017 – anlässlich der Eröffnung der Schulen nach den Sommerferien) und über den Koran (9.6.2017).

Islamischer Gottesdienst

Hin und wieder geht eine Freitagspredigt speziell auf die Pflichten der Muslime betreffs ihres Gottesdienstes ein, z. B. über das Opfer (25.8.2017), den Sinn der Pilgerfahrt (anlässlich des Opferfestes; 1.9.2017 und anlässlich einer gesonderten Predigt am 22.9.2017), die Bedeutung der Moscheen (29.9.2017) oder über den *cihâd* (16.2.2017: *Cihâd: Allah Yolunda Canla ve Malla Mücadele*, »Dschihad²⁸: Kampf mit Leben und Gütern auf dem Wege Allahs«). Die Predigt vom 1.12.2017 erinnert an die Verpflichtung der männlichen Muslime, am Freitag in die Moschee zu gehen.

27 »... link religious and national values with being a good person«; James GIBBON, Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany. Reexamining the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs (DİTİB) (o.J.), 27, online im Internet: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.452.9429&rep=rep1&type=pdf> (1.7.2019).

28 Der Begriff »Dschihad« wird oft als »Heiliger Krieg« wiedergegeben. Die militärische Form dieses Kampfes, wie sie in manchen Koranversen (z. B. Sure 9:29) geboten wird, gilt aber in der heutigen islamischen Theologie nur als ein Teilaspekt des Dschihad, der oft als »kleiner Dschihad« tituliert wird. Als »großer Dschihad« wird dann der Kampf gegen das Böse im eigenen Herzen bezeichnet (vgl. Ella LANDAU-TASSERON, Jihād, in: Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. III, 2003, 35-43).

29 Des nach islamischer Zeitrechnung neuen Jahres wird allerdings auch gedacht (Predigt vom 22.9.2017).

30 »Allah'ım! ... kahraman ordumuzu muzaffer eyle!«

31 »Son yıllarda hem İslam ümmeti olarak hem de millet varlığımızla yine imtihan çemberinden geçiyoruz.«

Islamische Feste

Auf aktuelle muslimische Feiertage wird in den Predigten immer eingegangen. Am ersten Tag der mehrtägigen großen Feste, nämlich dem Ramazan-Fest (25.6.2017) und dem Opferfest (1.9.2017) wird eine *hutbe* auch dann gehalten, wenn der jeweilige Tag nicht auf einen Freitag fällt. An andere Feste wird in der Predigt des vorangehenden Freitags erinnert, z. B. an *Regaip Kandili* am 24.3.2017, an *Miraç Kandili* am 21.4.2017, an *Berat Kandili* am 5.5.2017, an den Beginn des Fastenmonats am 26.5.2017, an die *Kadir Gecesi* am 16.6.2017. Eine komplette Predigt ist dem wöchentlichen »Feiertag«, nämlich dem Freitag, gewidmet (»Der glücklichste Tag, an dem die Sonne aufging: Freitag«, *Güneşin Doğduğu En Hayırlı Gün: Cuma*, 1.12.2017).

Auffällig ist, dass am 29.9.2017, wenn auch nur kurz, der *Aşure Günü* erwähnt wird, der Tag, an dem die Schiiten an die Ermordung Hüseyins, des Sohnes von Ali und Enkelsohnes von Muhammad, gedenken. Dass Hüseyin durch andere Muslime ermordet wurde, die Vorläufer des sunnitischen Islams, wird allerdings nicht erwähnt.

Nationale Anlässe

Wie wir gleich sehen werden, können staatliche Anlässe aus Vergangenheit und Gegenwart durchaus religiös gedeutet und dann zum Thema von Freitagspredigten werden. Umso erstaunlicher ist es, dass im Untersuchungszeitraum die seit der Republikgründung im Jahr 1923 bedeutenden offiziellen staatlichen Festtage, nämlich der 23. April (»Tag der nationalen Souveränität und des Kindes«), der 19. Mai (»Tag des Gedenkens an Atatürk, der Jugend und des Sports«) sowie der 29. Oktober (»Tag der Republik«) überhaupt nicht erwähnt werden. Am 19. Mai wird stattdessen zu Spenden für den Bau von Moscheen im Ausland aufgerufen, die vom *Diyanet* dort finanziert werden. Vermutlich ist diese Abstinenz von Äußerungen mit dem Abstand zu erklären, den Teile der Regierungspartei AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, »Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung«) und der türkische Präsident Erdoğan gemeinsam mit einem vom politischen Islam geprägten Milieu zu den laizistischen Reformen Atatürks einnehmen. Erwähnt werden stattdessen der »Tag der Lehrer« (24.11.2017), der »Welttag der Frauen« (8.3.2018) und der Beginn des Neuen Jahres (29.12.2017).²⁹

Ein nationales Ereignis aus der Zeit vor der Republikgründung wird ausführlich gewürdigt. Des Sieges von Gallipoli (*Çanakkale*), einer wichtigen Schlacht des Ersten Weltkriegs in den Jahren 1915 und 1916 wird jährlich am 18. März gedacht. In den Freitagspredigten vom 17.3.2017 sowie 16.3.2018 wird an die »Märtyrer« dieses Krieges erinnert. Nun wird der eigentlich religiöse Begriff »Märtyrer« (*şehit*) in der Türkei regelmäßig für im Krieg gefallene, bei Attentaten ermordete oder auch bei Unfällen ums Leben gekommene Soldaten angewendet. Die Freitagspredigten gebrauchen diese Terminologie jedoch häufig und tragen damit zur religiösen Überhöhung nationaler Ereignisse bei.

Schon im Gedenken an *Çanakkale* wird der Bezug zu gegenwärtigen Kriegen, wie dem Eingreifen der türkischen Armee in Syrien, und den dort sterbenden »Märtyrern« ausdrücklich hergestellt. Auch sonst wird immer wieder zum Gebet für den Sieg der türkischen Truppen aufgerufen (16.2.2017: »O Allah, ... mache unsere heldenhafte Armee siegreich!«).³⁰ Dabei werden die angenommenen Angriffe gegen die Türkei ohne weitere Reflexion als Angriffe auf den Islam gedeutet. In einer thematischen Predigt zu nationaler Einheit und Märtyrertum (26.1.2018) wird zum Beispiel festgestellt: »In den letzten Jahren sind wir sowohl als islamische Umma als auch mit unserer Existenz als Volk wieder von Prüfungen umgeben.«³¹ Daher wird gebetet: »Schütze unser Volk und die islamische Umma vor jeder

Art innerer und äußerer Feinde.«³² Im Sinne der »Türkisch-Islamischen Synthese«³³ meint man, diese Gleichsetzung machen zu können, denn: »... (dieses) heilige Volk war jahrhundertlang der Bannerträger des Islam.«³⁴

Der religiös überhöhte Bezug zur Nation wird auch deutlich in der Betrachtung des ersten Jahrestages (Predigt vom 14.7.2017) des vereitelten Putschversuches vom 15. Juli 2016. Sehr deutlich, wenn auch ohne Namensnennung, wird die Organisation des islamischen Geistlichen Fethullah Gülen verurteilt (22.9.2017), der hinter dem Putsch und sonstigen Angriffen gegen die türkische Regierung stehen soll.

Andere Glaubensrichtungen

Lediglich in 22 der 58 ausgewerteten Predigten wurde Material gefunden, das in irgendeiner Form relevant erschien für die Wahrnehmung von Menschen anderen Glaubens. Die Auswertung des Materials kann nicht losgelöst vom Kontext des Lebens als Nichtmuslim in der Türkei erfolgen. Als verschwindend kleine Minderheit³⁵ sind Andersgläubige, und das heißt vor allem Christen verschiedener Denominationen und Juden, Vorurteilen mit religiösen, historischen und politischen Begleittönen ausgesetzt.³⁶ Auf diesem Hintergrund können auch Andeutungen, Auslassungen oder Nuancen in öffentlicher Rede als Ablehnung und Ausgrenzung gedeutet werden.

Der Autor lebt seit über 18 Jahren in der Türkei. Er war während dieser Zeit im Rahmen der protestantischen Minderheit tätig, hat aber auch intensive Kontakte zu orthodoxen Christen verschiedener ethnischer und konfessioneller Herkunft gepflegt. Seine Analyse der Wahrnehmung von nichtmuslimischen Minderheiten ist durch diese Kontakte ebenso wie durch viele Gespräche mit Muslimen mitgeprägt. Der neuste Bericht über Menschenrechtsverletzungen der türkischen Protestanten³⁷ zeigt, mit welchen gesellschaftlichen und juristischen Schwierigkeiten Christen immer noch zu tun haben.³⁸

Was nicht gesagt wird

Vertreter anderer Glaubensrichtungen werden in keiner Predigt positiv erwähnt. Es ist sicher zu fragen, ob solche Erwähnungen, Hinweise auf die Religionsfreiheit oder die Akzeptanz von Nichtmuslimen in islamischen Predigten zu Recht erwartet werden dürfen. Angesichts des offiziellen und öffentlichen Charakters der *hutbe* und der weiter oben genannten starken Vorurteile vieler Menschen in der Türkei gegen Menschen anderen Glaubens wären Aufrufe zur Akzeptanz und Toleranz aber durchaus nicht überflüssig.

32 »Milletimizi ve İslam ümmetini her türlü dahili ve harici düşmanlardan muhafaza eyle!«

33 Die bis heute sehr einflussreiche Idee einer »Türkisch-Islamischen Synthese« wurde besonders in den 1970er und 1980er Jahren mit der Behauptung vertreten, das Volk der Türken habe erst im Islam seine wahre Bestimmung gefunden. Andererseits habe der Beitrag des türkischen Volkes den Islam geschützt und vor Verfall bewahrt (vgl. Ünal BİLİR, Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kern von der II. Meşrûtiyyet-Periode bis zur Gegenwart, Diss.

Doktor der Philosophie, Universität Hamburg 2004, 41-71). Bis heute ist es für viele Menschen in der Türkei fast undenkbar, dass ein normaler und geistig gesunder Türke etwas Anderes sein könne als Muslim.

34 »Asırlardır İslam'ın sancaktarlığını yapan ... aziz millet[i] ...«

35 Laut dem im April 2018 veröffentlichten *Annual Report der U.S. Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) gehörten aus der fast 81 Millionen zählenden Bevölkerung der Türkei 99,8% zum Islam, die verbleibenden 0,2% waren »Juden, Armenisch-Orthodoxe, Griechisch-Orthodoxe, Chaldäer, Bahai, Aramäer,

Protestanten, und Zeugen Jehovas« (UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, 2018 Annual Report, Washington, DC: <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2018USCIRFAR.pdf> (1.7.2019), 196.

36 Zu den historischen Hintergründen der oft negativen Wahrnehmung von Christen in der türkischen Gesellschaft vgl. HÄDE, Anschuldigungen (Anm. 1), 21-88.

Es gibt in den untersuchten Predigten, anders als in der erwähnten Untersuchung türkischer Zeitungen³⁹, keine expliziten verbalen Angriffe gegen Christen, Juden oder Angehörige anderer Glaubensgemeinschaften. Dieser zu begrüßende Befund soll hier gleich genannt werden.

Am ehesten könnte die Predigt vom 28.7.2017 als Beispiel für eine Aussage genannt werden, die sich gegen einen christlichen Glaubenssatz richtet. Dort wird aus dem Koran Sure 112,1-4 zitiert mit der Bekräftigung, dass Gott nicht gezeugt habe. Die Predigt übersetzt ins Türkische, dass Allah kein Kind habe. Diese und ähnliche koranische Aussagen (z. B. Sure 4,171; 17,111; 43,81; 72,3) werden sowohl in der Islamforschung⁴⁰ als auch im heutigen türkischen Kontext als Ablehnung des christlichen Glaubens an die Gottessohnschaft Jesu verstanden, selbst wenn Christen nicht explizit erwähnt werden.

Kritik an Nichtmuslimen in den Freitagspredigten erfolgt nicht durch ausdrückliche verbale Argumente, sondern implizit, wie gleich zu zeigen sein wird. Die sublimen Botschaften dürften aber auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Prägung⁴¹ von den meisten Moscheebesuchern verstanden werden. Auch der gleichen Prägung ausgesetzte nichtmuslimische türkische Staatsbürger verstehen mit großer Wahrscheinlichkeit diese Botschaften.

Stillschweigendes Ausschließen

Die oben genannte Verquickung von Nation und Islam schließt unausgesprochen, aber doch sehr deutlich, alle türkischen Staatsbürger anderen Glaubens aus. Bei der historischen Schlacht von *Çanakkale*⁴² entlang der Dardanellen hatten während des Ersten Weltkriegs auch christliche Armenier, Aramäer, Griechen und Juden für das Osmanische Reich gegen die Mächte der Entente gekämpft und viele von ihnen ihr Leben gegeben. Das wird an keiner Stelle erwähnt. Vielmehr wird in Predigten zu dem Gedenktag an *Çanakkale* der Kampf als Abwehrkampf gegen die Feinde des Islam gedeutet. »Çanakkale ist der Ort, wo der Sieg des Glaubens gegen den Fluch, des Rechten gegen den Aberglauben und dessen, der im Recht ist, gegen den Ungerechten befestigt wurde.«⁴³

Verursacher des im Mittleren Osten vergossenen Blutes ist »die Gier der globalen Kräfte«⁴⁴. Wieder werden keine Glaubensrichtungen genannt und auch nicht die Feinde, wie sonst des Öfteren in türkischen Zeitungen, als »Kreuzritter« bezeichnet.⁴⁵ Wenn jedoch an anderen Stellen immer wieder von Angriffen gegen den Islam die Rede ist⁴⁶ und außerdem das türkische Volk mit dem Islam identifiziert wird, liegt es nahe, die »globalen Kräfte« als Andersgläubige zu verstehen.

37 VEREINIGUNG PROTESTANTISCHER KIRCHEN (Türkei), Türkei 2018: Bericht über Menschenrechtsverletzungen. IIRF Bulletin 2019/1: https://iirf.eu/site/assets/files/116542/iirf_bulletin_2019_1.pdf (1.7.2019).

38 Vgl. grundsätzlich zur aktuellen Lage der Religionsfreiheit in der Türkei auch UNITED STATES COMMISSION, Annual Report (Anm. 35), 196-202.

39 Vgl. HÄDE, Anschuldigungen (Anm. 1).

40 Vgl. speziell zur Stoßrichtung gegen den christlichen Glauben in Sure 112 den Aufsatz des Islamwissenschaftlers Stefan WILD, Eine deutliche Abgrenzung des Christentums, 2015,

online: https://www.deutschlandfunk.de/sure-112-verse-1-4-eine-deutliche-abgrenzung-des.2395.de.html?dram:article_id=322738 (1.7.2019). Zur Auslegung von Sure 112 vgl. außerdem: L. GARDET, iklâs, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Bd. 3, Leiden, 1059.

41 Diese Prägung wird in den erwähnten Studien zu Zeitungen und Schulbüchern demonstriert.

42 Auf Deutsch meist als »Schlacht von Gallipoli« bezeichnet.

43 »Çanakkale imanin küfre, hakkın batıla, haklinin haksıza karşı zaferinin perçinlediği yerdir.«

44 »... küresel güçlerin açgözlülüğü (2.6.2017).«

45 Vgl. dazu HÄDE, Anschuldigungen (Anm. 1), 120-121.132-133.

46 Etwa in der Predigt vom 17.11.2017, in der als Gegner diejenigen ausgemacht werden, »die es nicht verdauen können, dass der Islam sich wellenartig über die Erde verbreitet und in den Herzen Anklang findet« (*İslam'ın dalga dalga yeryüzünde yayılmasını ve gönüllerde yankılamasını hazmedemeyenler* ...).

Selbst dort, wo vor Kämpfen der Muslime untereinander gewarnt wird, scheint (wenn auch wieder nur implizit) klar zu sein, dass Andersgläubige die Muslime gegeneinander aufhetzen wollen, dass das »wir« die Muslime bezeichne und die »anderen« entsprechend die Nichtmuslime sind: »Lasst uns diejenigen beschämen, die uns gegeneinander aufbringen wollen. Lasst uns alle Fallen zerstören, die sich um unseren Fuß schlingen.«⁴⁷

Ansätze von Selbstkritik

In der Predigt vom 14.4.2017 wird von einer weltweiten Vertrauenskrise gesprochen und dann selbstkritisch angemerkt, dass sich die »Gemeinschaft der Gläubigen« vor vielen dieser negativen Haltungen »nicht habe schützen können.«⁴⁸ Im Zusammenhang mit der Verurteilung der Fethullah-Gülen-Bewegung (14.7.2017) wird zugestanden, dass unter dem Vorwand des Islam Böses geschehen sei.

Diese Selbstkritik ist allerdings sehr begrenzt. Ungetrübt optimistisch und für den kritischen westlichen Beobachter nicht nachvollziehbar, kann die Predigt vom 21.7.2017 die muslimische Vergangenheit schildern: »Es ist eine Tatsache, dass es bei uns Muslimen in unserer Geschichte keine unmenschlichen Praktiken wie Rechtsverletzungen, Verfolgung oder Grausamkeit gibt, die uns beschämen könnten.«⁴⁹ Am 26.1.2018 wird vor den Angriffen gegen die islamische Welt gewarnt, dann aber angesichts vergangener Eroberungszüge von Muslimen hinzugefügt: »Gemäß dem Eroberungsverständnis des Islam haben wir hohe Ideale. Dieses Ideal besteht nicht darin, Werte auszubeuten, sondern zu erhöhen, der Menschheit Ruhe, Frieden und Zivilisation anzubieten.«⁵⁰

Überlegenheit des Islam

Andersgläubige werden auch dort nicht mit Namen erwähnt, aber doch sehr eindeutig gemeint, wo mit hohen Worten die Überlegenheit des Islam geschildert wird. In der Predigt vom 17.11.2017 wird unter der Überschrift »Vor Allah ist die Religion der Islam«⁵¹ sehr eindeutig der Islam als einzige Religion geschildert, die vor dem Höllenfeuer rette. Mit der Aussage: »Der Islam ist die einzige von Gott gegebene Religion [*hak din*], die bis zum Jüngsten Tag gültig bleibt«⁵² wird implizit Christen- und Judentum die Gültigkeit abgesprochen.⁵³ Mit dem Bekenntnis »... wir glauben an die Originale der [von Allah] gesandten Bücher«⁵⁴ wird die jedem durchschnittlichen Muslim bekannte Behauptung angedeutet, dass Altes und Neues Testament heute nur in einer wesentlich verfälschten Version vorlägen.⁵⁵

Schließlich wird als Warnung für die muslimischen Zuhörer der Predigt die Sure Äl 'Imrân (3,85) zitiert: »Wer eine andere Religion als den Islam sucht, dessen Verhalten wird

47 Predigt vom 25.6.2017: »Bizi bir-birimize düşürmek isteyenleri utandıralım, ayağımıza dolanan bütün tuzakları bozalım.«

48 »... müminler topluluğu da kendisini koruyabilmiş değildir.«

49 »Şu bir gerçek ki; Müslümanlar olarak tarihimizde bizi mahcup edecek hak ihlalleri, zulüm, vahşet gibi insanlık dışı uygulamalar yoktur.«

50 »Islam'ın fetih anlayışı gereği bizim yüce ideallerimiz vardır. Bu ideal, değerleri sömürmek değil, yüceltmektir. İnsanlığa huzur, barış ve medeniyet takdim etmektedir.«

51 »Allah Katında Din İslam'dır.«

52 »Allah katında kıyamete kadar geçerli olan tek hak din İslam'dır.«

53 Auf die Frage, inwieweit diese Aberkennung der »Gültigkeit« der anderen monotheistischen Religionen dem Standardverständnis des Islam entspreche, kann hier nicht eingegangen werden.

54 »... gönderilen kitapların aslına iman ederiz.«

55 Vgl. zum islamischen Vorwurf der Schriftverfälschung an Juden und Christen einen Sammelband zum Thema (Timo GÜZELMANSUR [Hg.], Das koranische Motiv der Schriftverfälschung [tahrîf] durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen, Regensburg 2014) und besonders den darin enthaltenen Aufsatz zur Entstehung dieses koranisch nicht eindeutig zu belegenden Vorwurfes in der frühen

keinesfalls [von Allah] angenommen werden. Der wird zu denen gehören, die im Jenseits Schaden erleiden.«⁵⁶

Auch dann, wenn in der Freitagspredigt vom 12.1.2018 vor *bâtıl*, also vor falschem Glauben oder Aberglauben gewarnt wird, legt die Wortwahl nahe, dass unter *bâtıl* alle Glaubenssysteme außerhalb des Islam eingeordnet werden: »Falscher Glaube [bâtıl] sind alle mit unserer erhabenen Religion nicht übereinstimmenden Glaubensinhalte und Ansichten, jede Praxis, die dem Islam den Krieg erklärt.«⁵⁷ »Falscher Glaube ist jede Bewegung, die darauf abzielt, unser erhabenes Buch und die edle Sunna unseres Propheten aus den Herzen, den Gedanken auszulöschen.«⁵⁸

Der Ruhm der Überlegenheit des Islam impliziert also, wieder ohne Nennung der Namen, dass alle anderen Glaubensrichtungen nicht nur falsch sind, sondern auch, dass von ihnen gefährliche Angriffe auf den Islam ausgehen, dass also (diese Deutung legt der Wortlaut der Predigten jedenfalls nahe) jede Verbreitung von abweichenden Glaubenslehren oder -praktiken ein »Krieg« gegen den Islam, ein Angriff auf »Herzen« und »Gedanken« der islamischen Gläubigen sei.

Abwehr von nichtmuslimischen Einflüssen

An einigen wenigen Stellen warnen die Freitagspredigten vor nichtmuslimischen kulturellen Einflüssen. Die Übernahme des *Black Friday* in manchen türkischen Geschäften, des Tages nach *Thanksgiving*, an dem in den USA oft atemberaubende Sonderangebote in die Geschäfte kommen, wird abgelehnt, weil der Freitag als heiliger Tag des Islam gilt (1.12.2017). Rechtzeitig vor Weihnachten und Sylvester (22.12.2017), die in der Türkei oft fälschlich als eine zusammenhängende westlich-christliche Aktivität gedeutet werden, wird gewarnt vor Alkohol, Zinsen, Glücksspiel und Wahrsagerei. Möglicherweise ist auch die »Woche der Segensreichen Geburt« des Propheten Muhammad (vgl. Predigt am 14.4.2017), die erst 1989 vom *Diyânet* eingeführt wurde und jeweils im April stattfand, nicht nur als Alternative für den bei säkularen Türken sehr beliebten »Tag der Nationalen Souveränität und des Kindes« am 23. April zu deuten, sondern mag auch als Abwehr gegen die Attraktivität des christlichen Weihnachtsfestes zu verstehen sein.⁵⁹

Jerusalem

»Jerusalem« ist das Thema, an dem am stärksten sowohl der politische Bezug von Freitagspredigten als auch der Konflikt mit Vertretern anderen Glaubens zum Ausdruck kommt. Zweimal im Untersuchungszeitraum ist eine *hutbe* ausdrücklich der Sorge der Muslime um Jerusalem (Türkisch *Kudüs*) gewidmet. Jeweils ist ein aktuelles Ereignis der Anlass für

islamischen Theologie (Lejla DEMİRİ, Tahrîf in der vormodernen muslimischen Literatur, in: GÜZELMANSUR, Das koranische Motiv der Schriftverfälschung, 15–44).

56 »Her kim İslam'dan başka bir din ararsa, bu kendisinden asla kabul edilmeyecektir. Ve o ahirette hüsrana uğrayalardan olacaktır.« (Übersetzung des Koranverses ins Deutsche vom Autor aus dem Türkischen).

57 »Bâtıl ise Yüce dinimizle bağdaşmayan inanış ve anlayışlardır. İslam'a savaşa açan uygulamalardır.«

58 »Bâtıl ise Yüce Kitabımızı ve peygamberimizin sünnet-i seniyyesini gönüllerden, zihinlerden silmeye yönelik hareketlerdir.«

59 Vgl. etwa <http://www.habervitrini.com/haber/yilbasi-ve-noel-mi-mevlit-kandili-veya-kutlu-dogum-haftasi-mi--318435/> (22.11.2018) den Artikel *Yılbaşı ve Noel mi; Mevlik Kandili veya Kutlu Doğum Haftası mı?* (»Sylvester und Weihnachten oder

Fest der Geburt oder Woche der Segensreichen Geburt?«). Mittlerweile hat das *Diyânet* entschieden, dass diese Woche nicht mehr im April, sondern zukünftig jeweils in Verbindung mit dem nach dem islamischen Kalender festgelegten »Geburtstag des Propheten« (*Mevlid-i Nebi*) stattfinden soll.

Der genannte aktuelle Kontext ist eher nationalistisch als islamisch bestimmt. Es geht um Ermutigung für die aktuellen Kämpfe in Nordsyrien. Die Predigt legt jedoch den türkischen Muslimen nahe, dass sie sich in einem ständigen Kampf um die Ausbreitung des Islam befinden und dass zu diesem Kampf – sei er auch als Abwehrkampf gedeutet – als »höchste Ebene« der Griff zu den Waffen gehöre. Da es um einen vom Islam gebotenen Kampf geht, kann wieder implizit angenommen werden, dass die Gegner Nichtmuslime sind.

Schlussfolgerungen

Trotz des weitgehenden Fehlens direkter Angriffe gegen Gläubige anderer Religionen tragen die Freitagspredigten mit großer Wahrscheinlichkeit dazu bei, dass das Leben von Nichtmuslimen in der Türkei erschwert wird. Dass die Überlegenheit des Islam behauptet und gepriesen wird, ist aus dem Selbstverständnis dieser Religion zu verstehen. Wenn jedoch aktuelle politische Ereignisse in der Türkei und weltweit als Angriffe gegen den Islam gedeutet werden, legt sich der Eindruck nahe, dass Nichtmuslime in der Türkei mit Misstrauen betrachtet werden. Besonders stark erscheint das Bewusstsein von weltweiten Angriffen gegen den Islam, wenn über die von Muslimen beanspruchte Stadt Jerusalem gesprochen wird.

Eine negative Wirkung für die Wahrnehmung von Vertretern anderer Glaubensrichtungen scheint die stark religiöse Deutung der türkischen Nation und ihrer politischen Konflikte zu haben. Sowohl im Blick auf die Vergangenheit (»Schlacht von Gallipoli«) als auch auf die Gegenwart (Status von Jerusalem, Putschversuch vom 15. Juli, türkische Armee in Nordsyrien) werden türkische und islamische Interessen als geradezu untrennbar dargestellt. Unausgesprochen, aber doch deutlich, befinden sich dadurch alle nichtmuslimischen Menschen in der Türkei außerhalb dieser großen türkisch-islamisch definierten Gemeinschaft. Dass ausdrücklich der bewaffnete Kampf als höchste Ebene des Dschihad bezeichnet wird, vertieft den Befund. Aufrufe zur Toleranz gegenüber Menschen anderen Glaubens, die in der Türkei durchaus angebracht wären, sind nicht zu finden.

Gerade im Vergleich mit den oben erwähnten Studien zur Wahrnehmung von Christen in türkischen Zeitungen und der Darstellung ihres Glaubens in Schulbüchern ist jedoch hervorzuheben: Die Freitagspredigten in der Türkei werden nicht zu systematischer direkter Auseinandersetzung mit anderen Glaubensrichtungen, zu ausdrücklichen Warnungen gegen Christen, Juden oder Angehörige anderer Religionen eingesetzt. Die überwiegende Intention dieser Predigten scheint die Erziehung türkischer Muslime zu anständigen Bürgern zu sein, die die wichtigsten Elemente ihrer Religion kennen und befolgen. Die türkische Nation und ihre Interessen werden dabei allerdings recht selbstverständlich als Teil der islamischen Umma gedeutet.

Für die weitere Forschung empfiehlt es sich, die Freitagspredigten des *Diyanet* für Moscheen in Deutschland auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber den Predigten in der Türkei zu untersuchen. Sie sind (allerdings nur für die vom *Diyanet* kontrollierten Moscheen) ebenfalls wörtlich vorgegeben, entsprechen aber nicht den Predigten gleichen Datums in der Türkei.⁶⁹ Wünschenswert wäre darüber hinaus die Erforschung der Wahrnehmung anderer Glaubensrichtungen in anderen Äußerungen und Publikationen des offiziellen Islam, aber auch in den zahlreichen und in der Türkei sehr einflussreichen *tarikats*, also islamischen Sekten und Sondergruppen. ◆

Engagement für Religionsfreiheit

von Katja Voges

In einer leidenschaftlich geführten Bundestagsdebatte zum Thema Religionsfreiheit diskutierten die Abgeordneten am 19. Oktober 2018 über Anträge der verschiedenen Bundestagsfraktionen, in denen Maßnahmen zur Stärkung der Religionsfreiheit in Deutschland und weltweit sowie Fragen der Berichterstattung über Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Fokus standen. Ein Abgeordneter der Partei *Alternative für Deutschland* (AfD), Jürgen Braun, äußerte sich in dieser Debatte kritisch zu den Anträgen der anderen Bundestagsfraktionen, forderte ein besonderes Engagement für Christinnen und Christen und machte in diesem Kontext insbesondere auf die vermeintliche islamische Bedrohung aufmerksam.¹ Nur im eigenen Antrag mit dem Titel »Christenverfolgung stoppen und sanktionieren« sah er seine Forderungen realisiert und schlussfolgerte: »Die Menschen im Lande wissen es: Das C im Namen gebührt ab jetzt der AfD!«²

Die Tatsache, dass im Bundestag über Religionsfreiheit kontrovers diskutiert wird, ist zu begrüßen, drückt sich doch im Ringen um Religionsfreiheit aus, dass dieses Menschenrecht ernst genommen und öffentlich thematisiert wird. Zugleich wirft die genannte Bundestagsdebatte nicht zuletzt wegen der Äußerung des AfD-Abgeordneten wichtige Fragen auf, denen sich auch *missio* als Internationales Katholisches Missionswerk in seinem Einsatz für Religionsfreiheit stellen muss.

In einem ersten Teil stehen vier Fragen im Mittelpunkt, deren Beantwortung die Grundhaltung *missios* zum Thema aufzeigt. Ein zweiter Teil führt aus, wie sich diese Grundhaltung im konkreten Engagement des kirchlichen Hilfswerks für Religionsfreiheit weltweit niederschlägt.

Verantwortungsvoll für Religionsfreiheit eintreten

? Wer sind die Betroffenen?

In der eingangs genannten Bundestagsdebatte wurde der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick zitiert, der bei der Vorstellung des von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) herausgegebenen *Ökumenischen Berichts zur Religionsfreiheit von Christen weltweit*³ im Dezember 2017 gesagt hatte: »Unser Einsatz für die Christen ist exemplarisch, aber nicht exklusiv.«⁴

Wenn *missio* sich als kirchliches Hilfswerk für Religionsfreiheit einsetzt, dann steht ganz in diesem Sinne ein Menschenrecht im Mittelpunkt, das für alle Menschen gleichermaßen gilt. Das schließt nicht aus, dass im konkreten Einsatz einer kirchlichen Hilfsorganisation besonders das Schicksal von Christinnen und Christen hervorgehoben wird und ihnen besondere Unterstützung zukommt. Es heißt jedoch zugleich, dass aus einer christlichen Grundhaltung heraus der Schutz der Würde jedes einzelnen Menschen in den Mittelpunkt gestellt wird. Das bedeutet konkret, auch die Situation von Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen zu reflektieren, ihre jeweiligen Dialogmöglichkeiten aufzuzeigen und zu stärken und den gemeinsamen Einsatz für Religionsfreiheit über nationale, ethnische und religiöse Grenzen hinweg zu fördern.

? Gibt es nichtreligiöse Ursachen von Verfolgung, Bedrängnis und Diskriminierung?

Zu einem umfassenden und differenzierten Blick auf Religionsfreiheit gehört auch die Frage nach nichtreligiösen Ursachen von Verfolgung, Bedrängnis und Diskriminierung. Um der Gefahr zu entgehen, verschie-

dene Religionsgemeinschaften gegeneinander auszuspielen, bestimmte Verfolgungssituationen zu verallgemeinern oder gar davon zu sprechen, dass bestimmte Religionen einer Gewährung von Religionsfreiheit prinzipiell entgegenstehen, ist es wichtig, zu reflektieren und auch darzustellen, dass es sich bei Verletzungen der Religionsfreiheit oft um ein komplexes Zusammenspiel religiöser, politischer, ökonomischer und ethnischer Faktoren und Problemlagen handelt.

? Wie wird die Lage der Religionsfreiheit verantwortlich eingeschätzt und dargestellt?

Aus der geschilderten Haltung heraus kann es nicht primär darum gehen, Verfolgungsfälle getrennt nach Religionszugehörigkeit zahlenmäßig zu erfassen und auf dieser Grundlage Länder zu vergleichen. Vergleiche bergen zum einen die Gefahr, dass die individuellen Leiderfahrungen der Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften gegeneinander ausgespielt und politisch instrumentalisiert werden. Zum anderen warnen die Menschen vor Ort, Partnerinnen und Partner von *missio*, vor

¹ Vgl. beispielsweise die Aussage des Politikers: »Als religiöse Ideologie betreibt der Islam die weltweite Verfolgung.« (DEUTSCHER BUNDESTAG [Hg.], Stenografischer Bericht 59. Sitzung, Plenarprotokoll 19/59, Berlin, Freitag, 19.10.2018, 6619, online abrufbar unter: <http://dipbt.bundes tag.de/dipz1/btp/19/19059.pdf> [7.2.2019]).

² Ebd.

³ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ/KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit* 2017. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen, Bonn/Hannover 2017.

⁴ EKD, Glaubenswechsel als »Nagelprobe der Religionsfreiheit«. Deutsche Bischofskonferenz und EKD veröffentlichen »Ökumenischen Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit«, Pressemitteilung 15.12.2017, unter: <https://www.ekd.de/oekumenischer-bericht-vorgestellt-31475.htm> (5.2.2019).

einer Art Wettbewerb der Opferzahlen verschiedener Religionen, der lediglich zu weiterer wechselseitiger Abgrenzung führt. Das schließt nicht aus, dass Einordnungen nach bestimmten Gefährdungslagen für Angehörige verschiedener Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vorgenommen werden. Die Komplexität der Zusammenhänge und die fehlende Eindeutigkeit von Situationen der Bedrängnis und der Verfolgung sind jedoch zu berücksichtigen. Ob beispielsweise bürokratische Schikanen religiös motiviert sind, wissen meist die Betroffenen selbst nicht.

? Welcher Sprachgebrauch ist in der Rede von Religionsfreiheit angemessen?

Zu einer verantwortlichen Rede über Religionsfreiheit gehört eine differenzierte Sprache. *missio* verwendet unterschiedliche Begrifflichkeiten, etwa Verfolgung, Bedrängnis und Diskriminierung. Sicherlich wäre es anmaßend, Menschen, deren Freiheitsrechte verletzt werden, abzusprechen, dass sie diese Situationen als Verfolgung empfinden. Erfahrungen von Verfolgung sind schließlich eng an die subjektiven Wahrnehmungen der Betroffenen gebunden. Welche Phänomene der Begriff Verfolgung ein- und ausschließt, ist zudem nicht festgelegt. Eine allgemeingültige und völkerrechtlich verbindliche Definition liegt bisher nicht vor, auch wenn Ansatzpunkte insbesondere in den internationalen Dokumenten auszumachen sind, die das Schicksal von Flüchtlingen fokussieren und in diesem Rahmen Verfolgung als Fluchtursache in den Blick nehmen, so beispielsweise in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951. Deutlich wird bei allen Definitionsschwierigkeiten, dass das Völkerrecht mit dem Begriff der Verfolgung eine besondere Schwere der Menschenrechtsverletzungen verbindet. Welche Konsequenzen dies für die Sprachwahl in der Rede von Religionsfreiheit mit sich bringt, ist damit nicht geklärt.

Durch eine Verwendung unterschiedlicher Begriffe wie Verfolgung, Bedrängnis und Diskriminierung kann die Komplexität der Verletzungen von Religionsfreiheit angemessen beschrieben werden. Nur wenn Leiderfahrungen in ihrer Art und Intensität differenziert wahrgenommen werden, können einerseits Situationen ausgemacht werden, die nicht zu tolerieren sind, und andererseits weniger existentielle Problemlagen mit der Aussicht auf Dialog, Verständigung und Verbesserung der Perspektiven gemeinsam erörtert und ausgewertet werden. In der Reflexion über Begrifflichkeiten und Darstellungsformen sind schließlich die Stimmen der Betroffenen zu hören. Dialogorientierte Christinnen und Christen, die in ihrem Land unter Einschränkungen ihrer Religionsfreiheit leiden, möchten Defizite aufzeigen, dabei zugleich sensibel vorgehen und ihre nichtchristlichen Mitbürgerinnen und Mitbürger nicht durch undifferenzierte Darstellungen gegen sich aufbringen.

***missio* – Engagement für Religionsfreiheit**

Seit Jahren ist der Einsatz für Menschenrechte allgemein und insbesondere für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ein zentrales Anliegen des Internationalen Katholischen Missionswerks *missio*. Das Werk verfolgt mit seinem Engagement unterschiedliche Ziele. So geht es zum einen darum, politische und kirchliche Entscheidungsträger sowie zivilgesellschaftliche Akteure in Deutschland über die Lage der Religionsfreiheit weltweit zu informieren und in gezielten Kampagnen und Aktionen die Menschen zur Unterstützung aufzurufen. Zum anderen hat das Engagement für Religionsfreiheit das Ziel, Partnerinnen und Partner in Afrika, Asien und Ozeanien zu vernetzen und ihren Austausch zu relevanten theologischen und pastoralen Fragestellungen zu fördern.

! Internationale Konferenzen zur Situation der Christen

Seit 2013 führt *missio* jährlich eine internationale Konferenz durch, die dazu dient, mit Expertinnen und Experten über die Situation der Christen in verschiedenen Ländern und Regionen in den Austausch zu kommen. Bisher standen Ägypten, Syrien, Pakistan, die Arabische Halbinsel, Iran, Eritrea, Algerien und Tschad im Mittelpunkt dieser Konferenzen, die meist in den entsprechenden Ländern selbst stattfinden. Neben den Perspektiven und Herausforderungen der Kirche wird auch die Situation von Angehörigen anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Land reflektiert. Dazu gehören Fragen nach dem Verhältnis von Staat und Religion allgemein, Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs und Spielräume für soziales und gesellschaftliches Engagement. Die Konferenzen liefern schließlich wichtige Hinweise darauf, wie *missio* als kirchliche Hilfsorganisation unterstützend tätig werden kann – nicht zuletzt zugunsten der Religionsfreiheit im Land.

! Netzwerk Religionsfreiheit

Seit 2017 baut *missio* ein Netzwerk zum Thema Religionsfreiheit auf, das kirchliche Vertreter aus Nordafrika, dem Nahen und Mittleren Osten jährlich zusammenbringt. In einem Kontext, in dem die Religionsfreiheit gefährdet ist und Christinnen und Christen sich in einer Minderheitensituation befinden, wird der Austausch über theologische und pastorale Fragestellungen angeregt. Zum einen bietet das Netzwerktreffen einen geschützten Raum für den Austausch, zum anderen profitiert *missio* als kirchliches Hilfswerk in seiner Grundlagen-, Bildungs- und Projektarbeit in hohem Maße davon, auf ein Netzwerk von Expertinnen und Experten zum Thema Religionsfreiheit zurückgreifen zu können.

Ein erstes Treffen fand im Jahr 2017 in Zypern statt und diente dem gegenseitigen Kennenlernen. Im Folgejahr 2018 kamen die Teilnehmer des Netzwerkes im Libanon zusammen und diskutierten Möglichkeiten einer gelebten Bürgerschaft (*citoyenneté*) für Christinnen und Christen in der arabischen Welt. Im Jahr 2019 stand beim Treffen in Jordanien die Frage im Mittelpunkt, welche Bedeutung christliche Leadership in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie Nordafrikas haben kann.

! Länderberichte Religionsfreiheit

Ein wichtiges Anliegen der Fachstelle Menschenrechte ist es, Menschen in Deutschland über die Lage der Religionsfreiheit weltweit zu informieren und die menschenrechtliche Netzwerkarbeit zu fördern. So veröffentlicht *missio* zweimal im Jahr jeweils zwei bis drei Berichte in der Reihe *Länderberichte Religionsfreiheit*, in denen Expertinnen und Experten länderspezifische Informationen zur Lage der Religionsfreiheit aufarbeiten. Um dem Thema Religionsfreiheit in den spezifischen Kontexten jeweils möglichst gerecht zu werden, beschreiben die Autoren die politische Situation im Land, reflektieren nichtreligiöse Ursachen von Verfolgung, Bedrängnis und Diskriminierung und nehmen in ihrer Darstellung Angehörige aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in den Blick. In der Rubrik »Religionsfreiheit konkret« werden zum einen Verletzungen der Religionsfreiheit durch staatliche Akteure, das heißt durch Gesetze und ihre Ausführungsbestimmungen sowie durch konkrete Maßnahmen des Staates und seiner Verwaltung, und zum anderen Verletzungen der Religionsfreiheit durch Individuen, Organisationen und soziale Gruppen dargestellt. Ein gesonderter Abschnitt nennt Dialogmöglichkeiten und mögliche Kooperationen im Einsatz für Religionsfreiheit. Leserinnen und Leser der *Länderberichte Religionsfreiheit* sind vorwiegend politische und kirchliche Akteure sowie Mitglieder zivilgesellschaftlicher Organisationen.

! Kampagnen und Aktionen

Neben dem Anliegen, politische und kirchliche Entscheidungsträger sowie zivilgesellschaftliche Akteure über die Lage der Religionsfreiheit weltweit zu informieren, führt *missio* Kampagnen durch, um gemeinsam mit Unterstützerinnen und Unterstützern öffentlich für Christinnen und Christen in Not Partei zu ergreifen und sich für Menschen einzusetzen, die Verständigung, Friedensarbeit und den interreligiösen Dialog fördern. Zwei Beispiele sollen im Folgenden dieses Engagement illustrieren.

Im Falle der wegen angeblicher Blasphemie in Pakistan zum Tode verurteilten Christin Asia Bibi, die am 31. Oktober 2018 im Berufungsverfahren durch den Obersten Gerichtshof des Landes freigesprochen wurde, hatte *missio* in den Jahren 2013 und 2014 etwa 18.500 Unterschriften gesammelt und die Bundesregierung dazu aufgefordert, alle diplomatischen Bemühungen gegenüber Pakistan zu unternehmen, damit Asia Bibi in Freiheit entlassen wird und mit ihrer Familie in Sicherheit leben kann. In politischen Gesprächen mit der Regierung Pakistans sollte die Bundesregierung zudem darauf hinwirken, dass der Missbrauch der Blasphemiegesetze verhindert werde. Zum Tag der Menschenrechte am 10. Dezember 2017 rief *missio* zum Gebetstag für Asia Bibi auf, die sich weiter in Haft befand. In Deutschland wurden etwa 70 Gottesdienste, Andachten oder andere öffentliche Gebete veranstaltet. Ende des Jahres 2018 wurde *missio* erneut aktiv, als tausende Extremisten gegen den kurz zuvor erfolgten Freispruch Asia Bibis demonstrierten, zu Gewalttaten gegen sie und ihre Familie aufriefen und schließlich ein Revisionsverfahren gegen den Freispruch durchsetzen konnten. *missio* reagierte mit einer *Urgent Action* und rief zu Briefen an die Kanzlerin, die Europäische Union und die Botschaft Pakistans in Deutschland auf, um eine Durchsetzung des Freispruchs zu erreichen und die deutsche Bundesregierung aufzufordern, die Christin

und ihre Familie diplomatisch und logistisch bei ihrer Ausreise zu unterstützen. Außerdem initiierte und begleitete *missio* eine öffentlichkeitswirksame Pressekonferenz mit dem Anwalt Asia Bibis. Im Januar 2019 wurde die Revision endgültig abgewiesen und der Freispruch durchgesetzt.

Im Sinne eines verantwortungsvollen Umgangs mit dem Thema Religionsfreiheit richtet *missio* in seinem konkreten Engagement für Christinnen und Christen in Not immer wieder den Blick auf gesamtgesellschaftliche Problemlagen und auf die Situation von Angehörigen anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Dazu gehören im Falle Pakistans beispielsweise der Einsatz gegen den Missbrauch der Blasphemiegesetze allgemein sowie der Hinweis darauf, dass Musliminnen und Muslime in großer Zahl Opfer dieser Gesetzgebung werden. *missio* ist der Überzeugung, dass sich die Lage der Religionsfreiheit nur dann nachhaltig verbessern lässt, wenn Menschen immer wieder den Dialog zwischen den Religionen suchen, gemeinsam gegen Einschränkungen ihrer Freiheiten und Grundrechte vorgehen und sich gegen einen ideologisch motivierten Missbrauch ihrer Religionen wehren.

Eine weitere Kampagne konnte diesem Anliegen *missios* Ausdruck verleihen. Sie ist mit der Geschichte des syrisch-katholischen Priesters Jacques Mourad verbunden, der 2015 vom IS entführt und fünf Monate lang gefangen gehalten worden war und der heute weiter für eine Verständigung zwischen Christen und Muslimen kämpft. Im Jahr 2016 schrieben ihm im Rahmen einer *missio*-Kampagne rund 600 Männer und Frauen Postkarten mit persönlichen Botschaften, die für Jacques Mourad zu einer wichtigen Bestätigung und Stütze geworden sind. Die Aktion verlieh zudem Menschen eine Stimme, die in ihrem Einsatz für Religionsfreiheit nicht polarisieren, sondern Friedensstifter unterstützen möchten und damit ein Zeichen gegen Abgrenzung und für den Dialog setzen.

Ausblick

Für das Engagement *missios* ist es von Bedeutung, dass die deutsche Politik sich für die Einhaltung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit weltweit einsetzt. Ein Zeichen dafür, dass die deutsche Bundesregierung dem Thema neuerdings noch größere Bedeutung beimisst, ist die Ernennung von Markus Grübel MdB zum Beauftragten der Bundesregierung für die weltweite Religionsfreiheit. Es handelt sich um ein Amt, das erst für die Legislaturperiode des am 24. September 2017 gewählten 19. Deutschen Bundestags geschaffen wurde. Das Thema Religionsfreiheit, so zeigt auch die eingangs genannte Bundestagsdebatte, wird in Deutschland immer wieder auf die Tagesordnung gesetzt – zum einen, weil es in vielen Ländern dieser Welt schlecht um das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bestellt ist, zum anderen, weil auch in Deutschland immer wieder Grenzen und Spielräume der religiösen Freiheit ausgehandelt werden müssen. Dass es sich um ein Freiheitsrecht handelt, das mit anderen Grundrechten in Konflikt treten kann, zeigen nicht zuletzt die Diskussionen um religiöse Symbole in Schulen und in öffentlichen Gebäuden.

Der ehemalige UN-Sonderbeauftragte für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt, hebt immer wieder hervor, dass die Religionsfreiheit nicht nur ein weltweit besonders gefährdetes Menschenrecht ist, sondern dass sie zugleich als individuelles Freiheitsrecht in der Krise befindet. Denn nicht immer wird sie unumstritten als Bestandteil unteilbarer Menschenrechte angesehen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie zahlreichen Instrumentalisierungen und Fehlinterpretationen ausgesetzt ist. Eine falsch verstandene Religionsfreiheit will etwa religiös motivierte Moralvorstellungen als für die ganze Gesellschaft verbindlich durchsetzen oder sieht nicht das Individuum als Träger entsprechender Rechte und Freiheiten, sondern betrachtet Religionen selbst als zu schützendes Gut.⁵

Wenn in Politik und Gesellschaft um Religionsfreiheit gerungen wird und Auseinandersetzungen öffentlich ausgetragen werden, so kann dies als Ausdruck der gesellschaftlichen Relevanz dieses Menschenrechts gewertet werden.⁶ Teil dieses Ringens muss es sein, die Religionsfreiheit als Bestandteil universeller Menschenrechte und somit als ein individuelles Freiheitsrecht zu verteidigen und ihrem religiös oder politisch motivierten Missbrauch entgegenzuwirken. ♦

⁵ Zwischen 1999 und 2010 wurden von der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (OIC) regelmäßig Vorschläge für UN-Resolutionen zur Bekämpfung der Diffamierung von Religionen vorgelegt und kontrovers diskutiert. Dieser Vorstoß widerspricht dem menschenrechtlichen Verständnis der Religionsfreiheit, die Personen schützen soll, nicht aber die Religionen selbst. Auch schützt die Religionsfreiheit Personen vor Hassreden und Gewaltakten, Diskriminierung, direkter Beleidigung und Gruppenverleumdung, die mit ihrer Religion in Verbindung stehen. Der nicht präzise definierte Begriff »Diffamierung« birgt darüber hinaus die Gefahr einer Einschränkung der Meinungsfreiheit. Ein Blasphemiegesetz gilt häufig nicht in gleicher Weise für alle Religionsgemeinschaften und kann somit zu einer selektiven Zensur von Meinungsäußerungen führen. Unter Einschränkungen der Meinungsfreiheit leiden dann insbesondere Angehörige religiöser Minderheiten. (Vgl. Heiner BIELEFELDT, Religionsfreiheit – ein umkämpftes Menschenrecht, in: Concilium 52 [2016/4] 426-435, 430-431.)

⁶ Vgl. Klaus VELLGUTH, Religionsfreiheit: Ein Recht lebt mit seinen Konflikten und durch seine Konflikte, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), Religionsfreiheit. Grundlagen – Reflexionen – Modelle, Freiburg/Basel/Wien 2014, 363-380, 380.

Kirchliche Glaubwürdigkeitskrise als Evangelisationsproblem

Oder: Legitimations- und Normenkonflikte in der katholischen Kirche

von Daniel Bogner*

1 Nur eine Rose als Stütze

Ein häufig benutztes Narrativ in der Debatte um Kirchenreform und Kirchenkrise lautet: »Wir sollten weniger auf Strukturen blicken, sondern vielmehr Wert auf die Evangelisierung legen.« Es ist eine Gegenüberstellung, die in vielen Predigten und Bischofsworten begegnet. Dahinter steht die Einschätzung: Das eine ist trockene Materie, sicherlich irgendwie auch wichtig, aber nachgeordnet – das andere hingegen ist eine grundlegende Haltung, und auf die kommt es in Wirklichkeit an.

Zwischen beiden Polen wird eine Alternative aufgemacht. Wer wirklich vom Glauben bewegt ist, so die Annahme, der weiß um die richtige Gewichtung: Es gehe in erster Hinsicht um eine »pastorale Bekehrung«, darum, die »Freude am Christsein« wiederzuentdecken (so der Passauer Bischof *Stefan Oster*). Vorsicht, so warnt der Eichstätter Bischof *Gregor Maria Hanke*, sei geboten vor der stillen Sehnsucht, über eine Reform der Strukturen und das »Abarbeiten von Forderungskatalogen« der Kirche zu neuem gesellschaftlichem Ansehen verhelfen zu wollen und hauptsächlich an der Sicherung ihres Einflusses interessiert zu sein. Und der Berli-

ner Erzbischof *Heiner Koch* formuliert einen weiteren Einwand gegen die Forderung nach strukturellen Reformen: »Die Kirchenmitgliedszahlen werden durch Reformen nicht nach oben gehen«. Es scheint also, als ob die Reihenfolge zwischen einer Erneuerung der Strukturen und der Veränderung der Glaubenshaltung eindeutig sei und keiner weiteren Diskussion wert.

Mein Leitgedanke lautet deshalb, ganz entgegen dieser häufig anzutreffenden Dichotomie von Evangelisierung und Strukturen, Geist und Gesetz: Beide Dimensionen sind eng miteinander verbunden, man kann sie nicht voneinander trennen. Form und Inhalt gehen vielmehr eine notwendige Verbindung ein – und diese Verwiesenheit lässt sich auch auf anderem Feld erkennen: Wer könnte etwa den »Gehalt« eines Gedichtes von seiner Form trennen? Erst die Form (Versmaß, Reimschema, Wortwahl, Stilistik) bringen dessen Gehalt überhaupt zur Geltung. Sie geben ihm nicht nur Ausdruck, sondern sie formen ihn überhaupt erst.

So ist es auch bei der Sache des Glaubens: Wie im Gedicht geht es hier um etwas Zerbrechliches, um eine Botschaft, die man leicht überhören, missverstehen oder ignorieren kann. Es kommt ganz darauf an, diese Botschaft *in der richtigen Weise* zu Gehör zu bringen und ins Werk zu setzen. Das Prinzip »Kirche« ist der Weg, wie dies in Zeit und Geschichte geschieht. Sie ist Instanz, Verkörperung und Übersetzung des Wortes Gottes, das Menschen zu einer Antwort herausruft. Wie diese Kirche gebaut ist, nach welchen Regeln und Mechanismen sie funktioniert, welchen Prinzipien sie folgt, das ist etwas sehr Entscheidendes für ihre Aufgabe, Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt und Übermittlungsinstanz eines gründenden Wortes zu sein.

Nur eine Rose als Stütze – so sehr *Hilde Domin* in diesem Gedicht zusammenfasst, wie schwach und stark zugleich Poesie sein kann, und wie sehr es dabei auf die poetische Art und Weise – eben die Form, in der eine Botschaft gesagt wird – ankommt, so sehr

gilt für den Glauben: Gehalt und Gefäß gehören zusammen. Man kann nicht die Strukturen der Kirche von der »Sache des Glaubens« trennen und dafür eine evangelisierende Haltung einfordern. Der Hildesheimer Bischof *Heiner Wilmer* hat dies kürzlich zum Ausdruck gebracht, indem er sagte, man könne sich Mission nicht so vorstellen, als ob man den Glauben »wie ein Glas Mineralwasser« an jemand anderen überreiche. Die »Sache« des Glaubens gibt es nicht isoliert von der Art und Weise, wie dieser Glaube gelebt wird – individuell und gemeinschaftlich.

Aus diesen Überlegungen heraus lautet mein Zwischenresümee: Eben weil Form und Inhalt im Glauben so eng zusammenhängen, ist eine rechtliche und vor allem rechtsethische Perspektive, die nach der Legitimität und Sinnhaftigkeit der Strukturen und Regeln des Kirche-Seins fragt, eine eminent theologische und deshalb eine unverzichtbare Perspektive.

2 Welche Strukturen für welche Kirche?

Meine These zur Sache lautet: Die Kirche muss, wenn sie es wirklich ernst meint damit, die »systemischen Ursachen« für Missbrauch ansehen zu wollen, sich der Frage nach der Kirchenverfassung widmen. Hier ist die Triebfeder für so viele ihrer Probleme und Verrenkungen zu finden, unter denen sie in der Moderne leidet. Das lässt sich mit den folgenden Aspekten veranschaulichen:

Die katholische Kirche leistet sich eine monarchische Verfassungsform: Alle Gewalten sind im Bischof vereint. Wo aber ausführende, rechtsprechende und gesetzgebende Gewalt in einer Person vereint sind, gibt es per definitionem keine verbindliche Machtkontrolle. Alle Handlungsräume und Handlungsfreiheiten sind gewährte oder geduldete Freiheiten, sie können – bei Amtswechsel oder aus anderem Anlass – willkürlich zurückgezogen werden. Die Kontrolle

des amtlichen Handelns ist freiwillig, ebenso der Machtverzicht, von dem jetzt auch viele Bischöfe sprechen. Vor allem aber: Die Kirchenmitglieder – eben die Gläubigen – sind Adressaten und Objekte des kirchlichen Herrschaftshandelns, nicht aber Subjekte, vor denen sich das Handeln der Kirchenoberen als legitim erweisen muss. Teilhabe und Mitwirkung sind in einem solchen Gemeinwesen Ausdruck einer Bringschuld, nicht Ausdruck von Autorschaft der Regeln in einem gemeinsamen Haus – der Kirche.

Unterm Strich muss man feststellen: Die Kirche leistet sich eine Rechtsordnung, die nicht an dem Wert orientiert ist, den sie ansonsten in den Vordergrund stellt: die Menschenwürde. In Verkündigung und Seelsorge nimmt die biblisch bezeugte Botschaft von der gleichen geschöpflichen Würde von Mann und Frau eine zentrale Rolle ein, nicht aber in der Rechtsordnung der Kirche. Diese folgt einer anderen inneren Logik, nämlich der Sorge um eine möglichst sichere und erfolgreiche Heilungsvermittlung. Auf diesen materialen Zweck hin sind die Ausführungen zu Sakramenten, zum Amt und zur Kirchenstruktur ausgerichtet. Damit ist eine Rechtsordnung begründet, welche höhere Zwecke kennt als die Menschenwürde, wie sie etwa in den Verfassungen vieler Rechtsstaaten als Maßstab von Recht und politischem Handeln grundgelegt ist.

Damit folgt die Kirche einer Grundordnung, in der sowohl ein diskriminierendes Personenstandsregime (Frau/Mann, Klerus/Laien), der ungestrafte Missbrauch von Macht, aber auch die instrumentelle Rolle des Kirchenvolkes festgeschrieben sind oder zumindest ermöglicht werden. Es ist eine Grundordnung, die für alle Teile der Kirche problematische Folgen hat:

Priester erkennen sich nicht mehr wieder, wenn sie realisieren müssen, dass nicht allein

* Der Aufsatz geht auf einen Vortrag beim 11. Fribourger Forum Weltkirche »Getauft und gesandt: welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute?« (10.-11.10.2019) zurück.

ihre ursprüngliche Berufungsmotivation ihre Handlungsrahmen bestimmt, sondern sie eben auch Akteure innerhalb einer absolutistischen Monarchie sind. Gemeindemitglieder fühlen sich vor den Kopf gestoßen, wenn sie nach viel guter Erfahrung eines gemeinschaftlichen Wirkens mit dem bisherigen Pfarrer bei der Stellenneubesetzung überhaupt nicht mitwirken können und plötzlich den schneidigen Jungprieester mit stramm neuscholastischem Profil vorgesetzt bekommen. Und so manch neu berufener Bischof wiederum geht mit den besten Absichten ins Amt, wahrer Hirte seiner Herde zu sein, und muss schnell merken, wie eng sein Amtskleid sitzt.

Da wird es nachvollziehbar, dass Ausweichschritte wie die Beförderung von Frauen auf höhere Verwaltungsposten, Gemeindeleitung durch Laien oder auch *virii probati* als Rettungsflöße betrachtet werden, um sich eine Weile länger über Wasser zu halten. Es bleiben Ausweichschritte, Notnägel, Trostpflaster, die eines nicht leisten: die konstitutive Wunde der Kirche heilen, und das ist ihre Schizophrenie zwischen der Botschaft, der sie verpflichtet ist, und der institutionellen Hülle, in der sie diese Botschaft ins Werk zu setzen trachtet.

Nun mag man einwenden: Es gibt aber doch Traditionen in Theologie und Kanonistik, die vollkommen andere Geleise vorgeben, die wir nicht einfach abrupt verlassen können. Eben darin liegt doch die Eigentümlichkeit eines katholischen Sonderwegs, den wir auch als das Unterscheidende schätzen dürfen. Als Feststellung erscheint mir dieser Einwand berechtigt. Daraus aber abzuleiten, die sich heute als exklusiv katholisch ausgebende Weise der Kirchenverfassung sei normativ inappellabel oder entziehe sich gar einer Weiterentwicklung, die auch und zu Recht das Prädikat »katholisch« tragen darf, teile ich nicht.

Im Gegenteil: Die Identität des Katholischen wird sich tradieren können, auch wenn bestimmte Strukturmerkmale sich ändern, es beispielsweise mehr Elemente

von verbindlicher Partizipation und »Demokratie« gibt. Mit anderen Worten: Eine Verfassungsreform wird die katholische Kirche nicht einfach »protestantisieren«, sondern solch eine Veränderung wird in katholischer Pfadabhängigkeit erfolgen. Das bedeutet, dass etwa Modalitäten der Beteiligung der Kirchenmitglieder an der Ämterbestellung eine kirchliche Demokratie mit katholischem Zungenschlag formen werden.

Das betrifft beispielsweise die Diskussionskultur in den entsprechenden Gremien, die Frage, was darin als ein »überzeugendes Argument« gilt, oder auch die Kultur des Umgangs miteinander und der Berücksichtigung von Interessen und Positionen. Gleiches gilt für das Amt: Wenn Frauen zum geweihten Amt zugelassen werden, wird das nicht einfach eine Kopie des Pastorinnenamtes aus den Kirchen der reformierten Tradition sein. Vielmehr ist zu hoffen, dass mit der Zeit etwas Neues entsteht, das weder mit dem »alten« Amt des katholischen Klerikermannes, aber eben auch nicht mit dem Amt der evangelischen Pastorin einfach identisch wäre. Das Gute und Vertraute, das vielen im Katholizismus bisher Heimat gibt, dürfte bleiben – formbewusste Liturgien, der Ablauf des Kirchenjahres, seine Bräuche, die dem Katholizismus eigenen Gebetsformen und seine spirituellen Traditionen. Aber die katholische Tradition würde geöffnet werden für einen Entwicklungsweg, der am Maßstab einer größeren Gerechtigkeit orientiert ist.

Statt die überlieferte und auch in historischer Kontingenz gewordene Gestalt der Kirche theologisch zu »überlegitimieren« und den Status quo damit zu rechtfertigen, erscheint es mir geboten, aus den zentralen Quellen des christlichen Glaubens Impulse zur Weiterentwicklung der Kirchenverfassung zu beziehen. Und so ist zu fragen: Warum lassen wir uns von der Überzeugung, dass der Mensch in gleicher Würde von Gott geschaffen ist und sich darin seine Würde begründet (Gen 1,27), nicht zu einem grundständigen, nicht-diskriminierenden Personenstandsrecht führen, das den Zugang zum

geweihten Amt grundsätzlich für Männer und Frauen zulässt? Die Abkünftigkeit aller Menschen von ihrem Schöpfer, aber auch die Ausgießung des Geistes über die ersten Glaubenden der jungen, pfingstlichen Kirche erlauben darüber hinaus eine Kirchenverfassung, die man in heutiger Sprache »demokratisch« nennen könnte. In ihr wären die in Freiheit geschaffenen, zu Verantwortung fähigen und mit Geist begabten Kirchenmitglieder höchster Souverän, im Glauben befähigt dazu, ihre Kirche gesetzgeberisch zu lenken und auch an der Ämterbestellung mitzuwirken.

Und schließlich ist ein fundamentaltheologisches Argument hinzuzufügen, das man auch als einen Aufruf zur theologischen Demut bezeichnen könnte. Wäre es nicht angemessen, den grundsätzlichen Abstand des Repräsentierenden (kirchliche Ämter, Verfahren und Strukturen) zum Repräsentierten (Gott) sichtbarer, spürbarer zum Ausdruck zu bringen – nicht nur in Spiritualität und religiöser Sprache, sondern auch in der für alle fühlbaren Organisationsgestalt der Kirche? Wie kann eine solche ontologische Depotenzierung des Priesteramtes und der Kirchenstruktur gelingen und sozial umgesetzt werden, ohne den spezifisch katholischen Zungenschlag dabei zu verlieren?

Es bedeutet, dass wir vorsichtiger werden zu sagen: Man kann etwas durch ein bestimmtes Tun und Handeln »gegenwärtig« setzen. Natürlich ist es auf den ersten Blick ein Verlust zu realisieren, dass zwischen dem, worauf man sich beruft, und dem gegenwärtigen Tun eine Distanz liegt und das eine nie vollständig im anderen aufgeht. Aber es ist auch ein Gewinn: Den Abstand zwischen Urbild und Abbild anzuerkennen, zollt dem, worauf man sich beruft, Respekt. Denn es wird deutlich: Dieses Urbild ist immer größer als alles, was versucht, es ihm gleichzutun. Es wird immer einen Überschuss haben an Sinn, an Bedeutung und an Wirksamkeit – ganz gleich, wer sich wann und wo darauf beruft.

Für unsere Frage heißt das: Wenn wir die Entwicklung der menschheitlichen Denkgeschichte in Rechnung stellen, können wir »entspannter« mit dem Geschlechterkriterium bei der Amtsfrage umgehen: Wir alle, ob Mann oder Frau, sind derart weit davon entfernt, dem »Urbild« Jesus gleichzukommen, dass es keinen bedeutenden Unterschied macht, ob Mann oder Frau Priester ist und das Geschlecht Jesu teilt.

Diese hier nur im Ansatz genannten Perspektiven verstärken also die Frage: Mit welcher Verfassung lebt die Kirche? Gibt sie sich die Form, die ihren tiefsten Anliegen entspricht? Verfügt sie über eine (Verfassungs-)Form, die in sich flexibel genug ist, um den Wandel und das Wachstum ihres Selbstverständnisses je neu und angemessen ausdrücken zu können? Die ernüchternde Antwort lautet aus meiner Sicht: Nein, denn sie hat sich, wohl durch die im 19. Jahrhundert sich verschärfende Frontstellung zu allem, was sich als Moderne ausgibt, in den Modus einer *hyperbolischen Autolegitimation* hineinmanövriert. Ihre Selbstverfassung scheint auf einen ganz bestimmten, vor-modernen Typus einer autoritär-undemokratischen Hierarchie »eingefroren«. Eine adaptive Evolution ihrer institutionellen Formen und Arrangements scheint seitdem per se ausgeschlossen.¹

3 Die Rückgewinnung des Politischen – aus theologischen Gründen

Ein letztes, wichtiges Element der hier vortragenen Perspektive betrifft eine Dimension, die notwendig zur Ebene des Rechts gehört – es ist die Ebene des Politischen. Mit politischem Handeln wird eine recht-

¹ Die Überlegungen dieses Teils finden sich ausführlich entfaltet in einem 2019 erschienenen Buch des Autors: Daniel BOGNER, *Ihr macht uns die Kirche kaputt ... doch wir lassen das nicht zu!*, Freiburg i. Br. 2019.

lich verfasste Ordnung ausgestaltet. Erst in solchem Handeln gewinnt diese Ordnung Lebendigkeit und wird erfahrbar und erlebbar. Solches Handeln muss sich natürlich am bestehenden Recht orientieren, nach dessen Intentionen fragen und diesen gerecht werden. Aber gerade dafür muss politisches Handeln auch mutig und kreativ vorgehen, es muss sich einen gewissen experimentellen Gestus zu eigen machen, mit dem zum Ausdruck kommt: Um den Prinzipien und Anliegen gerecht zu werden, diesen in konkreten Situationen Geltung zu verschaffen, muss man erst entsprechende Wege finden, das geschieht nicht von selbst, dafür braucht es immer wieder neues, auch erfindungsreiches, ausprobierendes politisches Handeln.

Hieraus ergibt sich ein weiterer, problematischer Charakterzug des institutionellen Habitus der katholischen Kirche. Es ist der Ausfall oder auch die strategische Vernachlässigung des Politischen. Was ist damit gemeint? Eine für die bischöfliche Leitung der Kirche typische Haltung besteht darin, dass sie ihre vornehme Aufgabe darin sieht, um die Bewahrung von Kontinuität besorgt zu sein. Geleitet vom Amtsethos, die »Einheit zu bewahren«, verlegt sich kirchenleitendes Handeln allzu oft darauf, die Legitimität des eigenen Tuns in der Anknüpfung an Bestehendem festzumachen, Übergänge herzustellen, sich selbst als proaktiv gestaltender Akteur dabei allerdings zu verbergen. Hier und da wird dieser Habitus noch bekräftigt mit der Aussage: »Ein Bischof hat keine Macht, nur Vollmacht« – gemeint ist die Vollmacht Jesu, die dem katholischen Amtsträger kraft der Weihe als *sacra potestas* übertragen wurde.

Dieses durchaus gängige Narrativ führt aber nur zu einer Verschleierung von Macht. Denn selbstverständlich wird auch mit einer solchen Amtshaltung gestaltet. Das geschieht im Interesse ganz bestimmter, dominant gewordener Traditionslinien und unter der Vorgabe, man sei ja nur »Notar« einer höheren Wirklichkeit und habe deshalb nicht das Recht, etwas Substanzielles zu verändern.

Dieser Charakterzug kirchlichen Amtshandelns sollte ins Licht gehoben werden. Denn dann lässt sich entgegen: Insofern Kirche als geschichtliche Größe – schon allein historisch – getrennt ist von ihrem gründenden Ursprung und deswegen auch mit den raffiniertesten Theorien der Repräsentation, wie die scholastische Sakramententheologie eine war, nicht in der Lage, diesen Ursprung verlustfrei zu vergegenwärtigen. Das darf sie demütig machen, was ihren Anspruch anbelangt, diesem Ursprung in bewahrendem Handeln vollständig treu und identisch bleiben zu können. Und es sollte sie mutig machen darin, mit Kreativität, Fortentwicklung und erneuerndem Handeln in ihrer Zeit ein je neues Echo und, will man es theologisch formulieren, eine je eigene Nachfolgegestalt in Bezug auf ihren gründenden Ursprung zu geben. Wenn die Kirche sich so versteht, wird sie wohl auch dem besser gerecht, was biblisch bezeugt ist: Gottes Handeln am Volk Israel und seine Menschwerdung in Jesus Christus bedeuten doch nicht in erster Linie die Fortsetzung von Kontinuitäten, sondern markieren auf unterschiedliche Weise Brüche mit den vorfindlichen Kontexten von Welt und Mensch. »Nachfolge« heißt dann, diesen Gestus, der bereits biblisch bezeugt ist, aufzunehmen und ihn je neu ins Werk zu setzen.

Mit diesen Überlegungen im Gepäck kann man sehr kritisch auf so manches klassische Narrativ in der aktuellen Reformdebatte reagieren. Auf die Frage, wie das mit der Frauenweihe sei, lautet eine häufige Antwort: »Ich halte das in absehbarer Zeit für unrealistisch«. Oder: »Das haben wir hier in Deutschland nicht in der Hand. Das könnte allenfalls ein Konzil entscheiden«.

Es mögen Einschätzungen sein, die vielleicht sogar realistisch sind. Wenn dies aber die einzige Stellungnahme angesichts der vorgetragenen Anliegen bleibt, drückt sich darin ein verkürztes und nicht hinreichendes Verständnis von der politischen Dimension des kirchlichen Leitungsamtes aus. Wenn Politikerinnen und Politiker des demokra-

tischen Rechtsstaats mit dieser Einstellung ihr Amt versehen würden, würde wohl keine Maßnahme durchgesetzt werden können, die wir später dann als Errungenschaften wertschätzen. Vieles kommt nur zustande, weil einzelne sich trotz ihrer anfänglichen Minderheitsposition dafür mit Mut und Risiko einsetzten. Eine politisch angemessene Haltung besteht deswegen darin, für Anliegen zu kämpfen und um Akzeptanz und Legitimität aktiv zu werben.

Eine solche Haltung sollte auch Teil des bischöflichen Amtsethos werden – für Überzeugungen zu streiten, auch wenn sie noch nicht konsensfähig sind. Anstatt zu betonen, wie schwierig die weltweite Abstimmung sei, sollten reformwillige Bischöfe – bildhaft gesprochen – die Ärmel hochkrepeln und offen benennen, ob sie beispielsweise für die Weihezulassung von Frauen einstehen. Wenn sie dies denn für einen möglichen Weg halten, erwarte ich, dass sie dazu stehen, dies offen bekennen und dann in allen kirchlichen Lagern und auch weltkirchlich dafür werben. Und gleiches gilt, das wäre mein zweites Plädoyer, für die Frage nach der Kirchenverfassung. Wer, wie dies im Zuge der Diskussionen zum Missbrauch immer wieder zu hören ist, für eine Gewaltenteilung in der Kirche eintritt, der sollte Farbe bekennen und sich aktiv für eine erneuerte, vielleicht eine neue Kirchenverfassung aussprechen, die einen Grundrechteteil für alle Kirchenmitglieder enthält, der wiederum an der Menschenwürde Maß nimmt; es wäre eine Kirchenverfassung, die eine verbindliche Teilung der bisher in der Person des Bischofs kumulierten Gewalten vornimmt.

Damit das aber eintritt, braucht es eine andere Haltung bei denen, die an verantwortlicher Stelle für Erneuerung eintreten. Und es braucht mehr, noch viel mehr Druck von den Kirchenmitgliedern und Gläubigen. Initiativen wie »Es reicht«, »Wir haben es satt«, die »Junia-Initiative« oder »Maria 2.0« lassen ansatzweise spüren, welche Räume und Weiten dem neuschaffenden Geist in dieser Kirche noch eröffnet werden könnten. ◆

De la lettre des évêques de France (1996) à aujourd'hui:

L'avenir missionnaire de l'Église

par Henri-Jérôme Gagey*

1 La Lettre aux catholiques de France (LCF)

1.1 Présentation du document

En 1994, 1995 et 1996, trois rapports ont été successivement présentés à la CEF sous le titre générique *Proposer la foi dans la société actuelle*. C'est le dernier d'entre eux qui a reçu le titre particulier de »LCF«. L'ensemble a été rédigé par un groupe de travail placé sous la responsabilité de Mgr Claude Dagens qui comprenait principalement Geneviève Médevielle, sœur auxiliaire théologienne moraliste à l'Institut Catholique de Paris, Joseph Doré qui devait devenir par la suite archevêque de Strasbourg, Hippolyte Simon qui devait devenir archevêque de Clermont-Ferrand, Claude Cesbron alors recteur de l'Institut catholique d'Angers, le théologien dominicain Jean-Michel Maldamé et moi-même.

Ces textes, même s'ils n'ont pas suscité une totale unanimité, ont eu une influence importante dans les débats qui traversaient l'Église de France à propos la mission lui incombant dans une société où elle était en train de perdre le statut de matrice religieuse qui avait été le sien durant des siècles. Il n'est

* L'essai est basé sur une conférence donnée au 11e Forum de Fribourg Eglise dans le monde »Baptisés et envoyés«: quel Evangile et quelle Eglise dans le monde aujourd'hui? (10.-11.10.2019).

pas exagéré de dire que ces textes inauguraient de la manière la plus officielle ce que l'on appelle aujourd'hui «un changement de paradigme» dans les débats de théologie de l'évangélisation qui avaient court dans l'Église de France et que je voudrais présenter sommairement.

1.2 Le catholicisme intransigeant et la thèse du complot contre l'Église

Dominant tout au long du XIX^{ème} siècle et durant au moins le premier tiers du XX^{ème} siècle, ensuite devenu minoritaire, le catholicisme intransigeant considère l'Église comme une citadelle assiégée par les Lumières: leur appel aux droits de l'homme et à l'ethos démocratique détruisent l'ordre social fondé sur les droits de Dieu. Leur esprit critique mine la crédibilité de la révélation. Avec cette modernité il ne faut pas transiger, comme on peut le lire avec presque de l'amusement dans un numéro de la *Civita cattolica* à la fin du XIX^{ème} siècle:

«Les principes catholiques ne se modifient pas, ni parce que les années tournent, ni parce qu'on change de pays, ni à cause de nouvelles découvertes, ni par raison d'utilité. Ils sont toujours ceux que le Christ a enseignés, que l'Église a proclamés, que les papes et les conciles ont définis, que les saints ont tenus, que les docteurs ont défendus. Il convient de les prendre comme ils sont, ou, comme ils sont, de les laisser. Qui les accepte dans toute leur plénitude et rigueur est catholique; celui qui balance, louvoie, s'adapte aux temps, transige. Il pourra se donner à lui-même le nom qu'il voudra, mais devant Dieu et devant l'Église, il est un rebelle et un traître.»

L'objectif est la reconquête par l'Église de sa position matricielle par le développement d'une contre-société catholique en opposition ouverte à la modernité.

Les outils en sont: la construction de la théologie néoscholastique; la volonté de maintenir l'emprise de l'Église sur la société par la constitution d'une «contre-société» qui résiste à la montée de l'État moderne. Néanmoins on doit relever que dans ce cadre a pu émerger un «catholicisme social» intransigeant en matière de doctrine mais progressiste au regard de la question sociale. C'est de ce catholicisme social que sortira le courant de l'ouverture au monde avec sa thèse qui est celle du retard de l'Église sur la modernité.

1.3 L'ouverture au monde et la thèse du retard de l'Église sur la modernité

Ce courant qui émerge au cours du XIX^{ème} siècle se développe durant la première moitié du XX^{ème} siècle et devient quasi hégémonique jusqu'au pontificat de Jean-Paul II. Pour ses promoteurs les causes de la déchristianisation sont pour l'essentiel intérieures à l'Église. Dominée par le courant intransigeant, cette dernière a manqué le rendez-vous de la modernité: il devient donc de plus en plus difficile d'être un catholique pratiquant et de participer en même temps à la vie culturelle et la vie sociale tout en rendant compte de sa foi dans des termes compatibles avec l'esprit critique et l'ethos démocratique qui sont devenus la norme. De ce fait, ceux qui restent catholiques vivent leur foi à la manière du charbonnier qui croit sans aucun examen tout ce que l'Église enseigne même si c'est en contradiction avec la culture dont ils participent dans leur existence quotidienne. Et puis il y a tous ceux qui partent silencieusement en nombre sans cesse croissant.

Pour les catholiques «ouverts», l'incroyance moderne est fondamentalement le résultat d'un quiproquo dû au fait que l'Église a rejeté des valeurs de la modernité qui sont en fait des valeurs chrétiennes sécularisées. Mais si l'Église se modernisait quelque peu en assumant son héritage,

«nous referions chrétiens nos frères» qui sont en fait des chrétiens qui s'ignorent, comme le chantait encore dans les années 1960 les militants de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne.

Le projet est donc celui d'une reconquête pacifique qui passe par l'assimilation des valeurs de la modernité regreffées sur leur tronc chrétien.

Quant aux outils, ce sont les suivants:

- ◆ Il s'agit de constituer une Église de militants en réveillant dans le cadre des »mouvements« des »chrétiens sociologiques« (comme on disait) assoupis.
- ◆ Afin de ne pas donner l'impression de tenter de retrouver sa position institutionnelle d'emprise sur la société, l'Église doit accepter l'enfouissement des institutions chrétiennes, ce qui aboutit à l'abandon progressif des œuvres.
- ◆ La théologie est appelée à s'approprier les méthodes modernes d'interprétation des textes de la tradition.
- ◆ Puis arrive Vatican qui semble consacrer l'option de l'ouverture au monde. Les tenants de l'ouverture au monde mettent énergiquement en œuvre les réformes qu'il a adoptées en valorisant davantage la rupture qu'elles constituent que la continuité qu'elles maintiennent avec les formes antérieures de la vie ecclésiale¹.

1.4 La »nouvelle évangélisation« et sa quête d'une nouvelle fierté catholique

Le courant qui se réclame de la »nouvelle évangélisation« apparaît dans la suite du Concile chez des responsables d'Église qui se rassemblent autour de la revue *Communio*. À leurs yeux, le courant modernisateur, rassemblé pour sa part autour de la revue *Concilium*, a idéalisé la modernité en occultant ses ambivalences. Or, tout à son désir de réconcilier Église et modernité, le courant de l'ouverture a perdu les repères fondamentaux dans l'ordre de la foi vécue.

Contre cela, *le but* de la »nouvelle évangélisation« est de reconstituer la force d'intervention morale et sociale de l'Église appelée à devenir une minorité active et décomplexée, capable de conduire une critique argumentée des abus de la modernité accusée de faire le lit d'une culture de mort contre laquelle il s'agit d'engager une action de »résistance«.

Pour ce qui est des outils, sur le plan pastoral il faut que l'Église retrouve ses fondamentaux sans hésiter à réhabiliter des pratiques qui ont sombré dans l'oubli: par exemple et pour faire bref, l'adoration du Saint Sacrement, le port du costume religieux ou clérical, etc. Au niveau théologique il convient, d'une part, de sortir du carcan de la néoscholastique et de s'inscrire dans la tradition longue des deux millénaires du christianisme. Il faut, d'autre part, user avec prudence des méthodes modernes d'analyse critique dans l'étude des Écritures et de la Tradition de manière à privilégier une herméneutique de la confiance par apport à une herméneutique du soupçon.

1.5 La »proposition de la foi« et la thèse du séisme culturel

Par rapport à la compréhension de la situation développée par la perspective de la nouvelle évangélisation, la *LCF* marque un déplacement d'accent sensible. En effet, elle n'attribue pas d'abord le décrochage du catholicisme dans la société à la tiédeur de ses fidèles, voire à la trahison de quelques-uns de ses clercs, mais à ce que l'on peut considérer comme une inflexion civilisationnelle bien décrite par exemple par Mar-

¹ Comme l'a bien montré Guillaume Cuchet la virulence avec laquelle s'est produite la modernisation du catholicisme en France est sans doute une des raisons de la plus grande rapidité du phénomène par rapport à d'autres pays d'Europe. Cf. Guillaume CUCHET, Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement, Paris 2018.

cel Gauchet², un auteur important pour beaucoup de membre du groupe Dagens. De cette manière, la *LCF* rompt avec les analyses »paranoïaques« de la situation qui tentaient inlassablement d'expliquer les difficultés de la situation par la malveillance des adversaires de l'Église (ceux de l'intérieur comme ceux de l'extérieur) ou par l'incompétence de ses dirigeants. Contre cela elle affirmait clairement que ces difficultés ne sont pas dues fondamentalement au fait que certaines catégories de catholiques auraient perdu la foi ou tourné le dos aux valeurs de la Tradition chrétienne et pas davantage à l'hostilité des adversaires de l'Église (même si il ne manque pas de gens qui se réjouissent de son affaiblissement et qui l'encouragent). Citons la *LCF* sur ce point:

»La crise que traverse l'Église aujourd'hui est due, dans une large mesure, à la répercussion, dans l'Église elle-même et dans la vie de ses membres, d'un ensemble de mutations sociales et culturelles rapides, profondes et qui ont une dimension mondiale.

Nous sommes en train de changer de monde et de société. Un monde s'efface et un autre est en train d'émerger, sans qu'existe aucun modèle préétabli pour sa construction. Des équilibres anciens sont en train de disparaître, et les équilibres nouveaux ont du mal à se constituer. Or, par toute son histoire, spécialement en Europe, l'Église se trouve assez profondément solidaire des équilibres anciens et de la figure du monde qui s'efface. Non seulement elle y était bien insérée, mais elle avait largement contribué à sa constitution, tandis que la figure du monde qu'il s'agit de construire nous échappe.

Cela dit, nous ne sommes pas les seuls à peiner pour comprendre ce qui arrive. Les innombrables recherches actuelles dans les domaines de la sociologie, de la philosophie politique, ou des réflexions

sur l'avenir de la culture et des traditions nationales montrent bien la profondeur des questions de nos contemporains sur une situation de crise qui affecte tous les secteurs de l'activité humaine.«³

1.6 Un souffle libérateur

Ces perspectives constituèrent un souffle libérateur pour de nombreux fidèles décourant que ce qu'ils considéraient comme leur échec dans la transmission de la foi aux jeunes générations n'était pas d'abord la conséquence de défaillances personnelles dont ils auraient à se sentir coupables.

Pour les promoteurs de la proposition de la foi, la montée de la culture de l'individu constitue la première et fondamentale cause de l'exculturation du catholicisme. Mais plutôt que de tenter d'y résister, il importe de saisir la connexion interne qui relie, au lieu de les opposer, la »montée de l'individu« et »l'appel à la liberté« que constitue l'Évangile. Autrement dit, si c'est le christianisme qui a fourni le poison, il doit pouvoir fournir l'antidote en mobilisant les médiations de la foi (liturgie, lecture des Écritures, charité active) comme des ressources pour servir l'émergence et l'endurance de la liberté du sujet postmoderne affronté à l'ère du vide. La proposition de la foi appelle ainsi à »aller au cœur de la foi« pour inventer patiemment une nouvelle manière d'existence ecclésiale qui a résolument fait son deuil du projet de reconquérir sa position matricielle d'antan et accepte de constituer une ressource pour apprendre à vivre dans cette époque troublée que constitue l'ère du sujet autonome.

2 Les limites de l'opération

2.1 Un optimisme naïf?

Près de 25 ans plus tard, où en sommes-nous? Assez vite certains ont demandé si le regard porté par la *LCF* sur la modernité ne péchait pas par optimisme en minimisant la rupture de la culture contemporaine avec le

catholicisme et les formes de nouvelle évangélisation qu'elle appelait. Si l'on s'en tient au plan de la simple «analyse de texte», cette critique n'atteint pas vraiment les propos développés par la LCF, qui pour l'essentiel font preuve de peu de naïveté sur la position minoritaire de l'Église dans la société française. Mais il est bien vrai que ce texte ne montre pas une véritable sensibilité à ce que Danièle Hervieu-Léger a décrit à l'aide du mot cruel d'«exculturation» du catholicisme⁴. Par là, elle désigne le fait qu'en étonnamment peu de temps les convictions, les symboles et les rites de la foi chrétienne sont devenus insignifiants pour la grande majorité de la population. Je n'énumérerai pas la multitude des faits qui appuient ce constat. Je me limite à l'un d'entre eux, minimaliste mais parlant, que je tire de mon expérience personnelle.

Il y a une trentaine d'années quand, lors d'une rencontre d'occasion avec des personnes ignorantes de mon statut clérical, j'en venais à déclarer que j'étais prêtre catholique, il était fréquent que la conversation fasse une sorte de saut qualitatif, mes interlocuteurs se sentant encouragés à s'exprimer sur les sujets les plus intimes de leur existence (la vie, l'amour, la mort), dans l'idée que mon statut quasi officiel d'homme de Dieu faisait de moi un interlocuteur qualifié pour des conversations de ce genre. Aujourd'hui, avec des jeunes de moins de trente ans, la déclaration de mon identité provoque généralement un léger mouvement de curiosité, mais guère plus que s'ils avaient appris que j'étais pilote de ligne ou musicien.

À cette aggravation de l'exculturation du catholicisme, il faut ajouter, ce que la LCF ne pouvait anticiper, le désastre causé à la bonne réputation de l'Église par les affaires d'abus en tous genres qui ont fait l'actualité ces dernières années. Or, ce que cela met en cause, c'est proprement la capacité de l'Église de France – et d'ailleurs en Europe occidentale – à proposer la foi. Je m'explique.

2.2 La fin du catéchuménat social

Ce qui est perdu aujourd'hui, c'est la familiarité «innée» de larges couches de la population française et européenne avec les convictions, symboles, rites et principes éthiques de la tradition catholique tels qu'ils circulaient dans la culture à travers les médiations objectives de la foi que sont, au premier chef, Écriture et sacrements, sans négliger les monuments religieux, les dévotions familiales, la littérature chrétienne édifiante, les préceptes moraux, etc.

Pendant des siècles, devenir chrétien, si c'était plus qu'un conformisme passif aux usages du temps, signifiait que la mise en œuvre de ces médiations objectives de la foi faisaient leur travail sur le sujet qui s'y trouvait exposé et finissaient pas constituer la matrice fondatrice de son appréhension du monde.

Le fameux déclic qui fait venir à la foi, c'était cela: le moment synthétique où l'enfant (car c'est généralement d'enfants ou d'adolescents qu'il s'agissait) saisissait la correspondance secrète qui relie ce que la foi révèle du mystère de la vie et ce qui, de ce mystère, se donne à éprouver au quotidien. Autrement dit, si le message de l'Évangile et les pratiques où il prend corps me révèlent la profondeur du mystère de la créature spirituelle que je suis et s'ils me donnent les moyens d'y faire face alors, ce que je connais du christianisme comme culture peut faire l'objet d'une adhésion religieuse personnellement assumée.

La profonde inculturation de la foi catholique dans la mentalité française jouait ainsi le rôle d'un catéchuménat social (Joseph

2 Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985; ID., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998.

3 LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris 1996, 22 (passage mis en gras dans le texte original).

4 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

Colomb)⁵ qui assurait la familiarité de chacun avec le christianisme comme «culture» et lui permettait, à des degrés d'intensité divers, de devenir une foi religieuse. Aujourd'hui le catéchuménat social est fermé sauf dans des milieux français »protégés«, qui le sont d'ailleurs de moins en moins, et dans les populations de migrants catholiques!

Il s'agit donc d'annoncer l'Évangile alors qu'il ne dispose plus dans la culture de »pré-compréhensions« généralement partagées.

Comment cela peut-il se faire? Dans cette situation inédite, il s'agit de comprendre l'évangélisation non plus comme une transmission mais comme une initiation. J'aimerais formuler deux ouvertures sur ce point, qui mériterait bien sûr de bien plus amples développements.

2.3 Première ouverture: retrouver le geste de l'initiation

Dans ce contexte, il apparaît que la première urgence est de retrouver le sens de l'initiation en redécouvrant les Écritures, la liturgie et les autres médiations objectives de la foi en tant qu'elles constituent des ressources qui viennent travailler au corps l'engagement du sujet postmoderne confronté à l'ère du vide.

Dans les débats qui occupent l'Église et ses théologiens aujourd'hui, la question de l'évangélisation est souvent posée comme celle de parvenir à intéresser *les gens* à Dieu et aux questions ultimes en plus de tout ce qui *les* préoccupe légitimement déjà: réussir l'éducation des enfants, s'épanouir dans son couple et dans ses engagements professionnels, »comment voter dimanche prochain?« et, bien sûr, »qu'est-ce qu'il y a à la Télé ce soir?«. La question est alors mal posée et c'est pour cette raison qu'elle obtient rarement une réponse satisfaisante. Elle me semble l'être mieux si l'on envisage l'existence chrétienne comme une »école de vie«, où s'accomplit »le travail de la foi«:

- 1 travail de la foi comme révélation de la vérité de la vie telle que l'exposent le sermon sur la montagne et l'entière existence de Jésus à la suite des prophètes d'Israël;
- 2 travail de la foi comme appel à consentir à cette vérité;
- 3 travail de la foi, enfin, comme entraînant à surmonter les refus que nous opposons sans cesse à cette vérité.

Cela peut se dire en parabole: Il en va de l'entrée dans le Royaume comme de la dégustation d'un bon vin ou de l'enchantement que suscite une grande pièce de musique ou un tableau de maître: nul n'en goûtera jamais les qualités s'il n'apprend les postures et les gestes qui disposent à leur accueil, les mots qui permettent de les décrire et de les apprécier et s'il ne prend le temps de se laisser submerger par elles. En effet lire la Bible, prier, célébrer, aimer avec douceur et d'un cœur miséricordieux »la maison commune« qui nous est confiée et les frères et les sœurs qui l'habitent, se laisser pardonner et pardonner à son tour, »même ceux qui vous haïssent«, c'est tout un art, délicat, vulnérable à la perversion et réclamant par conséquent un discernement formé et un entraînement patient. Il faut donc s'y exercer en s'y laissant initier sous la conduite de la Parole. Voilà pourquoi reconstruire le geste évangélique de l'initiation est sans doute aujourd'hui la tâche prioritaire d'une théologie au service du »travail de la foi«.

2.4 Deuxième ouverture: donner des mains à l'Évangile

L'Évangile doit avoir des mains et pas seulement des »porte-voix«, comme le dit en images fortes le pape François:

»L'image qui me vient est celle de l'infirmière, de l'infirmière dans un hôpital: elle guérit les blessures une à une mais de ses mains. Dieu s'implique, s'immisce dans

nos misères, s'approche de nos blessures et les guérit de ses mains et pour avoir des mains, il s'est fait homme. C'est un travail de Jésus, personnel. Un homme a commis le péché, un homme vient le guérir. Proximité. Dieu ne nous sauve pas seulement par un décret, par une loi; il nous sauve par la tendresse, il nous sauve par les caresses, il nous sauve par sa vie, pour nous.⁶

Si on la prend au sérieux, et pas seulement pour une envolée édifiante, cette citation du Pape appelle à réévaluer le rapport entre bienfaisance et annonce kérygmaticque. La figure de la mission qui s'impose en première ligne n'est plus celle de Paul faisant face aux philosophes athéniens, mais celle du rapport de Jésus aux foules décrit par Pierre dans le discours chez Corneille: »Jésus de Nazareth, Dieu lui a donné l'onction d'Esprit Saint et de puissance. Là où il passait, il faisait le bien et guérissait tous ceux qui étaient sous le pouvoir du diable, car Dieu était avec lui.« (Ac 10,38) On peut en tirer les conclusions suivantes:

- ◆ L'accomplissement d'un service évangélique de l'humain qui répand le Royaume sans nécessairement faire des convertis appartient intrinsèquement à la mission d'évangélisation. Évangéliser c'est poser un acte d'amour foncièrement désintéressé qui n'est pas orienté par le fait de chercher à obtenir la réponse d'une confession de foi. Après tout, un grand nombre de ceux qui ont fait la rencontre bienfaisante du Christ n'ont pas été appelés à se joindre à lui et à le suivre ou n'ont pas répondu à cet appel quand il leur fut adressé.
- ◆ Mais l'accomplissement d'un service évangélique de l'humain est pourtant bien la condition d'une réponse. En effet, l'annonce du message évangélique d'amour et de réconciliation n'emporte la conviction que si elle va de pair avec l'expérience effective d'une réalisation

anticipée de la promesse de salut qu'elle comporte.

- ◆ Cependant, devenir disciple, ce n'est pas seulement désigner Jésus comme le bienfaiteur qui a libéré, guéri ou multiplié les pains. C'est avoir reconnu la vérité de la vie dans son entière existence comme témoignage de l'amour livré. Alors, le disciple peut reconnaître comme la mesure de sa propre existence le commandement de l'amour tel que Jésus l'énonça en le liant à son destin: »Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.« (Jn 13,34) C'est le sens du thème du secret messianique chez Marc: avant que tout s'accomplisse dans sa mort et sa Résurrection, nul ne peut confesser en vérité sa messianité. Même ceux qui – comme Pierre à Césarée ou comme Pierre, Jacques et Jean au mont Thabor lors de la transfiguration en eurent la Révélation anticipée – auront eux aussi à parcourir le chemin qui mena Jésus à Jérusalem et au Golgotha. C'est alors seulement qu'ils purent saisir en vérité – et au prix de quelles résistances! – qui il était et reconnaître, »en sa personne« et non seulement dans ses actes et ses discours, le Verbe de Dieu.

De ce point de vue, l'évangélisation comme entrée dans le salut de Dieu ne se réduit pas à une vague philanthropie mobilisant les ressources de la foi pour le service d'idéaux humanistes qui ne lui appartiennent pas essentiellement. La vie chrétienne est une vie travaillée par la Parole où l'image de l'amour dont Jésus les a aimés est offerte à la contemplation des disciples afin qu'à sa suite ils apprennent et s'entraînent à »aimer bien«.

5 Cf. Joseph COLOMB, Pour un catéchisme efficace, T. I: L'organisation d'un catéchisme; T. II: La vocation de catéchiste, Lyon 1948.

6 FRANÇOIS, Homélie en la Chapelle de la Maison Sainte Marthe, le 22 octobre 2013.

FORUM

Missionarische Spiritualität

Dimensionen einer weltkirchlich-missio- narischen Spiritualität

Zur Spiritualität des Internationalen
Katholischen Missionswerks *missio*

von Klaus Vellguth

Im vergangenen Jahr 2019 veröffentlichten die deutschen Bischöfe ihr Missionsdokument *Evangelisierung und Globalisierung*. Im dritten Teil ihrer Ausführungen mit dem Titel »Wie kann die Glaubensgemeinschaft der Kirche als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft missionarische Perspektiven entwickeln und Optionen konkretisieren?« benannten die Bischöfe ausgewählte missionarisch ausgerichtete bzw. engagierte Institutionen und Initiativen. Diese reichen von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker sowie dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung in Rom über die Bistümer, Ordensgemeinschaften und weltkirchlichen Hilfswerke in Deutschland. Mit Blick auf diese Hilfswerke hielten die Bischöfe fest: »An erster Stelle die beiden internationalen Päpstlichen Missionswerke *missio* Aachen und *missio* München, die schon im 19. Jahrhundert aus der spontanen Initiative von Laien entstanden waren und später päpstlich anerkannt wurden.«¹ Das Fundament, auf dem *missio* als das zuerst von den Bischöfen benannte Werk steht, ist seit fast zweihundert Jahren das solidarische Engagement der Laien und eine damit verbundene weltkirchliche Spiritualität, in der sich sowohl die Dimension der »vita activa« als auch die Dimension der »vita contemplativa« in einer weltkirchlich-missionarischen Perspektive realisiert. Dabei ist das Wirken von *missio* in einer weltkirchlichen Spiritualität verwurzelt, die sich sowohl aus der Geschichte des Missionsvereins als auch von den satzungsgemäßen Zielen ableiten lässt.

Historische Wurzeln der Spiritualität

Tatsächlich reichen die Wurzeln von *missio* bis in die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts hinein, was bis heute prägend für die Spiritualität des Werkes ist. Im Jahr 1822 gründete Pauline Marie Jaricot (1799-1862) in Lyon den »Allgemeinen Verein zur Verbreitung des Glaubens« (»Association de la Propagation de la Foi«).² Schutzpatron dieses Vereins wird Franziskus Xaverius. Pauline Marie Jaricot verband die Idee eines Gebetszirkels mit dem Anliegen, für die missionarischen Anliegen der Kirche zu sammeln, und begeisterte zunächst die Arbeiterinnen in der Fabrik ihres Vaters für ihre Idee, sich in »Zehnerzirkeln« zusammenzuschließen.

Dabei formulierte sie ein Prinzip, das bis heute prägend für *missio* ist: »Kleine Beiträge, aber von vielen, ein tägliches kleines Missionsgebet, aber von Millionen.«³ Die im Gebet entfaltete *vita contemplativa* verbindet sich also mit der *vita activa* im finanziellen Engagement für die Missionare und ihr missionarisches Wirken in der Weltkirche. Dieses Prinzip einer weltkirchlich-missionarischen Spiritualität wurde einige Jahrzehnte später in Deutschland⁴ aufgegriffen. In Aachen gründete der Aachener Arzt Dr. Heinrich Hahn im Jahr 1832 nach dem Vorbild des französischen Allgemeinen Vereins zur Verbreitung des Glaubens mit einigen Freunden einen Missionsverein⁵, der sich zunächst als Ortsgruppe des französischen Vereins verstand. Hahn nahm Kontakt mit Missionszirkeln in Deutschland (vor allem in der Erzdiözese Köln) sowie mit der Zentrale des Vereins zur Verbreitung des Glaubens in Lyon auf. Am 7. Dezember 1841 erhielt dieser Missionsverein als »Franziskus-Xaverius-Verein« zunächst seine staatliche und am 14. Januar 1842 schließlich seine kirchliche⁶ Anerkennung.⁷ Mitglied dieses neugegründeten Vereins, aus dem später das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung und dann auch das Internationale Päpstliche Missionswerk *missio* hervorgegangen

1 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Evangelisierung und Globalisierung, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFEN-KONFERENZ, Bonn 2019, 62.

2 Vgl. Karl SIMONS, Goethestraße 43. Die Geschichte einer nicht geheimen Mission, Aachen 1995, 85-91; *MISSIO* (Hg.), Hilfe für eine andere Welt, Aachen 2000, 2f.

3 Zitiert nach Karlsruh R. HÖLLER, Frischer Wind aus westlicher Richtung. *missio* – Blick in die Geschichte einer Bewegung, in: Irmgard ICKING/Gregor VON FÜRSTENBERG / Hermann SCHALÜCK / Klaus VELLGUTH (Hg.), glauben.leben.geben. 175 Jahre *missio*, Freiburg 1996, 80-114, 80.

4 Die Situation der Kirche in den Grenzen des heutigen Deutschlands war im 19. Jahrhundert geprägt durch die Folgen der Säkularisierung von 1803. Die Kirche hatte ihre materiellen Güter verloren, die meisten Klöster wurden aufgehoben, 18 katholische Universitäten bzw. Bildungseinrichtungen geschlossen. In den Ländern des damaligen Reiches gab es insgesamt noch drei Bischöfe. Vgl. HÖLLER, Frischer Wind aus westlicher Richtung (Anm. 3), 80-114.

5 Auch die Situation der Kirche in den Missionen in Afrika, Asien und Amerika war in dieser Zeit ernüchternd. Erwin Iserlohn weist darauf hin, dass insgesamt nur noch ca. 300 Missionare in den Missionsgebieten tätig waren. Ihnen fehlte wesentliche Unterstützung, da die Päpste, Könige, Fürsten, Bischöfe und Orden als die traditionellen Träger des missionarischen Gedankens ausgefallen waren und der Jesuitenorden auf politischen Druck aufgehoben worden war. Vgl. Erwin ISERLOH, 150 Jahre *Missio* in Deutschland, in: 150 Jahre *Missio* 1832-1982. Dokumentation, Aachen 1983.

6 Die kirchliche Anerkennung der Organisation war zunächst versagt geblieben (vgl. Franz BAEUMKER, Dr. med. Heinrich Hahn – Ein Apostel im Laienkleide, Aachen 1930, 327). So hatte Heinrich Hahn sich am 25.9.1834 an den Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel gewandt mit der Bitte, einen deutschen Zweig des französischen Vereins der Glaubensverbreitung gründen zu dürfen. Diese Genehmigung war aber ausgeblieben mit dem Verweis darauf, dass zum einen die Not in der deutschen Ortskirche zu groß sei, um die Kirche in den Missionsgebieten zu unterstützen. Außerdem solle die Unterstützung der Missionen nach der »unglückseligeren Franzosenzeit« direkt und ohne ausländische Kontakte erfolgen. Erst im Jahr 1937 wird der spätere Kölner Erzbischof Clemens August Freiherr Droste zu Vischering die Errichtung der Bruderschaft zum hl. Franziskus-Xaverius genehmigen.

7 Vgl. Karl SIMONS, Heinrich Hahn – ein Mann macht Missionsgeschichte, Aachen 1983, 25.

ist, konnte jeder Katholik werden, der sich einer sogenannten »Einigung« von zehn Mitgliedern anschloss und sich verpflichtete, täglich ein Vaterunser für die Glaubensverkündigung zu beten und wöchentlich einen Beitrag in Höhe von fünf Pfennigen abzuführen.⁸ Auch bei dieser Neugründung in Deutschland wählte man also von Anfang an eine Verknüpfung der *vita contemplativa* mit der *vita activa* als Strukturprinzip einer weltkirchlich-missionarischen Spiritualität.

Spiritualität im Einklang mit den satzungsgemäßen Zielen

Wenn *missio* heute weltweit Projekte mit einem Gesamt-Projektvolumen von mehr als 50 Millionen Euro jährlich fördert, so orientiert sich die Förderung eng an den vier in der Satzung des Missionsvereins festgehaltenen Zielen: Dem Einwerben von finanziellen Mitteln für die missionarische und pastorale Arbeit der Kirche, die Unterstützung der Ortskirchen in Afrika, Asien und Ozeanien, der Förderung des missionarischen Bewusstseins in Deutschland sowie der Förderung der wissenschaftlichen Forschung zu Grundlagenthemen der Missionstheologie und der Missionstätigkeit der katholischen Kirche. Prägend für die Spiritualität von *missio* ist dabei bis heute die enge Verbindung von finanziellem Engagement und Gebet sowie das Verständnis einer Weltkirche, in der die Ortskirchen partnerschaftlich miteinander verbundenen sind. In dieser Partnerschaft realisiert sich der weltkirchliche Aufbruch der katholischen Kirche, der sich bereits in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils niedergeschlagen hat, als die Konzilsväter festhielten: »Ohne den alle Grenzen überwindenden Einsatz von Ordensgemeinschaften, Werken und ungezählten Initiativen in Bistümern und Gemeinden wäre die Welt ärmer an jener Liebe, die sie wie ein Sauerteig unaufhörlich verwandelt, und wir Christen wären insgesamt ungläubwürdiger in der Verwirk-

lichung unseres Auftrags, die frohe, befreiende, versöhnende und hoffnungsstiftende Botschaft allen Menschen durch Wort und Tat zu bezeugen.«⁹

Ausgehend von der *Communio*-Ekklesio-logie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich in der Reflexion über das weltkirchliche Engagement in Deutschland und die ihm zugrunde liegende Spiritualität die Struktur einer »weltkirchlichen Trias« herausgebildet, in deren Kontext von der Weltkirche als Lerngemeinschaft, von der Weltkirche als Solidargemeinschaft sowie von der Weltkirche als Gebetsgemeinschaft gesprochen wird: »Die missionierende Weltkirche ist eine kommunikative Lerngemeinschaft, eine spirituelle Gebetsgemeinschaft und eine diakonische Solidargemeinschaft.«¹⁰ In dieser dreifach ausgerichteten Gemeinschaft realisiert sich eine gelingende weltkirchliche Partnerschaft. Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu, der mit seiner Theologie das Zweite Vatikanum wesentlich beeinflusst hat, bezeichnete die Partnerschaft als ein »Schlüsselwort« bzw. eine »Wesenseigenschaft« der Kirche.¹¹ Weltkirchliche Partnerschaft ist dabei stets eine »Kommunikation auf Augenhöhe«, die den Anderen als gleichberechtigten Partner betrachtet und die durch solidarische Unterstützung kirchlicher Entwicklungsprozesse ebenso geprägt ist wie durch einen Erfahrungsaustausch der Ortskirchen.¹² Das Bemühen um Partnerschaft, die sich in der weltkirchlichen Trias entfaltet, prägt die missionarische Spiritualität von *missio*.

Spiritualität einer Lerngemeinschaft

Die Arbeit und das Engagement von *missio* werden geprägt von der Spiritualität einer weltkirchlichen Lerngemeinschaft. Diese weltkirchliche Lerngemeinschaft ist zunächst einmal einladend, zum anderen aber auch herausfordernd. Wer sich auf die Lerngemeinschaft Weltkirche einlässt, erlebt, dass er aus den eigenen kirchlichen Bezugs-

rahmen heraustritt, um ihn zu relativieren und ihn fundamental neu zu definieren. Letztlich geht es darum, die Erfahrung von Kirche vor Ort in Beziehung zum größeren Ganzen der Kirche Jesu Christi zu setzen, die sich in der Realität anderer Ortskirchen zeigt.¹³ In den vergangenen Jahren hat sich dabei gezeigt, dass insbesondere in den europäischen Ortskirchen fast schon eine Erwartungshaltung entstanden ist, »die sich von den weltkirchlichen Partnern personelle Unterstützung, spirituelle Bereicherung und pastorale Lösungsansätze erhofft«¹⁴.

Auch in ihrem jüngsten Missionsdokument *Evangelisierung und Globalisierung* gehen die deutschen Bischöfe auf ihr Verständnis der Weltkirche als Lerngemeinschaft ein und betonen, dass in der Weltkirche nicht nur unzählige Lerngemeinschaften existieren, sondern dass die Kirche selbst eine universale Lerngemeinschaft darstellt. Dabei sehen sie es als eine weltkirchliche Herausforderung an, dass die Kirche als globale und differenzierte Gemeinschaft »sich selbst kennenlernen, ihren Zusammenhalt festigen, ihre Verwurzelung in den Kulturen stärken, das Miteinander und die wechselseitige Anerkennung pflegen«¹⁵ muss. Als Pfeiler der weltkirchlichen Gemeinschaft und einer ganzheitlichen Evangelisierung werden Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden ebenso benannt wie die »Sorge um das gemeinsame Haus«¹⁶.

Mit dem Begriff »Lerngemeinschaft« wird eine Art des Lernens bezeichnet, die von einer Partizipation der Lernenden geprägt ist. Lernen wird dabei als ein kollektiver Prozess verstanden, bei dem die gemeinschaftliche Anstrengung des Verstehens im Vordergrund steht. Wissensvermittlung wird nicht eindimensional kognitiv verstanden, sondern als ein Lernprozess, der zu reflektieren ist. Mit Blick auf die Lerngemeinschaft Weltkirche fällt sprachanalytisch auf, dass die Wörter »Lernen« und »Begegnung« in Texten zum Thema Weltkirche als Kookkurrenzen (das heißt Wörter, die miteinander einhergehen und

häufig im selben Absatz oder gar im selben Satz erscheinen) auftreten.¹⁷ Dies lässt sich darauf zurückführen, dass sich Lernen im optimalen Fall personal vollzieht. Demnach sind Begegnungen die geeigneten Anlässe bzw. Formen weltkirchlichen Lernens, das sich insbesondere in Partnerschaften zwischen Gemeinden, Schulen, kirchlichen Verbänden etc. ereignet.¹⁸

Eine besondere Bedeutung kommt im Rahmen der weltkirchlichen Begegnung den Begegnungen mit den Armen zu. Für die Kirche hat die Partnerschaft mit den Armen dieser Welt einen zutiefst theologischen Kern. Armut ist nicht primär eine soziologische, philosophische oder kulturelle, sondern eine theologische Kategorie. Weil Gott sich im kenotischen Akt der Menschwerdung selbst

⁸ Vgl. HÖLLER, *Frischer Wind aus westlicher Richtung* (Anm. 3), 87.

⁹ LG 19.

¹⁰ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2004, 55.

¹¹ Vgl. dazu auch Margit ECKHOLT, *Kirche »im Aufbruch«* und die Wiederentdeckung der Partnerschaft. Partnerschaft als Grundvollzug der Weltkirche, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben*, Freiburg 2014, 25-41, 37f.

¹² Vgl. Klaus KRÄMER, *Partnerschaft als Paradigma weltkirchlicher Arbeit*, in: KRÄMER / VELLGUTH, *Weltkirche in Deutschland* (Anm. 11), 42-54, 42.

¹³ Stephan ACKERMANN, *Laboratorien der Weltkirche laden ein und fordern heraus*, in: KRÄMER / VELLGUTH, *Weltkirche in Deutschland* (Anm. 11), 171-181, 179.

¹⁴ Ebd., 171.

¹⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Evangelisierung und Globalisierung* (Anm. 1), 67.

¹⁶ FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus, 25.5.2015.

¹⁷ Vgl. Michael HUHN, *Lehrer und Lernende, Lernorte und Lernerfer. Curriculum und Didaktik in der Lerngemeinschaft Weltkirche*, in: KRÄMER / VELLGUTH, *Weltkirche in Deutschland* (Anm. 11), 165.

¹⁸ Vgl. Katharina RENSINGHOFF, *Ökumenisches Lernen auf den crossroads weltkirchlicher Gemeindeperschaften*, in: Arnd BÜNKER et al. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 187-197.

erniedrigt hat, verbindet die Armut mit der Menschwerdung Christi.¹⁹ Mehr noch: In den Armen scheint das Antlitz Christi auf, der selbst ein Armer und Leidender war. Mit Blick auf die Weltkirche als einer partnerschaftlichen Gemeinschaft wächst diese Partnerschaft überall dort, wo Christen mit Gott als Partner rechnen und Jesus Christus Wegbegleiter ist, der stets als »Fremder« auf den »Emmauswegen« dieser Welt unterwegs ist.²⁰ Weil Gott mit den Menschen unterwegs ist und sich in Jesus Christus zum Partner der Menschen gemacht hat, ist eine missionarische Kirche, von der Papst Franziskus als »Kirche im Aufbruch« in seiner Exhortatio *Evangelii gaudium* spricht, eine Kirche, die sich auf das Wagnis der Partnerschaft mit den Armen einlässt.

Weltkirchliche Partnerschaft ist dabei eine Exoduserfahrung. Es geht in den partnerschaftlichen Begegnungen darum, sich nicht nur behaglich im eigenen Raum einzurichten, sondern zugleich auch den Raum des Anderen zu betreten und dabei zu erleben, dass zwischen dem Raum des Eigenen und dem des Fremden Zwischenräume existieren, die zum Ort der partnerschaftlichen Begegnung und des interkulturellen Lernens werden. »Weder die Leere, die in einer gewissen Weise unüberwindbar ist, noch die Konnexion ohne Abstand sind angemessen [...]. Es ist notwendig, einen Zwischenraum und ein Mittel des Austausches untereinander einzurichten.«²¹ Dies gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für kirchliche Gruppierungen. Gemeinden, die sich auf interkulturelle Begegnungen einlassen und sich für fremde Erfahrungen öffnen, können erleben, dass sie sich selbst verändern bzw. weiterentwickeln, wobei fremden- und akkulturationsfreundliche Milieus entstehen, in denen einheimische und zugewanderte Gemeindeglieder sich auf der Basis des gemeinsamen Glaubens auf wechselseitige Lernprozesse einlassen.²²

Die Entdeckung neuer Horizonte führt dazu, dass sich das christliche Sendungsverständnis weitet und neue pastorale Per-

spektiven gewonnen werden. »Man kann die missionarische Aufgabe im eigenen Land nur dann mit der nötigen Schärfe wahrnehmen, wenn man sich auf das Andere seiner Selbst eingelassen hat, also der missionarischen Weltkirche sehr viel mehr Aufmerksamkeit schenkt, nicht eskapistisch, sondern im wohlverstandenen eigenen Interesse.«²³ Letztlich erleben Christen, die sich weltkirchlich öffnen, dass weltkirchliche Lernprozesse verschiedene Dimensionen des Menschseins umfassen. Sie reichen von der Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung über die Dimension der gesellschaftlich-politischen Weltgestaltung bis hin zur Stärkung von kirchenbildenden Initiativen.²⁴ Beispielhaft erlebt haben dies beispielsweise die Synodenteilnehmer/innen im Bistum Trier, die in ihrem Abschlussdokument *Heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen* auf den Wert der Präsenz weltkirchlicher Partner für die Synode verweisen und anmerken, dass auch nach Abschluss der Synode »der Dialog mit den weltkirchlichen Partnern intensiv weitergeführt«²⁵ wird.

Gerade mit Blick auf die kirchenbildenden Initiativen hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, wie wichtig Impulse aus der Weltkirche sind. Und so hat missio immer wieder Impulse aus den Ortskirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens aufgegriffen und diese in den pastoralen Diskurs in Deutschland eingebracht. Die weltkirchlichen Impulse haben dazu beigetragen, die Kirche als Lerngemeinschaft zu gestalten, in der die große Glaubensgemeinschaft der Weltkirche die Christen in Deutschland davor bewahrt, sich in der eigenen Ortskirche selbstgenügsam einzurichten und sich mit dem Zufriedenzugeben, was schon längst bekannt ist.²⁶ Der vielleicht folgenreichste pastorale Impuls aus der Weltkirche dürfte in den letzten Jahren die Diskussion des ekklesiologischen Modells der Kleinen Christlichen Gemeinschaften gewesen sein, das seinen Ursprung in Afrika hat, als Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA) das Gesicht der Kirche in Asien veränderte

und auch die Kirche in Deutschland zur Entwicklung partizipativer Formen des Kircheseins angeregt hat.²⁷ Es zeigt sich: Von anderen Ortskirchen lernen, partizipative Formen des Kircheseins zu erleben und neue pastorale und theologische Perspektiven zu gewinnen, wird auch in Deutschland zu pastoralen bzw. ekklesiologischen Aufbruchsbewegungen führen.²⁸ Dazu schreibt Ludwig Schick: »Hier haben wir auch in Deutschland angesichts einer sich dramatisch verändernden kirchlichen Ausgangslage Nachholbedarf.«²⁹

Eine Spiritualität, die sich einer Lerngemeinschaft Weltkirche verbunden weiß, realisiert sich aber auch in den internationalen Netzwerken, die *missio* in den vergangenen Jahren initiiert hat. Um die Diskurse und Beziehungen in der Weltkirche zu fördern, initiiert *missio* Netzwerke und trifft sich regelmäßig im Rahmen von Netzwerktreffen mit Partnerinnen und Partnern, um sich auszutauschen, aufeinander zu hören, voneinander zu lernen, sich gegenseitig zu stärken und miteinander zu beten. Diese Netzwerke sind Orte des lebendigen Glaubens, um die Zukunft der Kirche zu gestalten. *missio* engagiert sich für den weltkirchlichen Austausch in der Lerngemeinschaft Weltkirche und ermutigt Christinnen und Christen dazu, voneinander und aus dem Reichtum der Weltkirche zu lernen. Dabei arbeitet *missio* mit befreundeten Institutionen ebenso wie mit langjährigen Partnerinnen und Partnern in Afrika, Asien und Ozeanien zusammen. Ziel ist es, in den Netzwerken eine Kultur des Dialogs zu kultivieren, bei der die Kontextualität und Alterität der Gesprächspartner als wertvolle Ressource für die eigene theologische Reflexion erlebt werden kann.³⁰ Im *Netzwerk Pastoral* kommen beispielsweise Vertreterinnen und Vertreter von Pastoralinstituten regelmäßig zusammen. Sie reflektieren aktuelle Fragen aus Theologie und Kirche für ihre Arbeit und tauschen sich über Aus- und Weiterbildungsprojekte aus.³¹ Im *Netzwerk Religionsfreiheit* bringt *missio* Vertreter

19 Vgl. LG 8.

20 Vgl. ECKHOLT, Kirche »im Aufbruch« (Anm. 11), 36f.; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Allen Völkern Sein Heil (Anm. 10), 68.

21 Luce IRIGARAY, Der Atem von Frauen. Luce Irigaray präsentiert weibliche Credos, Rüsselsheim 1997, 226.

22 Vgl. Monika SCHEIDLER, Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen katechetischer Differenz, Ostfildern 2002, 186f.

23 Michael SIEVERNICH, Pilotprojekt Gottes. Ein Gespräch über Mission, in: Herder Korrespondenz 63 (2009/7) 340-344, 341.

24 Vgl. ACKERMANN, Laboratorien der Weltkirche laden ein und fordern heraus (Anm. 13), 181.

25 SYNODE IM BISTUM TRIER, Herausgerufen. Schritte in die Zukunft wagen. Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier, Trier 2016, 37.

26 Vgl. Vera KRAUSE, Von der Ganzheit des Glaubens, in: KRÄMER / VELLGUTH, Weltkirche in Deutschland (Anm. 11), 115-130, 128.

27 Vgl. Klaus VELLGUTH, Ein Funke springt über. Kleine Christliche Gemeinschaften in Deutschland, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Freiburg 2012, 235-279.

28 Vgl. Christian HENNECKE / Gabriele VIECENS, Der Kirchenkurs. Wege zu einer Kirche der Beteiligung, Würzburg 2016; Vera KRAUSE, Geteilte Vision. Pastoral auf den Philippinen, in: Herder Korrespondenz 70 (2016/3) 41-43.

29 Ludwig SCHICK, Impulse zur weltkirchlichen Partnerschaft, in: KRÄMER / VELLGUTH, Weltkirche in Deutschland (Anm. 11), 55-67, 61.

30 Vgl. <https://www.missio-hilft.de/informieren/wie-wir-mission-verstehen/partnerschaft-und-dialog/> (31.3.2020).

31 Das *Netzwerk Pastoral Asien* sowie das *Netzwerk Pastoral Afrika* werden von Marita Wagner begleitet.

der Kirche und Experten zusammen, die in verschiedenen Ländern das gefährdete Recht auf Religionsfreiheit verteidigen.³² Im *Netzwerk Religion und Gewalt* fördert missio die Vernetzung der Theologie in Afrika. Im spezifischen Kontext ihres Kontinents bearbeiten afrikanische Theologinnen und Theologen dabei Themen, die für die Zukunft der Menschen und der Kirche in Afrika entscheidende Bedeutung haben.³³ Und im *Netzwerk Kleine Christliche Gemeinschaften* bringt missio Expertinnen und Experten in Afrika zusammen, die ihre Erfahrungen mit der spirituellen Form der Gemeinschaftsbildung im Nahbereich austauschen und Perspektiven für partizipative Formen christlicher Ekklesiogenesis entwickeln.³⁴

Solidargemeinschaft

Die Spiritualität von missio ist auch im eigenen Selbstverständnis begründet, Teil einer weltweiten christlichen Solidargemeinschaft zu sein. Dieser Gedanke der christlichen Solidarität bzw. einer die Ortskirchen verbindenden Solidarität ist tief in der paulinischen Theologie verankert. Dies zeigt sich beispielsweise im Werben des Paulus für die Solidarität der Diaspora-Gemeinden mit der Jerusalemer Urgemeinde. Nachdem die Heidenvölker an den geistlichen Gaben der Jerusalemer Urgemeinde Anteil genommen hatten, waren sie – so Paulus – nun auch verpflichtet, den Mitgliedern der Jerusalemer Urgemeinde mit irdischen Gütern zu dienen (vgl. Röm 15,16 u. a.). Die kirchliche Communio gründet im paulinischen Kirchenbild der Kirche als Leib Christi, das ihren dichtesten Ausdruck in der Eucharistiegemeinschaft findet. Ausgehend von der Metapher der Kirche als Leib Christi wird deutlich, dass Ortskirchen untereinander in enger Verbindung stehen und letztlich ein lebendiges Netzwerk weltkirchlicher Beziehungen bilden.³⁵

Weltkirchliche Solidarität drückt sich in der gelebten Spiritualität von missio zum einen in der Projektförderung in Afrika,

Asien und Ozeanien aus. Allein im vergangenen Jahr 2019 hat missio weit über tausend Projekte mit einem Solidaritätsbeitrag in Höhe von insgesamt mehr als 50 Millionen Euro zur Unterstützung pastoraler Programme, zur Finanzierung des Lebensunterhalts von pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, zur Ausbildung von pastoralem Personal und zur Intervention im Rahmen von humanitären Katastrophen in Afrika, Asien und Ozeanien gefördert. Und als in diesem Jahr 2020 die Corona-Pandemie auch die Länder auf der südlichen Hemisphäre unbarmherzig überrollte, hat missio mit Unterstützung engagierter Katholiken in Deutschland innerhalb weniger Tage einen millionenschweren Corona-Hilfsfond für die von der Pandemie betroffenen Menschen in Afrika, Asien und Ozeanien aufgelegt. Gerade im Angesicht von menschlicher Not realisiert sich das missionarische Handeln so auch im sozialpastoralen Engagement. Und es zeigt sich heute vielleicht noch deutlicher als in früheren Epochen: »Diakonisches Handeln besitzt gerade in unserer Zeit ein besonders missionarisches Potential, weil in ihm ein authentisches und glaubwürdiges Zeugnis für die eigene Grundhaltung und die Motivation des eigenen Handelns zum Ausdruck kommen kann. Von geradezu prophetischer Kraft kann es sein, mutig soziale Felder zu besetzen, die von der Gesellschaft nicht wahrgenommen werden, in denen aber das Ernstnehmen der unveräußerlichen Würde eines jeden Menschen in besonderer Weise auf dem Prüfstand steht.«³⁶

Weltkirchliche Solidarität meint dabei aber mehr als nur die finanzielle Unterstützung der Armen durch die Reichen. Etymologisch leitet sich der Begriff der Solidarität vom lateinischen Termini »solidus« (fest, sicher gegründet) und »solidum« (fester Grund, Boden) ab. Er bezeichnet primär eine auf gemeinsamen Werten basierende Haltung der Verbundenheit und gemeinsamer Unterstützung von Ideen, Aktivitäten und Zielen.³⁷ Dabei kann die katholische Kirche

selbst als einer der größten Global Player weltweiter Solidarität betrachtet werden. Auf allen Kontinenten leisten Christen im Auftrag von Diözesen, Hilfswerken, Verbänden oder Ordensgemeinschaften ihren Dienst, der sowohl Christen, als auch Nichtchristen zu Gute kommt. Und es stellt eine große Stärke der Kirche in Deutschland dar, dass sie in ihrem weltkirchlichen Engagement ein waches Gespür dafür entwickelt hat, solidarisch über den eigenen Kirchturm hinauszublicken und sich für die Christen in sozial schwächeren Regionen der Welt zu engagieren.³⁸ Sowohl in der Entwicklungszusammenarbeit als auch in der pastoralen Partnerschaft sowie in der Not- oder Katastrophenhilfe bewährt sich dabei das globale Netzwerk der Kirche. Die weltkirchlichen Beziehungen, die Erfahrungen der Menschen mit lokalen Gegebenheiten, die Nähe der Kirche zu den Armen vor Ort, aber auch ihre professionelle Erfahrung ermöglichen es der Kirche, effektiv und effizient solidarisch zu wirken.³⁹

missio versteht sich als ein missionarisch-pastoral ausgerichtetes Hilfswerk, wobei das pastorale Wirken ganzheitlich die Sorge um den ganzen Menschen in den Blick nimmt und die Dimensionen der Verkündigung des Glaubens (Martyria), der Feier des Glaubens (Leiturgia) und des füreinander achtsamen Einstehens (Diakonia) umfasst. Diese ganzheitliche Sicht des Menschen prägt auch die Arbeit anderer kirchlicher Hilfswerke. Hier zeigt sich: Auch wenn die Hilfswerke je eigene Identitäten bzw. Profile besitzen⁴⁰, lassen sich diese Identitäten ebenso wie deren je eigene Spiritualität nicht trennscharf voneinander abgrenzen. Und auch die deutschen Bischöfe wenden sich in ihrem Missionswort *Evangelisierung und Globalisierung* gegen ein sezierendes Verständnis sowohl der weltkirchlichen Arbeit als auch des Missions- und Pastoralbegriffs und bekennen sich zu einem ganzheitlichen Verständnis, wenn sie schreiben: »Das ganzheitliche Evangelisierungs- und Missionsverständnis

kommt deutlich zum Ausdruck, da ›Evangelisierung und menschliche Entfaltung‹ zusammengehören wie religiöse und soziale Zielsetzung, die den ganzen Menschen mit all seinen Dimensionen in den Blick nimmt. Wenn zur Evangelisierung unabdingbar die soziale Förderung des Menschen gehört, dann sind Themen wie Menschenrechte und Ökologie, Solidarität und Mobilität, Arbeit und gerechte Wirtschaftsordnung mit angesprochen.«⁴¹ Explizit wenden sich die Bischöfe dabei auch gegen ein Auseinanderdividieren eines spirituellen und eines solidarischen Missionsverständnisses und betonen am Ende des ersten Teils ihres Bischofswortes: »Die soziale und die spirituelle Seite gehören zueinander.«⁴² Diese untrennbare Verbindung von Spiritualität und sozialem Engagement greifen die deutschen Bischöfe in ihrem Missionsdokument auf, wenn sie zunächst einmal ihr Verständnis einer missionarischen Spiritualität

32 Das *Netzwerk Religionsfreiheit* wird von Katja Voges begleitet.

33 Das *Netzwerk Religion und Gewalt* wird von Marco Moerschbacher begleitet.

34 Das *Netzwerk Kleine Christliche Gemeinschaften* wird von Johannes Duwe begleitet.

35 Vgl. Klaus KRÄMER, Partnerschaft als Paradigma weltkirchlicher Arbeit, in: KRÄMER / VELLGUTH, *Weltkirche in Deutschland* (Anm. 11), 42–54, 47.

36 Klaus KRÄMER, Die missionarische Dimension diakonischen Handelns, in: DERS. / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat*, Freiburg 2013, 123–132, 130.

37 Vgl. Alois BAUMGARTNER, Stichwort »Solidarität«, in: LThK, Bd. 9, Freiburg/Basel/Wien 2000, 706.

38 Vgl. Pirmin SPIEGEL / Markus BÜKER, Misereor als Querschnittsaufgabe und Querschnittsauftrag der Kirche, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 123 (2014/4) 20–24.

39 Vgl. Werner THISSEN, Weltkirchliche Entwicklungszusammenarbeit in Deutschland. Für eine Globalisierung der Nächstenliebe, in: KRÄMER / VELLGUTH, *Weltkirche in Deutschland* (Anm. 11), 212–223, 215.

40 Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Die eine Sendung und die vielen Dienste*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000.

41 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Evangelisierung und Globalisierung* (Anm. 1), 28.

42 Ebd., 31.

darlegen und mit Blick auf ihr integrales Missionsverständnis die Exhortatio *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus zitieren, es »nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales und pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt«⁴³. Somit verweisen die Bischöfe auf die unlösbare Verbindung der *vita activa* (auch im diakonischen Engagement) mit der *vita contemplativa* als Proprium einer weltkirchlich-missionarischen Spiritualität.

Gebetsgemeinschaft

Die Spiritualität von *missio* realisiert sich im weltkirchlichen Engagement im Sinn einer Lern- und Solidargemeinschaft. Darüber hinaus ist die Spiritualität von *missio* aber auch dadurch geprägt, dass sich das Missionswerk als Gebetsgemeinschaft versteht. Die Bedeutung der weltweiten Gebetsgemeinschaft wurde im Missionsdokument *Evangelisierung und Globalisierung* der deutschen Bischöfe betont, in dem die Bischöfe die Weltkirche als ein »spirituelles world wide web« bezeichnen.⁴⁴ Die Spiritualität von *missio* ist in diesem spirituellen Netzwerk in besonderer Weise verwoben, da die Bischöfe den Aspekt der Gotteserfahrung über den innerkirchlichen Raum hinaus weiten und vom Geheimnis Gottes sprechen, das in den existentiellen Vollzügen des Lebens wie der Liebe und Vergebung erfahrbar ist. In diesem Sinn prägt *missio* mit seinem vielfältigen Engagement für den interreligiösen Dialog eine religionsverbindende Spiritualität, die sich ausgehend von einem weiten Offenbarungsverständnis vom Reichtum der verschiedenen religiösen Traditionen berühren und bereichern lässt.

Ähnlich wie auch keine scharfe Trennlinie zwischen den Identitäten der kirchlichen Hilfswerke gezogen werden kann, kann auch keine scharfe Abgrenzung der

Weltkirche in ihren konkreten Realisationen als Lern- oder Solidargemeinschaft (die der *vita activa* zugeordnet werden könnten) und der Weltkirche als Gebetsgemeinschaft (die der *vita contemplativa* zugeordnet werden könnte) vorgenommen werden.⁴⁵

Die verschiedenen Dimensionen der weltkirchlichen Trias ergänzen einerseits komplementär, andererseits durchdringen sie sich und sind aufeinander angewiesen. Vielleicht wäre die chaledonensische Formel »unvermischt und ungetrennt« angemessen, um das aufeinander bezogene Verhältnis der drei Dimensionen der weltkirchlichen Trias zueinander zu beschreiben. Gerade die Gemeinschaft im Gebet ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass Solidarität zwischen den Ortskirchen und innerkirchliche Lernprozesse nicht profan gestaltet sind, sondern eine Öffnung auf die Begegnung mit Gott vorsehen. Die weltkirchliche Gebetsgemeinschaft bedeutet ein grenzüberschreitendes gemeinsames Gotteslob und eine kulturüberschreitende Spiritualität. Es geht um das Gebet mit allen Völkern und für sie, aber auch für diese Welt.⁴⁶ In einer solchen betenden Weltkirche wird Gottes völkerverbindende Vision einer universalen Geschwisterlichkeit und Liebe sichtbar. Gerade die Entdeckung einer spirituellen weltkirchlichen Verbundenheit wird so zu einer eindrucklichen Glaubenserfahrung.

Grenzüberwindende Spiritualität

Die Spiritualität von *missio* ist – in ihrer Ausprägung in der *vita activa* und der *vita contemplativa* – fest verankert in einem Verständnis von Weltkirche, die sich als Lern, Solidar- und Gebetsgemeinschaft versteht. Als kirchliches Hilfswerk weiß *missio* sich mit der eigenen Spiritualität in der Tradition der katholischen Kirche verwurzelt und beheimatet. Heimat ist aber – aus einer missionarischen Perspektive betrach-

tet – niemals ein statischer Begriff. Heimat ist für einen missionarischen Menschen nicht nur der Ort, von dem er (oder sie) herkommt, sondern im Sinn eines missionarischen Exodus wird Heimat stets auch der Ort, zu dem ein Mensch gesandt ist. In diesem Sinn muss ein missionarischer Spiritualitätsbegriff die Grenzen der Heimat der eigenen Glaubensgemeinschaft überwinden und sich öffnen für die neue Heimat, die in der Weite anderer religiöser Traditionen zu finden ist. In dieser neuen Heimat erleben missionarische Christen dann im besten Fall eine Klärung und Weitung der eigenen Identität. Dabei kommt gerade der Alterität ein besonderer Wert zu, wenn die Unterschiede nicht als trennend, sondern als gegenseitige Inspiration und Bereicherung wahrgenommen werden, um die eigene Identität zu entwickeln. »Diese wächst im Dialog mit dem Fremden, in der gemeinsamen Suche nach Wahrheit, in der gemeinsamen Verantwortung für die Gestaltung der Welt und die Bewahrung der Schöpfung.«⁴⁷

Eine weltkirchlich-missionarische Spiritualität von *missio* ist also auch eine religionsüberschreitende bzw. religionsverbindende Spiritualität. Sie realisiert sich in der Trias eines Dialogs, der zum einen den Grundbegriff der Weltkirche als Gemeinschaft in einer religionsverbindenden Perspektive als Dialog des Lebens handlungsorientiert zur Sprache bringt, der zum anderen aus den horizonsweiternden Erfahrungen der Kirche als Lerngemeinschaft den Dialog des theologischen Austausches mit nichtchristlichen Religionen wagt, der darüber hinaus aus der Erfahrung einer Weltkirche als Solidargemeinschaft den Dialog des gemeinsamen Handelns praktiziert und der schließlich von den Erfahrungen einer Weltkirche als Gebetsgemeinschaft den Dialog der religiösen Erfahrung sucht.⁴⁸

Die weltkirchlich-missionarische Spiritualität von *missio* prägt also nicht nur eine untrennbare Verbindung von *vita activa*

43 PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), 262: a. a. O., 176.

44 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Evangelisierung und Globalisierung* (Anm. 1), 55.

45 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Das integrale Pastoral- und Missionsverständnis von Evangelisierung und Globalisierung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 104 (2020/1-2) 114-117.

46 Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Allen Völkern Sein Heil* (Anm. 10), 58.

47 Hermann SCHALÜCK, *Missionarische Spiritualität und globale Welt. Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog*, in: Thomas ARNOLD/Michael MEYER, *Seht, da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität*, Ostfildern 2019, 154.

48 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1991, 42. Mit dem Ausdruck »Dialog des Lebens« knüpft das Dokument »Dialog und Verkündigung« an das Dokument »Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission« des Sekretariats für die Nicht-Christen aus dem Jahre 1984 an, in dem der Ausdruck »Dialog des Lebens« bereits zuvor verwendet worden war. Vgl. PÄPSTLICHES SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*, in: AAS 76, Rom 1984, 816-828.

und *vita contemplativa* sowie eine Verwurzelung in der weltkirchlichen Trias einer Lern-, Solidar- und Gebetsgemeinschaft. Die missionarische Spiritualität von *missio* zeichnet sich insbesondere auch dadurch aus, dass sie offen ist und den Dialog mit der bzw. dem Anderen sucht – unabhängig von ihrer oder seiner religiösen Beheimatung. Gerade die Tatsache des »Andersseins« verbindet die oder den Anderen mit *missio* und ermöglicht einen identitäts-, kultur-, milieu-, kontext- und religionsverbindenden Dialog, dessen Fundament eine weltkirchlich-missionarische Spiritualität als grenzüberschreitende Spiritualität »*inter gentes*« bildet. Eine solche Spiritualität reicht so weit, dass sie sich einer exakten definitorischen bzw. semantischen Eingrenzung entzieht.

Wohl eher in einer offenhaltenden Sprache der semantischen Annäherung kann diese missionarische Spiritualität des Internationalen Päpstlichen Missionswerks *missio* beschrieben werden:



Mission heißt,

Jesus Christus zu begegnen.

Mission heißt,

an Jesus Christus zu glauben.

Mission heißt,

den eigenen Glauben zu bezeugen.



Mission heißt,

Wege des Friedens zu bahnen.

Mission heißt,

an der Seite der Armen
für Gerechtigkeit zu kämpfen.

Mission heißt,

sich für die Bewahrung von Gottes
Schöpfung zu engagieren.



Mission heißt,

sich gemeinsam für ein
»Leben in Fülle« (Joh 10,10)
einzusetzen.

Mission heißt,

an Gottes Wirken in dieser Welt
zu glauben.

Mission heißt,

mit anderen Menschen vom
Reich Gottes zu träumen.



Mission heißt,

zuzuhören,
wenn andere Menschen
von ihrem Glauben erzählen.

Mission heißt,

neugierig
auf den Glauben Anderer
zu sein.

Mission heißt,

dem Wirken des Heiligen Geistes
im Dialog zu trauen.



Mission heißt,

gemeinsam
mit anderen Christen,
mit Juden, Muslimen, Hindus,
Buddhisten und mit allen
Gottsuchern guten Willens
unterwegs zu sein.⁴⁹



49 <https://www.missio-hilft.de/informieren/wie-wir-mission-verstehen/> (9.4.2020).

Dein Reich komme

**Missionarische Spiritualität
bei Adveniat**

von **Martina Fornet Ponse**

Die Brücke gelebter Solidarität steht am Anfang der Gründung Adveniat. Aber nicht, wie man vielleicht annimmt, von Deutschland in Richtung Lateinamerika, sondern genau andersherum. Kurz nach dem Krieg litten die Menschen in Deutschland im Hungerwinter 1946/47 stark unter den Folgen des Krieges und die Erzbischöfe von Köln und Paderborn, Kardinal Frings und Kardinal Jäger, baten die Kirche in Lateinamerika um Hilfe. Vor allem die katholische und die lutherischen Kirchen Brasiliens, Argentinens und Chile reagierten auf das Hilfegesuch, und die Menschen dort sammelten großzügig für die hungernden Kinder und alten Menschen. Deutschland erholte sich schnell, das sogenannte Wirtschaftswunder stellte sich ein, aber die Hilfe aus Lateinamerika wurde nicht vergessen. Der Kölner Kardinal Frings und sein Generalvikar Josef Teusch ergriffen die Initiative und holten noch einen Dritten mit ins Boot, den jungen Bischof von Essen Franz Hengsbach. Auf der Vollversammlung der Deutschen Bischöfe hält Kardinal Frings im September 1960 ein Referat über die Nöte der Kirche in Lateinamerika und der Karibik, mit Erfolg. Bischof Hengsbach wird damit beauftragt, für das kommende Jahr eine Entscheidungsvorlage vorzubereiten. Vor diesem Hintergrund beschließt die Deutsche Bischofskonferenz am 30. August 1961 die Sonderkollekte für die seelsorglichen Bedürfnisse in Lateinamerika, die am 1. Weihnachtstag abgehalten werden soll.

Das Lateinamerika-Hilfswerk Adveniat war am Gedenktag der »Santa Rosa de Lima«, der heiligen Rosa von Lima, geboren. Neben den vielen Heiligen spielt Maria in ihren zahlreichen Erscheinungsformen eine bedeutende Rolle für die Spiritualität der Menschen in Lateinamerika und der Karibik und damit auch für Adveniat. Die bekannteste ist die Virgen de Guadalupe, die Schutzheilige Mexikos und ganz Lateinamerikas. Sie erschien dem jungen Indigenen Juan Diego mit der Botschaft für den örtlichen Bischof, am Erscheinungsort eine Kapelle zu errichten. Erst nach einem wirkmächtigen Zeichen von blühenden und duftenden Blumen mitten im Winter glaubte der Bischof dem Jungen und errichtete auf dem Hügel Tepeyac eine Kapelle, die heute zu einer mächtigen Basilika ausgebaut und ein sehr beliebter Wallfahrtsort ist. Jedes Land hat seine eigene Marienerscheinung, wie »Nossa Senhora Aparecida«, die Jungfrau von Aparecida und Schutzheilige Brasiliens, die von armen Fischern gefunden wurde, oder die »Virgen de la Caridad del Cobre«, die barmherzige Jungfrau von Cobre, die Schutzheilige Kubas, die von zwei indigenen Jägern und einem schwarzen Sklaven gefunden wurde.

Die verschiedenen Marienfiguren werden in der Volksfrömmigkeit von Frauen und Männern mit Inbrunst noch heute verehrt und dienen auch dem Hilfswerk Adveniat als Bezugspunkte für seine spirituelle Ausrichtung. Ihren Erscheinungsgeschichten gemeinsam ist, dass sie nicht von den Reichen und Mächtigen gefunden werden, sondern von einfachen Männern, oftmals von sozialen Randgruppen wie armen Fischern, Indigenen oder schwarzen Sklaven. Gott schaut auf die armgemachten, auf die sozial Randständigen und Ausgegrenzten und will seine befreiende und froh machende Botschaft gerade zu ihnen bringen. Diese umfassende Perspektive, die die Peripherie ins Zentrum holt, hat Adveniat tief geprägt und dies hat sich das Lateinamerika-Hilfswerk zur Aufgabe gemacht.

Nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanums stand für die Kirche Lateinamerikas und der Karibik die Aufgabe an, die Umsetzung und Adaptation der Beschlüsse auf dem Kontinent zu fördern. Hierfür waren die zweite und dritte Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im kolumbianischen Medellín 1968 und 11 Jahre später im mexikanischen Puebla wegweisend. Es wurde zuerst die Option für die Armen und 1979 die Option für die Jugend getroffen. Und damit wurde der Blick an die Ränder der Existenz gelenkt¹, lange bevor Papst Franziskus dies so benannte. Adveniat solidarisierte sich mit diesen Entscheidungen und hat sich zum Ziel gesetzt, vor allem Projekte zu fördern, die den Armen dienen. Es sollen die Menschen im Mittelpunkt stehen, die »um die Anerkennung ihrer Würde ringen«². Sowohl in der Kirche als auch in der Befreiungstheologie wurde nun von der Realität der Armut aus auf die Theorie und die Praxis hin reflektiert und die verschiedenen Aspekte der Armut wurden beleuchtet. Armut umfasst die ganze Lebenswelt der Menschen und die Armen werden als diejenigen beschrieben, die nicht existieren. Neben materieller Armut spielen Ausbeutung und strukturelle Benachteiligung eine wichtige Rolle, wie die Negation der Menschenwürde und der Menschenrechte, die letztendlich zu einem Tod vor der Zeit führen. Dabei wird Armut grundsätzlich als Negation des Lebens verstanden, woraus alle weiteren Formen der Unterdrückung abgeleitet werden. Außerdem handelt es sich bei Armut nicht um ein naturgegebenes Schicksal, sondern um das Ergebnis menschlichen Handelns. Befreiungstheologinnen und -theologen haben deshalb immer wieder auf die dialektische Situation von Armut und Reichtum hingewiesen. Es gibt Arme, weil es Reiche gibt.³ Dies ist in den Megacities Lateinamerikas hautnah erfahrbar, wenn die Reichen in ihren gut geschützten »Gated Communities« nur durch Stacheldraht getrennt neben Armeniedlungen leben, die ihrerseits von Gewalt

und fehlender Infrastruktur geprägt sind. In den vergangenen fast 60 Jahren des Lateinamerika-Hilfswerks wurde die Option für die Armen immer weiter ausdifferenziert. Es geht um Menschen, die an den Rändern der Gesellschaft stehen: Kleinbauern, Afroamerikanerinnen, Frauen, Migrantinnen, junge Menschen, Tagelöhner, Obdachlose, und nicht zuletzt hat die Amazoniensynode 2019 die Option für die indigenen Völker als besonders verletzte Gruppe getroffen.⁴

Armut selbst wird in der Befreiungstheologie aber nicht nur negativ definiert, sondern auch im positiven Sinne als geistige Kindschaft bezeichnet, was vor allem »Glauben, Selbstverleugnung und Vertrauen auf den Herrn«⁵ meint, im Gegensatz zu Egoismus und Stolz. Darüber hinaus meint Armut im positiven Sinne die Solidarisierung mit den Armen sowie Engagement und Protest gegen ihre Situation.⁶ Und auch diese Perspektive auf Armut prägt das Handeln Adveniat. Es geht um konkret gelebte Solidarität im Gebet, aber immer auch um den Protest gegen die ungerechten Strukturen, in denen die Welt immer noch verhaftet ist.

Trotz kontroverser Debatten um die Theologie der Befreiung in den 1970er Jahren in Lateinamerika und Deutschland⁷ ist die Option für die Armen heute fest in der Projektförderung und im Auftrag von Adveniat verankert. Die Armen sollen in den von Adveniat geförderten Projekten selbst Subjekte ihrer Entwicklung sein. Aus diesem Grund sind die Zielgruppen an der Planung, Durchführung und Auswertung der Projekte zu beteiligen. Adveniat fördert nachhaltige pastorale Projekte, die dem Aufbau einer solidarischen Kirche dienen und die die Zeichen der Zeit (GS 4) aufgreifen.⁸

Dein Reich komme

Die Option für die Armen ist von großer Bedeutung für Adveniat. Biblisch betrachtet steht am Anfang die Erkenntnis, dass das Reich Gottes den Armen gehört. Dies macht

sich an der Botschaft Jesu fest, denn er selbst sah sich zu den Armen gesandt. Er war und ist die gute Nachricht für die Armen. Auch für die Kirche haben die Armen eine besondere Bedeutung. Die Kirche ist als Kirche der Armen der Ort des gemeinsamen Glaubens und der Vergegenwärtigung des Lebens Christi in der Gemeinschaft. Jon Sobrino, der salvadorianische Befreiungstheologe, beschreibt die Armen als Evangelium für die Kirche, weil sie ein Lernort für die ganze Kirche sind. Bei den Armen als privilegiertem Ort kann die Kirche etwas über sich selbst lernen, weil sich in der Ohnmacht der Armen die Ohnmacht der Kirche zeigt, dabei aber nicht stehen bleibt, sondern zum vorrangigen Ort der Offenbarung wird, an dem neue Hoffnung auf das Leben entsteht.⁹

Das Lateinamerika-Hilfswerk *Adveniat* wurde nach der zweiten Vater-Unser-Bitte »Dein Reich komme« benannt. Diese stellt die Grundlage der Sendung, der Mission, seiner Arbeit dar. Die Bibel macht keine konkreten Aussagen darüber, wie das Reich Gottes ist, es gibt keine Definition. Aber es lässt sich aus vielen Gleichnissen erahnen, wie es ist und für wen es bestimmt ist. Es beginnt »unscheinbar und unabhängig vom menschlichen Zutun«¹⁰. Seine bevorzugten Empfänger sind die Armen und Kleinen sowie diejenigen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Und es steht in der Spannung, ein Geschenk Gottes zu sein, welches gleichzeitig auf das Engagement des Menschen angewiesen ist. Diese Spannung setzt sich im sogenannten »Schon, aber noch nicht« fort, denn mit dem Leben Jesu auf Erden ist die Gottesherrschaft angebrochen, aber sie ist noch nicht vollendet. »Diese Spannung wird nicht aufgelöst, aber überbrückt durch Jesu Hinweis, dass immer wieder etwas aufbricht und im Wachsen begriffen ist, wenn auch unscheinbar und darum nicht sofort zu erkennen, das gleichsam Samen oder Pflänzchen für das Reich Gottes ist.«¹¹ In seinem solidarischen Handeln und der Partnerschaft mit der Kirche in Lateinamerika und der Karibik macht *Adveniat* immer

wieder Erfahrungen eines anbrechenden Reiches Gottes, und zwar vor allem im Kleinen. Menschen werden durch das Evangelium ermutigt, lernen gemeinsam ihre Zukunft in die eigenen Hände zu nehmen und erfahren dabei, dass die Situation sich zum Besseren wendet – auch gegen Widerstände in der eigenen Gemeinschaft. Eine Bewegung, die bei jeder und jedem Einzelnen beginnt und zur Transformation von Kirche und Gesellschaft führen kann. Im Sinne der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ist es die Sendung des Lateinamerika-Hilfswerks, die Kirche in Deutschland und Europa zu fragen, wo sie sich für das Anbrechen des Reiches Gottes engagiert, angesichts eines immer gierigeren Raubtierkapitalismus, der jeden Tag immer nur noch mehr Opfer und Tote

1 Vgl. <https://paterberndhagenkord.blog/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/>, abgerufen am 27.5.2020.

2 Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band IV. Kommentare. Freiburg 2005, 581-886, 717.

3 Vgl. Martina FORNET PONSE, Gott – Macht – Ohnmacht. Die Gottesrede unter den Bedingungen von Macht und Ohnmacht bei Hans-Joachim Sander, Elizabeth A. Johnson und Jon Sobrino, Aachen 2016, 213-214.

4 Vgl. BISCHOFSSYNODE – SONDERVERSAMMLUNG FÜR AMAZONIEN, Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument, Nr. 27.

5 Gustavo GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung, Mainz 1992, 353.

6 Vgl. ebd., 358.

7 Siehe dazu ausführlich: Michael HUH, *Adveniat* und die Theologie der Befreiung. Das »Memorandum Westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung« und seine Folgen, in: *Dein Reich komme. 50 Jahre Adveniat*, Essen 2011, 22-27.

8 Vgl. Grundsätze und Richtlinien der Projektförderung von *Adveniat*, 19.5.2010.

9 Vgl. FORNET PONSE, Martina: Gott – Macht – Ohnmacht (Anm. 3), 270ff.

10 Norbert METTE, *Dein Reich komme. Anbruch einer »Anderen Welt«*, in: *Dein Reich komme. 50 Jahre Adveniat* (Anm. 7), 50.

11 Ebd., 51.

zurücklässt. »Wer ›Adveniat‹ heißt, kommt nicht darum herum, ein störendes, ja in Befolgung dieser Vater-unser-Bitte ein subversives Element innerhalb der Gesellschaft und auch der eigenen Kirche zu sein – im gläubigen Vertrauen und Insistieren darauf, dass eine andere Welt möglich und notwendig ist von dem Gott her, wie ihn Jesus mit seinem ganzen Leben, in seinen Taten und Worten bezeugt hat.«¹²

Inkulturation

Die Frage nach der Inkulturation des Evangeliums in die vielen unterschiedlichen Kulturen Lateinamerikas und der Karibik begleitet Adveniat seit seiner Gründung. Die Kirche des Kontinents geht diesen Weg, und die Bischöfe sprechen in ihrer vierten Generalversammlung 1992 in Santo Domingo (Dominikanische Republik) von der gewaltigen Aufgabe der Inkulturation des Evangeliums in den Völkern Lateinamerikas am Beispiel der Jungfrau von Guadalupe als Verbindung von katholischer und indigener Welt.¹³ Papst Franziskus nimmt dieses Gebot der Inkulturation des Evangeliums auf, wenn er im Januar 2018 vor indigenen Völkern Perus in Puerto Maldonado davon spricht, dass jede neue Kultur, die das Evangelium empfängt, der Kirche eine weitere Facette des Antlitzes Christi offenbart.¹⁴ Und auch im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* wird die Bedeutung der Inkulturation betont. Dort heißt es: »Die Kirche muss im Amazonasgebiet mit der fortwährenden Verkündigung des Kerygmas wachsen. Dazu setzt sie sich stets von Neuem mit ihrer eigenen Identität auseinander, indem sie auf die Menschen, die Wirklichkeiten und die Geschichten des jeweiligen Gebietes hört und mit ihnen in einen Dialog tritt. So wird sich mehr und mehr ein notwendiger Prozess der Inkulturation entwickeln, der nichts von dem Guten, das in den Kulturen Amazoniens bereits existiert, außer Acht lässt, sondern es aufnimmt und im Lichte des Evangeliums zur Vollendung führt.«¹⁵

Teología india

Ein Ort, an dem sich Inkulturation in ihren vielen verschiedenen Facetten zeigt, ist die *teología india*, die Adveniat sehr am Herzen liegt und über viele Jahrzehnte nun schon begleitet wird. Was zunächst als *pastoral indígena* zögerlich begann, ist heute aus der Kirche Lateinamerikas nicht mehr wegzudenken und zur theologischen Reflexion des eigenen Tuns geworden. Dabei bedeutet *teología india* zu betreiben, »eine Theologie (zu betreiben), die Gottes Präsenz und Aktion, die sich im Leben, im Wort und in der Weisheit der Vorfahren verschiedener Kulturen zeigt, zu erkennen versucht«¹⁶. Damit wird deutlich, dass es sich um eine kontextuelle bzw. um viele verschiedene kontextuelle Theologien handelt¹⁷, denn es geht nicht darum, Gott zu den indigenen Gemeinschaften zu bringen, sondern seine Anwesenheit in ganz unterschiedlichen Arten und Weisen in den verschiedenen Gemeinschaften zu entdecken und einen Beitrag zu einem würdigen und ganzheitlichen Leben der indigenen Völker zu leisten.¹⁸ Gemäß den indigenen Kulturen handelt es sich bei der *teología india* um eine ganzheitliche Theologie, die nicht an den Schreibtischen der lateinamerikanischen Universitäten entstanden ist, sondern in der gelebten Praxis vor Ort, vor allem in der Ausbildung von Laiinnen und Laien, in der Fortbildung von Priestern, Ordensleuten sowie Religionslehrerinnen und Religionslehrern. Sie kamen aus konkreten Gotteserfahrungen in oder mit ihren Gemeinschaften, die nun einen Ort der Reflexion erhielten. Pastoralinstitute wie beispielsweise das *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas* (CENAMI) in Mexiko-Stadt, der *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), der in fast allen Bundesstaaten Brasiliens vertreten ist; das *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) in Cusco (Peru) oder der *Equipo Nacional de Pastoral Aborigen* (ENDEPA) in Argentinien waren dabei wichtige Impulsgeberinnen. Darüber hinaus wurde die *teología india*

auf kontinentalen und regionalen Treffen in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit verschiedenen Themen, im Voneinander-Lernen und der gemeinsamen Feier weiterentwickelt. Die Themen der Treffen spiegeln die ganze Bandbreite indigenen Lebens wieder: Die Frage nach dem Land als durch Raubbau und Enteignung bedrohtem Land und gleichzeitig Ort der Gemeinschaft, ihrer Religion und Kultur. Das Recht auf Bildung in den jeweils eigenen Sprachen und Kulturen, damit sie selbst zu Protagonistinnen und Protagonisten ihrer eigenen Zukunft werden können. Die Frage nach indigenem Leben in den Städten, was zu Beginn fast vollkommen in Vergessenheit geraten war. Die Herausforderungen der Globalisierung und die damit verbundenen gewollten und ungewollten Veränderungen in den Kulturen. Und nicht zuletzt »die Selbstvergewisserung: Wer wir sind, was uns ausmacht, warum wir nicht länger schweigen«¹⁹. Auch der Lateinamerikanische Bischofsrat begleitete die Entwicklungen der *teología india* stets wohlwollend, aber auch kritisch. Er selbst hatte ihr im Schlussdokument seiner Dritten Generalversammlung von Puebla den Weg geebnet, in dem er sich ausführlich den amerikanischen Kulturen widmet und ihnen höchste Wertschätzung entgegenbringt.²⁰

Amazonien

Die Bilder von der Eröffnung der Amazoniassynode im Oktober 2019 sind immer wieder beeindruckend. Nach der Frühmesse vor Beginn des ersten Sitzungstages sollten der Papst und die Synodalen in einer vorgegebenen, hierarchischen Ordnung in einer Prozession vom Petrusgrab in der Basilika in die Synodaula ziehen, doch dazu kam es nicht. Plötzlich fanden sich der Papst, die Kardinäle und Bischöfe in einer bunten Menge aus Missionarinnen und Missionaren, Indigenen, Aktivistinnen und Aktivisten wieder, die sie singend und klatschend in die Synodaula begleiteten. Sie sangen unter

anderem: »Tudo está interligado, como se fôssemos um. Tudo está interligado, nesta casa comun.« (Alles ist miteinander verbunden, so als wären wir eins. Alles ist miteinander verbunden, im gemeinsamen Haus.) Mit dabei waren Dinge, die für das Leben in Amazonien existentiell sind, wie das Kanu, ein Paddel oder auch das Netz. Und auch in der Synodaula war Amazonien, Lateinamerika mit seinen Themen und Anliegen visuell präsent. Es wurden vor der Leitung der Synode und für alle gut sichtbar Bilder einiger Märtyrerinnen und Märtyrer Amazoniens und Lateinamerikas, wie der Heiligen Oscar Romero, Ezequiel Ramin oder Dorothy Stang aufgestellt sowie Alltagsgegenstände aus Amazonien. Dieser Beginn der Synode verdeutlicht zwei Dinge, die auch für die missionarische Spiritualität des Lateinamerika-Hilfswerks Adveniat von Bedeutung sind. Alles ist miteinander verbunden. Adveniat hat es sich seit seiner Gründung zur Aufgabe gemacht, Brücken zwischen Lateinamerika und Deutschland zu

¹² Ebd., 53.

¹³ Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur, 4. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Nr. 24.

¹⁴ Ansprache des Heiligen Vaters bei der Begegnung mit den Völkern Amazoniens, 19.1.2019, 5.

¹⁵ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2020, Nr. 66.

¹⁶ Zitiert nach: Michael HUHN, Nicht am Schreibtisch entstanden. Der Weg der »Teología India« in Lateinamerika, in: Herder Korrespondenz 60 (6/2006) 311–314, 312.

¹⁷ Vgl. Eleazar LÓPEZ, La teología india en la iglesia. Un balance después de Aparecida, in: Revista Iberoamericana de teología 4 (2008) 87–117, 89.

¹⁸ Vgl. Felipe ARIZMENDI ESQUIVEL, Perspectivas de la teología india, in: Páginas 36 (2011) 32–34, 32.

¹⁹ HUHN, Nicht am Schreibtisch entstanden (Anm. 16), 313.

²⁰ Siehe hierzu auch Kriterien, die für die weitere Reflexion der *teología india* entwickelt wurden: Felipe ARIZMENDI ESQUIVEL, Criterios para continuar la reflexión sobre la teología india, in: CLAR. Revista bimestral de la vida religiosa 52 (2014) 142–145.

bauen: Brücken der gelebten Solidarität, des gemeinsamen Gebetes und des Voneinander-Lernens. Und es wird deutlich, dass der Ort, der Topos, eine ganz besondere Rolle spielt. Von ihm aus erschließt sich, was über Lateinamerika zu sagen ist. Für Amazonien hat das Vorbereitungsdokument zur Synode deshalb festgestellt: »In Amazonien ist das Leben ins Territorium einpflanzt, daran gebunden und gehört zu ihm. Das Territorium ist der physische Raum für Leben und Ernährung, macht das Leben möglich, unterhält es und setzt ihm Grenzen. Darüber hinaus können wir sagen, dass Amazonien – oder auch jeder andere territoriale Raum indigenen bzw. gemeinschaftlichen Lebens – nicht nur ein *ubi* [...] darstellt, sondern auch ein *quid*, also ein Etwas, das heißt einen bedeutungsvollen Ort für den Glauben bzw. für die Erfahrung Gottes in der Geschichte. Das Territorium ist ein theologischer Ort, von dem aus man den Glauben lebt; und zugleich ein besonderer Quellgrund für die Offenbarung Gottes.«²¹

Die missionarische Spiritualität Adveniat ist seit Jahren durch die Arbeit in und mit verschiedenen Netzwerken gekennzeichnet. Dahinter steht die Erkenntnis, dass in der Zusammenarbeit mehr erreicht werden kann, als jede Organisation für sich alleine zu schaffen vermag, und dass der gegenseitige Austausch, nicht nur in organisatorischen Angelegenheiten, sondern gerade auch in der Frage nach der eigenen Sendung, nach der eigenen Mission sehr fruchtbar ist. Das jüngste Netzwerk, dessen Teil Adveniat ist, ist das Panamazonische kirchliche Netzwerk *Repam (Red Eclesial PanAmazónica)*. Dieses Netzwerk der Kirche und kirchlichen Organisationen in den neun Amazonasstaaten Bolivien, Peru, Ecuador, Kolumbien, Venezuela, Guyana, Suriname, Französisch-Guyana und Brasilien hat seinen Kern in der geerdeten und inkarnierten Spiritualität der indigenen Völker und vulnerablen Gruppen Amazoniens. Sie ist der Ausgangspunkt aller Aktivitäten wie zum Beispiel Menschenrechtsschulen, pastorale Bildung, Vernetzungsarbeit in den Grenzgebieten oder

Öffentlichkeitsarbeit. Die indigenen und traditionellen Völker und verletzlichen Gruppen können ohne die lebendige Verbindung zu dem Territorium, in dem sie leben, ohne Verbindung zur Umwelt nicht überleben, denn in ihr leben ihre Mythen, ihre Geschichte, ihre Ahnen. Sie verstehen sich als Teil einer belebten Natur, mit der sie im Einklang leben und ihr nur so viel entnehmen, wie sie selbst zum Überleben benötigen. Und auch dann müssen sie im Vorfeld stets die Natur mit ihren belebenden Geistern um Erlaubnis bitten. Es wird immer wieder deutlich: Alles ist mit allem verbunden. Und so ist auch unser Leben in Deutschland und Europa mit dem Leben der indigenen Völker in Amazonien verbunden, denn sie leiden unter unserem Energiehunger, indem ihre Gebiete durch Ölbohrungen verschmutzt oder durch riesige Staudämme überflutet werden, unter unserem Fleischhunger, indem der Regenwald abgebrannt, in Sojafelder und Viehweiden verwandelt wird und Straßen ihre Territorien durchschneiden, sie leiden unter unserem Hunger nach Rohstoffen, indem illegale Goldsucher in ihre Gebiete eindringen und Mensch und Natur mit Quecksilber vergiften und Krankheiten einschleppen. Die Amazoniensynode und Papst Franziskus haben deutlich gemacht, dass der christliche Glaube immer auch politisch und sozial ist, dass die Frage von politischem Engagement für die Erde und für die Armen nicht von der Frage der Spiritualität zu trennen ist. Und genau darin sieht Adveniat seine Sendung. Es geht darum, sich zu empören, zornig zu werden wie Mose, Jesus und Gott selbst über die Ungerechtigkeit²², diese öffentlich im Interesse der Menschen in Amazonien zu benennen und dies mit einer tiefen Verbundenheit mit den Menschen dort und ihrer Spiritualität zu tun. ◆

21 BISCHOFSSYNODE – SONDERVER-SAMMLUNG FÜR AMAZONIEN, Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. *Instrumentum laboris*, Vatikan 2019, Nr. 19.

22 Vgl. *Querida Amazonia* (Anm. 15), Nr. 15.

Es braucht Liebe

Die integrale Spiritualität
von Misereor

von Claudia Kolletzki

Um Armut zu überwinden,
braucht es Zusammenarbeit und
strategisches Denken.
Aber das reicht nicht.
Es braucht etwas mehr als all dies:
Es braucht Liebe.
Felix Wilfred, Indien¹

Denn es wird nicht möglich sein,
sich für große Dinge zu engagieren
allein mit Lehren,
ohne eine »Mystik«, die uns beseelt,
ohne »innere Beweggründe,
die das persönliche und
gemeinschaftliche Handeln
anspornen, motivieren, ermutigen
und ihm Sinn verleihen.«
Laudato Si', Nr. 216

Beginnend mit seiner Gründung hat Misereor sich auf drei Grundpfeiler seines christlichen Handelns ausgerichtet: Sehen – Urteilen – Handeln sind aus Überzeugung und auf biblischer Grundlage die Richtschnur der Entwicklungs-Arbeit im globalen Süden und Norden. Die päpstliche Enzyklika Laudato Si' von 2015 hat es erlaubt, diese Grundlage unseres Handelns weiter zu entwickeln und unsere Arbeit sozialpolitisch, theologisch und spirituell noch besser zu strukturieren.²

Eine »integrale Spiritualität« zeigt uns den Weg, nicht nur die Fragmentierung dieser Welt, sondern auch die operative Segmentierung unserer Arbeit zu überwinden: sie gibt unserem Handeln eine qualitativ vereinende Deutung.

Als 1958 das katholische Hilfswerk auf der Fuldaer Bischofskonferenz unter Mitwirkung des ZdK und der Verbände gegründet wurde, hat sich Misereor nicht nur der Nächstenliebe, der Beseitigung von Hunger und Krankheit verschrieben, sondern auch einem politischen Ansatz, der besagt: Es darf nicht so bleiben, wie es ist – grundsätzliche Dinge müssen sich ändern. »Dem kirchlichen Werk (Misereor) steht die Methode des Evangeliums zur Verfügung: das Üben der Werke der Barmherzigkeit und das Ins-Gewissen-Reden denen, die die Mächtigen sind«, formulierte Kardinal Frings es in der Gründungsrede 1958.³

Ungerechtigkeit ist eines der Hauptprobleme, das Armut schafft. In einer Welt, in der vier von fünf Menschen sich als religiös verstehen, kommt den Kirchen und ihren Hilfswerken eine große Bedeutung für die zukunftsfähige Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft zu. So lädt auch Misereor zur Verständigung über ethische Grundfragen des Zusammenlebens durch eine kritische Auseinandersetzung in einer öffentlichen Debatte ein.

Wie also wollen wir leben? Wie respektieren wir dabei die natürlichen Grenzen, die uns der Planet Erde setzt?

Hier geht es nun um einen spezifischen Aspekt: eine theologische Selbstvergewisserung aus dem christlichen Glauben heraus angesichts der drängenden ethisch relevanten Fragen von Gerechtigkeit, ausgewogener Verteilung von Reichtum, Stärkung des Gemeinen Wohls (Common Goods) und Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen in einer vielfach geteil-

¹ Felix WILFRED, Arbeitsheft zum Misereor-Hungertuch 2017 »Ich bin, weil du bist«, Misereor 2017.

² https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf; vgl. auch: Anstiftung zur Rettung der Welt. Ein Jahr Enzyklika Laudato Si', Misereor 2016.

³ https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/rede-misereor-gruendung-frings_1958.pdf.

ten, sich ihrer weltanschaulichen Pluralität bewusst gewordenen Welt.

Herausgefordert durch die Not in der Welt bedient Misereor sich des Dreischritts *Sehen – Urteilen – Handeln*. Dieser in der *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* entwickelte und im II. Vatikanischen Konzil für die Pastoralinstitution *Gaudium et spes* bedeutende Dreischritt⁴ erfährt im Pontifikat von Papst Franziskus eine ignatianische Wendung. Dies macht sich schon in den Synoden von 2014/15 mit dem Begriff der Unterscheidung und der Sendung bemerkbar und integriert nun das Motiv des Wählens (in Anlehnung an die ignatianische »Unterscheidung der Geister« – »Discernment« ist ein zentraler Begriff des Denkens und des pastoralen Ansatzes des Papstes). So überschreibt das *Instrumentum laboris* vom Juni 2018 seine drei Teile mit den Titeln: »Erkennen: Die Kirche beim Anhören der Realität« – »Interpretieren: Glaube und Berufungserkenntnis« – »Wählen: Wege der pastoralen und missionarischen Veränderung«.⁵ Dieser Modifizierung folgt Misereor in seinem Ansatz.

Erkennen – Das Anhören der Realität

Im Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln/Wählen besteht allerdings die Gefahr, dass die Kirche meint, sich ein Bild von Lebenswirklichkeiten machen zu können, ohne die Perspektive der beteiligten Menschen zu beachten. Daher bedarf er des korrektiven und performativen Ansatzes eines Hörens, das strukturell und methodologisch Raum lässt und öffnet, um sich selbst zu artikulieren.

Entwicklungszusammenarbeit beginnt somit mit dem Akt des Erkennens, so wie Jesus mit offenen Ohren und Augen die Welt von Galiläa aufnimmt. Dabei wird deutlich, dass Erkennen und Hören keine passive Haltungen sind, sondern dadurch gefördert werden, dass man in Bewegung

und spirituell beweglich bleibt und sich für unerwartete Begegnungen bereit hält: Das Lernen hört niemals auf!⁶

Diese Grundhaltung des Erkennens und Hörens ist eine Folge der Einsicht, dass niemand über das alleingültige Wissen verfügt, und speist sich aus der Erfahrung der Bedürftigkeit. Gerade im Kampf um Gottes neue Welt und ihre Gerechtigkeit brauchen wir einander. In der Grundüberzeugung von *Laudato Si'* – »Alles ist mit allem verbunden« (LS 91;117;240) – werden wir dabei zu Dialogpartnerinnen und -partnern. Im Diskurs um Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Achtung der Menschenrechte nehmen wir Teil als Hörende und Argumentierende, als Lernende und aus der eigenen Tradition Schöpfende und Beitragende. Dieses dialogische Prinzip gilt Misereor als Richtschnur.

Zwei Formulierungen aus dem südlichen Afrika fassen es so zusammen: »Eine Person ist eine Person durch andere Personen« oder »Ich bin, weil du bist«. In Afrika ist diese Philosophie allgemein als *Ubuntu* bekannt. Im Wesentlichen postuliert *Ubuntu* den Primat des menschlichen Bezogenseins im sozialen Leben, im sozialpolitischen Gemeinwesen und im Wirtschaftsleben. Menschsein ist keine private Sache und kein persönlicher Besitz. Wie wir in Gott als der Quelle des Lebens das Licht schauen (Ps 36,10), so erhellt das Menschsein des Anderen unser Menschsein und umgekehrt.

Das Aufeinander-Bezogensein stellt den ethischen roten Faden dar. Unser gemeinsames, geteiltes Menschsein fordert, füreinander Verantwortung zu übernehmen: »Wo ist deine Schwester? Wo ist dein Bruder?« (vgl. Gen 4,9) Die Inter-Subjektivität des Menschen umfasst die gesamte Natur. Die Erde, »unser gemeinsames Haus«, ist integrierender Bestandteil der drei lebenswichtigen Beziehungen von Gott, den Anderen, der Mit-Welt. Dieses Dreieck schließt eine »Beziehung verantwortlicher Wechsel-

seitigkeit zwischen dem Menschen und der Natur ein« (LS 67).

»Ich bin, weil du bist« ist eine Einladung, die tiefe Dimension des Wir-Seins als Teil unseres eigenen Selbst auf den Anderen hin zu entdecken. Wir werden die Anderen nicht mehr als Bedrohung empfinden, sondern in der Selbstidentifikation Jesu mit den Hungrigen, den Durstigen, den ins Gefängnis Geworfenen (Mt 25) wird diese Wahrheit zu gelebten Wirklichkeit. Besonders deutlich schärft dies die Textstelle zu, nach der Misereor benannt ist: *Misereor super turbam* (Mk 8,4). Jesus hatte Mitleid mit den Menschen. Es spürt ihren Hunger, er hört ihren Schrei nach Brot und Zuwendung und erbarmt sich ihrer. Er bindet die Jünger ein, traut der Menge viel zu und es geschieht das Wunder – alle werden satt.

In einer seiner frühen Schriften hat Karl Rahner die Christinnen und Christen »Hörer des Wortes« genannt. Gott erweist sich als einer, der die Klagen seines Volkes hört, der die Schläge der Antreiber sieht und dann sagen kann: »Ich kenne ihr Leid.« In die fast unendliche Zahl der Worte, Geräusche und Töne hinein gibt die biblische und kirchliche Tradition nicht nur das Hören als Grundhaltung vor, sondern auch Hinweise, worauf Christinnen und Christen und ihre Kirchen und Werke vor allem hören sollen.

Mit dem einen Ohr an den Menschen von heute, ihrer Mitwelt und mit dem anderen Ohr an den Verheißungen Gottes, die immer mit Blick auf das Heute neu gehört und in die Welt hinein umgesetzt werden sollen. Als Hörende werden wir zu Partnern im Dialog. Einen Dialog zu führen, bedeutet nicht, gute Deals zu verhandeln und sich das beste Stück aus der »gemeinsamen Torte« einzuverleiben, vielmehr heißt es, das Gemeinwohl aller zu suchen: gemeinsam zu diskutieren und auch zu streiten, was die beste Lösung für unser »gemeinsames Haus« ist, das nicht auf Sand gebaut sein, sondern auf dem Felsen Bestand haben wird. Hören und Handeln mit Kopf, Herz und Hand!

Zweifelsohne: Die Zeit wird knapp – die Mehrheit der Wissenschaftler gibt uns nur noch wenige Jahre, um den sozial-ökologischen Wandel zu vollbringen. Die derzeitige Corona-Krise wirkt wie ein Brennglas, das die Dysfunktionalitäten unserer Gesellschaften grell beleuchtet und aufdeckt.

Auf der Misereor-Agenda steht jedoch der Blick nach vorne im Vordergrund. Biblische Leitbegriffe wie Fasten, Umkehr, Verzicht beschreiben die richtige Perspektive. Schließlich gibt es spätestens seit dem Erscheinen der Enzyklika *Laudato Si'* im Jahr 2015 eine Orientierung und Hoffnung, wie ein sozial-ökologischer Wandel gelingen kann.

Das wachsende Bewusstsein dafür, dass die globalen Herausforderungen nicht länger hinreichend als Nord-Süd-Gegensätze zu beschreiben sind, hat dazu geführt, dass Industrie-, Schwellen- und Entwicklungsländer gemeinsam aufgerufen sind, sich »zu entwickeln«, aber auf verschiedenen Ebenen und mit je unterschiedlicher Verantwortung (vgl. LS 176).

Betrachten – Bekehrtes Urteilsvermögen

Damit der erste Schritt des Sehens/Hörens nicht in Verzweiflung endet, sondern letztendlich zu einem Handeln führt, sollen wir dann in die Tiefe gehen, getragen von der Überzeugung, dass Umkehr und Wandel möglich sind. Papst Franziskus betont in *Laudato Si'*: »Die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen,

4 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

5 https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/Adveniat-Misereor_Uebersetzung-Instrumentum_Laboris_Deutsch_Amazonassynode.pdf

6 Timothy RADCLIFFE op, Das Lernen hört nie auf!, in: Richard BROSSÉ / Katja HEIDEMANN (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche, Freiburg i. Br. 2008, 173-181.

schließt die Sorge ein, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen, denn wir wissen, dass sich die Dinge ändern können« (LS 13).

Es ist wichtig festzuhalten, dass dieses Urteilen keine reine intellektuelle Übung ist, sondern dass es seine Wurzeln in einer »Sorge« hat – einer Sorge, die zur Fürsorge führt. Eine solche Sorge gleicht einem Sich-Berühren und sich von einer emotionalen Intelligenz leiten und in diesem Sinne sich von einer Ästhetik des alltäglichen Lebens ergreifen zu lassen. Hier ist der Ansatz der Misereor-Hungertücher begründet, die einen sinnlichen Zugang zu einer transformativen Metanoia ermöglichen.⁷

Schon im Rahmen der Vorbereitungen der Fastenaktion 1976 war den Verantwortlichen bei Misereor bewusst, dass es mehr und mehr zu unserer Aufgabe gehören wird, Entwicklungszusammenarbeit nicht mehr nur als finanzielle Einbahnstraße zu verstehen, sondern als partnerschaftlichen Austausch von Impulsen. Bekehrung, Umkehr – diese alten biblischen Vokabeln, sollten für die heutigen Christen bedeuten, dass sie sich angesichts der Werte anderer Kulturen und Ortskirchen infrage stellen lassen, dass sie wieder lernfähig und lernbereit werden.

Vielen sind die Misereor-Hungertücher ein vertrautes spirituelles und künstlerisches Element, das sie nicht nur in den sieben Wochen vor Ostern auf dem Weg begleitet – und das Spuren hinterlassen hat. Mittlerweile sind 23 Hungertücher von Künstlerinnen und Künstlern aus Asien, Afrika, Lateinamerika und Europa gestaltet worden.

Jedes Hungertuch ist in Stil und Aussage etwas Besonderes. In ihrer Vielfalt zeigen die Bilder aber auch die Entwicklung der Gesellschaft, Kirche und Kunst über Jahrzehnte hinweg. Nach intensiven Diskussionen hat Misereor in den letzten zehn Jahren Neuland betreten und geht den Weg von einer narrativen, illustrierenden hin zu einer redu-

zierteren, offeneren Bildsprache, die zum persönlichen Dialog einlädt und uns, wenn wir Zeit mit den Tüchern verbringen, lehrt, wie wir sie anzusehen haben. Wir können ihre Sprache lernen, und wenn wir der Versuchung widerstehen, im Vorhinein wissen zu wollen, was sie uns zu sagen haben.⁸ Im Laufe der Jahre wurden die Hungertücher zu Schaubildern des Glaubens, die mit eindrucksvoller Bildsprache vom Leben der Menschen im Süden und der Bedeutung der Fastenzeit als der Zeit der Umkehr Zeugnis geben.

Wählen – Wege des Wandels

Das aufmerksame Zuhören kann uns zu einem spirituellen Betrachten führen, einer quasi meditativen, aber aktiven und kritischen Haltung, die eine Unterscheidung der Geister ermöglicht. In einer solchen Betrachtung wollen wir aber nicht stehenbleiben, sondern gemeinsam als religiös geprägte Gemeinde eine bessere Welt gestalten.

Die Tatsache, dass »Religion«, besser gesagt, dass »Religionsgemeinschaften« als Ursache von Konflikten gelten, führt Menschen dazu zu sagen, es ist um des Friedens willen besser, sie ausdrücklich aus den internationalen Beziehungen und dem öffentlichen Raum auszuklammern. Misereor erkennt hingegen die Potentiale von Religion und lebt sein eigenes Selbstverständnis aus dem christlichen Glauben heraus.⁹ Ob Religionen Hindernisse oder Beschleunigung sozialer Entwicklung sind, hängt davon ab, wie Menschen an die Quellen, die Geschichte und die Praxis ihrer Religion anknüpfen. Das Ernstnehmen der Lebenssituationen heutiger Menschen, ihrer Freuden und Hoffnungen, ihrer Trauer und Ängste ist für dieses Selbstverständnis unabdingbar: Sich von den Deutungen der eigenen religiösen Tradition herausfordern zu lassen, Antworten zu entwickeln, die das Leben aller Menschen, der heutigen wie der

zukünftigen, und die bedrohte Schöpfung respektieren. Leben können wir nur gemeinsam verteidigen. Wir wollen uns die großen Träume nicht nehmen lassen. Auch wenn Unsicherheiten und Widersprüche unser Handeln prägen, so nimmt das einem theologisch aufgeklärten Denken nicht den Mut, »ganz Anderes« zu denken: den Umsturz der bestehenden Verhältnisse zugunsten der Armen und der Erde.

In *Laudato Si'* hat Papst Franziskus unmissverständlich die Frage nach sozialer Gerechtigkeit und die nach der Bewahrung der Schöpfung zusammengebracht. Sie dürfen nicht gegeneinander in Stellung gebracht werden, sondern die eine Frage muss immer in Bezug zur anderen gesehen werden. Das verheißene Ziel ist »ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt.« (2 Petr 3,13) Der Weg dahin besteht in einer »Integralen Ökologie« (LS 137-162), die in Theorie und Praxis weiß, dass alles mit allem verbunden ist. Dies ist ein frühes und umfassendes Bild von dem, was Papst Franziskus auf seiner ersten Reise im Juli 2013 auf Lampedusa den Kampf gegen die »Globalisierung der Gleichgültigkeit« nennt. Es gibt letztlich in dieser Logik kein fremdes Leiden und damit auch kein Leiden, das nicht durch menschliche Anteilnahme gelindert werden könnte (D. Sölle). Dieses »Prinzip Barmherzigkeit«, wie es Jon Sobrino nennt, ist die Haltung Jesu selbst: Sobrino schreibt in seinem gleichnamigen Buch: »Diese ursprüngliche Barmherzigkeit Gottes erscheint geschichtlich in der Praxis und der Botschaft Jesu. Das *Misereor super turbam* ist also nicht eine einmalige Haltung Jesu, sondern es prägt sein Leben und seine Mission und verursacht sein Ende. Es prägt auch seine Sicht von Gott und den Menschen.«¹⁰ Barmherzigkeit ist also eine grundlegende Haltung angesichts fremden Leidens oder mit anderen Worten: Jesus heilt am Sabbat, nicht, weil er ein Liberaler war, sondern ein Barmherziger.¹¹ Es braucht Liebe für eine integrale Spiritualität!

Es braucht Liebe

Das Hören auf das Wort Gottes öffnet die Ohren für den Schrei der Armen und den Schrei der Erde. Die unerhörte Klage bricht sich Bahn im Kontakt mit den Slumbewohnern in Nairobi, den Körperbehinderten in China, den Opfern der Gewalt in Mittelamerika, den entrechteten Palästinensern, den geflüchteten Frauen, Männern und Kindern an unseren Grenzen und in unserer Nachbarschaft, denen ohne Obdach in Frankfurt, Aachen und Berlin. Die Klagen der Natur, der geschändeten Tiere, der verschmutzten Gewässer dringen in vielfältiger Form an unser Ohr und gehen unter die Haut.

Manchmal kommt uns, angesichts der Schreie der Armen und des Sterbens der Natur, die Frage in den Sinn: Gott, wo bist du? Gott ist an einem bestimmten Ort Mensch geworden: ganz am Rand bei den Ausgegrenzten (Phil 2,6-11), den Unterdrückten und Gequälten. Unser Hinausgehen rückt dieses »Da-Draußen« mitten in das Zentrum des Handelns und diejenigen ohne Lobby dahin, wo ihr Platz immer war: in die Liebe Gottes.

Menschen werden häufig reduziert auf ihre ökonomische Verwendbarkeit. Wer alt ist oder behindert, arm oder fremd, wird als unnütz aussortiert. Nicht mit ihren Defiziten, sondern mit ihren Potentialen sollten wir die Menschen betrachten! Sie gehören dazu und wollen dazugehören,

⁷ Vgl. dazu /www.hungertuch.de und: Auf Tuchfühlung. Misereor-Hungertücher 1976-2018, Misereor 2018.

⁸ Vgl. RADCLIFFE, Das Lernen hört nie auf (Anm. 6), 175.

⁹ Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR WIRTSCHAFTLICHE ZUSAMMENARBEIT UND ENTWICKLUNG, Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik: https://www.bmz.de/de/mediathek/publikationen/reihen/infobroschueren_flyer/flyer/Flyer_Religionen.pdf; Religion und Spiritualität. Ressourcen für die große Transformation?, Oekom Verlag 2016.

¹⁰ Jon SOBRINO, El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander 1992, 34f.

¹¹ Vgl. ebd., 36.

sind mitten drin. Diese Potentiale aller Menschen zusammenzuführen in dem »einen Welt-Haus« (vgl. LS, 13; 53; 61) – das ist das Projekt Gottes! Alle sind wir eingeladen, am gemeinsamen Haus mitzuarbeiten. Es ist ein Haus der offenen Türen: Um den Armen zu begegnen, müssen wir die gewohnten Kirchenräume verlassen und die Grenzen der Pfarrgemeinde überschreiten, um dorthin zu gehen, wo es schmutzig und staubig, wo alles in Bewegung ist.

Im Hinausgehen lassen wir uns vom Glauben und der Kreativität der anderen überraschen und lernen etwas über unseren eigenen Stand-Punkt, von dem Christinnen und Christen sagen, er könne unseren Gewohnheiten gefährlich werden und uns erinnern an die Verheißung Gottes: an die Befreiung aus Unterdrückung, an die inklusive Tischgemeinschaft, in der niemand behindert wird, an die Bevorzugung der Armgemachten und Unterdrückten, das Hoffen auf einen Umsturz der Verhältnisse der jetzigen Welt, damit Gott die Ehre erwiesen wird – in würdig und nachhaltig lebenden Menschen.

Dialog kann Türen öffnen und Einladung sein, das Leben mit wachen Augen zu sehen und mit offenen Ohren zu hören. Ein anderes Haus, ein neuer Himmel und eine neue Erde können Wirklichkeit werden!

Auf diese Vision können wir warten. Oder uns anspornen lassen zu einem Glauben, der dann Berge versetzen kann, wenn er aus einer tiefen Weltverbundenheit kommt und wenn es gelingt, Dialog statt Streit, Zuhören statt Rechthaben und Offenheit statt Abgeklärtheit zu erzeugen.

So kann der Weg einer integralen Spiritualität aussehen, die unsere Augen für die innere Interdependenz von Kosmos und Menschheit schärft, unseren Verstand an der Schule des Hörens trainiert und unsere Hände und unser Herz aus einer liebevollen Sorge füreinander leitet. ◆

BERICHTE

Die Zukunft des Christentums wird charismatisch sein!?

Konferenz des
Netzwerk Pastoral Afrika
in Sambia

von Marita Wagner

»Die Zukunft des Christentums wird charismatisch geprägt sein oder es wird gar nicht mehr sein«, so neigt man mit Blick auf die exponentielle Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen weltweit und im Besonderen auf dem afrikanischen Kontinent zu sagen. Der große sozial-gesellschaftliche Einfluss der pfingstlich-charismatischen Bewegung ist nicht mehr von der Hand zu weisen. Galt dieses Phänomen bislang im deutschen Sprachraum noch als ein wenig wahrgenommenes Randthema, so änderte sich dies in jüngster Zeit durch verschiedene Forschungsprojekte und Publikationen.¹ Ein Dialog zwischen der katholisch-theologischen Wissenschaft und den Pfingstbewegungen ist in Anbetracht des rasanten Wachstums Letztgenannter unausweichlich. Wie dieser auf Augenhöhe angestoßen werden kann, führen Jörg Haustein und Giovanni Maltese in ihrem gemeinsam herausgegebenen Handbuch zur pfingstlichen und charismatischen Theologie auf.²

Mit Blick auf den Anspruch einer Standort- und Verhältnisbestimmung von katholischer Theologie und Wissenschaft im Angesicht pfingstlich-charismatischer Bewegungen trafen sich vom 14. bis 17. Februar 2020 die Direktorinnen und Direktoren zahlreicher Pastoralinstitute Afrikas in Lusaka, Sambia. Diese Zusam-

menkunft fand im Rahmen des alljährlichen Treffens des *Netzwerk Pastoral Afrika* statt. Initiiert wurde das Netzwerk 2013 durch das katholische Hilfswerk *missio Aachen* in Johannesburg, Südafrika, und wird seitdem von diesem koordiniert. Es handelt sich dabei um einen theologisch-akademischen Think Tank von Afrikaner*innen für Afrikaner*innen, der aber zugleich den Dialog mit dem Globalen Norden einschließt. Die Plattform ermöglicht den Expert*innen, sich zu theologischen Themen und Fragestellungen vor ihrem je spezifischen Landeshintergrund auszutauschen. Aus den dabei entstandenen multilateralen Verbindungen sind bereits wertvolle Kooperationsprojekte zwischen den Pastoralinstituten hervorgegangen.

In diesem Jahr war der Gastgeber der Konferenz der sambische Netzwerkpartner Mathew Banseh. Dieser ist der derzeitige Direktor des *Faith and Encounter Centres* in Lusaka, Sambia. Das Institut wurde 2007 von den Weißen Vätern (Gesellschaft der Missionare von Afrika) im theologischen Geist der ersten Afrikasynode von 1994 gegründet. Die Konferenz stand unter dem Thema

¹ Vgl. unter anderem die in Zusammenarbeit mit Dr. Esther Berg-Chan konzipierte Ausgabe zum Thema »Pentekostalismus« der theologischen Fachzeitschrift *Forum Weltkirche* (2019/6); sowie Esther BERG-CHAN, *Gelebte Religiosität in der Moderne: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur*, 2018, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/id/eprint/25292> (12.8.2020); Margit ECKHOLT, *Der Pentekostalismus und die katholische Kirche in Guatemala/Zentralamerika. Sozial- und politikwissenschaftliche Analysen, pastorale Herausforderungen und ökumenische Perspektiven. Eine Zusammenfassung und Reflexion der Fachtagung in Guatemala-Stadt, 7.-9.8.2018*, Bonn 2019; Klaus VELLGUTH, *Die katholische Kirche und der Pentekostalismus. Herausforderungen im nigerianischen Kontext. Zusammenfassung und Einordnung der Fachtagung Abuja, 14.-17.11.2016*, Bonn 2017, 58; Jörg HAUSTEIN/Giovanni MALTESE (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014.

² Vgl. HAUSTEIN / MALTESE, *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie* (Anm. 1).

»Das Verständnis von Gesundheit, Heilung und Erlösung in pfingstlich-charismatischen Bewegungen«. Insgesamt partizipierten 15 Teilnehmer*innen an der Zusammenkunft. Vertreten waren Pastoralinstitute aus Togo, Ghana, Kenia, Mali, Malawi, Mosambik, Sambia, Simbabwe, Tansania und Südafrika. Bereichert wurde das Treffen zudem durch zusätzlich geladene Expert*innen, die in verschiedenen Vorträgen die Bedeutung der wachsenden charismatischen Bewegungen in Sambia analysierten und dabei stets Rückschlüsse auf die eigene katholische Tradition und Glaubenspraxis zogen.

Pentekostalismus in Sambia

In seinem einleitenden Vortrag schilderte Austin Cheyeka (University of Zambia, Lusaka) den Ursprungs- und Wachstumsprozess pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften in Sambia. Rund 95% der Bevölkerung sind christlich geprägt. Im Verlauf der vergangenen 40 Jahre hat jedoch eine rasante Ausbreitung pentekostaler Gemeinschaften stattgefunden. Die ersten von ihnen gehen auf die Erweckungsbewegungen in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurück. Diese Gemeinschaften sind in der sogenannten *Evangelical Fellowship Zambia* (EFZ) zusammengefasst. Die zweite Charismatisierungswelle in den 1950er- und 1960er-Jahren, ebenfalls nach dem Vorbild der USA, gestaltete sich als Antwort auf die Säkularisierung innerhalb der protestantischen Kirchen. Einen entscheidenden Einfluss nahmen von 1963 bis 1970 die englische Bewegung *Scripture Union*, deren Missionare im Rahmen einer Überseemission in Sambia eintrafen, sowie die *Fellowship of Christian Unions* (FOCUS). Gehörten in den 1980er-Jahren rund 5% der Sambier*innen pentekostalen Gemeinschaften an, so waren es im Jahrzehnt darauf bereits 23,6%.³

Cheyeka zeichnete die vielfältigen Gründe dieses Wachstums nach. Auslän-

dischen Evangelisten wie dem deutschen Rheinhard Bonnke sowie amerikanischen Televangelisten, deren Sendung im sambischen Fernsehen ausgestrahlt wurden, gelang es, weite Teile der Bevölkerung für ihre Botschaften zu gewinnen. Besonders erfolgreich war auch der Nigerianer William Kumuyi, der bereits in den 1980er-Jahren einen Ableger seiner nigerianischen *Deeper Life Church* in Sambia »einpflanzte«. Darüber hinaus ebneten die täglichen Überlebenskämpfe vieler Menschen den Weg für die Verkündigung eines Wohlstandsevangeliums (*Prosperity Gospel*), welches spirituellen wie wirtschaftlichen Reichtum in Aussicht stellte. Steigende HIV-Raten weckten zudem die Sehnsucht nach wundersamer, göttlicher Heilung. Dieser »Ausbruch« pentekostaler Strömungen offenbart sich auch in deren Einflussnahme auf die politische Landschaft. Gemäß Röm 13,1-2⁴ unterstützen charismatische Gläubige die regierende Partei und genießen im Gegenzug dafür finanzielle Zuwendungen und Begünstigungen seitens der Politiker. Dies äußerte sich 2016 in der Neubenennung des bisherigen »Ministeriums für nationale Führung« in »Ministry for National Guidance and Religious Affairs«.

Zum Abschluss seines Referats formulierte Cheyeka die zusammenfassenden Fragen: Ist der Pentekostalismus der spirituelle Arm der sambischen Regierung? Braucht die sambische Entwicklung ein pentekostal geprägtes Christentum? Sind pentekostale Männer und Frauen in der sambischen Regierung notwendig, damit das Land gedeihen kann?

Heilung durch den Blick auf eine unsichtbare Welt

Vor dem Hintergrund der Ursprungsgeschichte pfingstlich-charismatischer Bewegungen in Sambia erörterte der Afrikamissionar Bernhard Udelhoven als ehemaliger

Direktor FENZAs die grundsätzliche Bedeutung von Gesundheit und Heilung sowie deren spezifischen Implikationen für das Selbstverständnis charismatischer Gemeinschaften.

Den Begriff der »Gesundheit« differenzierte er mittels vier verschiedener Modelle: des bio-medizinischen (1), des bio-psycho-sozialen (2), des spirituellen (3) und zuletzt des moralischen Modells (4). Es zeigte sich, dass der bio-medizinische Ansatz (1) die Gesundheitswissenschaft begründete. Eine Krankheit ist folglich durch bestimmte physiologische Symptome gekennzeichnet, die objektiv und durch medizinische Tests verifiziert werden können. Damit wandelte sich in Europa das Verständnis von »Medizin als Heilkunst« hin zu »Medizin als Wissenschaft«. Der menschliche Körper allein wurde zum Gegenstand gesundheitlicher Untersuchungen, die sozialen Beziehungen und das Umfeld des Patienten, die das bio-psycho-sozial-Modell in den Mittelpunkt stellt, blieben unberücksichtigt (2). Körper und Person des Patienten wurden dabei in einen Dualismus aufgelöst. Im Widerspruch dazu steht, dass viele Krankenhäuser und Gesundheitseinrichtungen in ihren Mission-Statements den Anspruch formulieren, eine »holistische Medizin« zu praktizieren. Vor diesem Hintergrund verwies Udelhoven auf die Gefahr einer »Über-Medikalisierung« (»over-medicalization«, in Anlehnung an Ivan Illich), die zur Konsequenz habe, dass die Kategorien des Gesundseins in den Prozess eines *Othering* umschlagen: all diejenigen, die die Gesundheitsauflagen nicht erfüllen, stellen ein Risiko für den privilegierten und produktiven Bevölkerungsanteil dar. Auf diese Weise würden Staatsrassismen und sogar Genozide gefördert werden.

Im Gegensatz zu einem verwissenschaftlicht-formalisierten Gesundheitsverständnis erkennt das spirituelle Modell (3) die Erfahrungswelt des Patienten an. Dieses Modell findet vor allem Anwendung in charismatischen Gemeinden, in denen eine Wohlstandstheologie verkündet wird. Dieser

Theologie zufolge wird dem Gläubigen der Friede Gottes zuteil, solange man diesem den angemessenen Platz im eigenen Leben einräumt. Krankheit und Unglück sind somit auf eine spirituelle Ursache zurückzuführen. Der spirituelle Bereich determiniert den physikalischen Bereich. Diese Verknüpfung offenzulegen ist Aufgabe des spirituellen Heilers der Gemeinde. Das Wissen um die lebendige Geisterwelt prägt nicht nur das Leben des gläubigen Individuums, sondern der ganzen Gemeinde. Insofern vollzieht sich der Heilungsprozess einer Person in einem dynamisch-gemeinschaftlichen Prozess.

Udelhoven gelangte zu dem Zwischenfazit, dass die katholische Kirche den Heilungsdiskurs an das medizinische Establishment abgetreten habe: »Der Arzt heilt den Körper, der Priester heilt die Seele«. Es kommt zum Verfall in einen Dualismus. Die Krankenbesuche eines katholischen Priesters, während deren gemeinsame Gebete mit dem Patienten gesprochen werden, wiesen keinen Bezug auf die körperlichen Erfahrungen des Patienten oder dessen Verständnis von Krankheit auf, so die Ansicht Udelhovens. Hier erkennt er stattdessen den Mehrwert pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften, denen es durchaus gelinge, die körperliche Erfahrungswelt der Kranken im Gebet zu integrieren, wodurch die Brücke zur unsichtbaren (Geister-)Welt (»unseen world«) geschlagen werde. Udelhoven verwies darauf, dass im Englischen zwischen den Begriffen *illness* und *sickness* unterschieden werde, was für das Agieren

3 Todd M. JOHNSON/Gina A. ZURLO (Hg.), *World Christian Database*, Leiden/Boston 2020.

4 Gemäß der Einheitsübersetzung: »Jeder ordne sich den Trägern der staatlichen Gewalt unter. Denn es gibt keine staatliche Gewalt außer von Gott; die jetzt bestehen, sind von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.«

der Heiler von Bedeutung sei. Der Begriff *illness* beschreibt die subjektive Erfahrung von Unwohlsein und Schmerz einer Person, wohingegen unter *sickness* eine sozial anerkannte Diagnose eines körperlichen oder mentalen Leidens zu verstehen ist. Aufgabe des Heilers ist es, die *illness* seines Patienten zu benennen und sie so in eine *sickness* umzuwandeln, die den Zustand und die zukünftige soziale Rolle des Kranken definiert. Dieser Vorgang wird als *naming the illness* beschrieben.

Udelhoven unterschied im Nachgang einen dämonenzentrierten von einem personenzentrierten Heilungsansatz, um eine Person zu therapieren. Erstere Variante geht von der Annahme aus, dass das Empfinden der spirituellen Bedrängnis einer Person von äußeren Geistern oder Witchcraft⁵ (Hexerei) ausgehe, die durch den Heiler identifiziert werden müssen. Leitende Fragen sind dabei: Um welche Art von Dämonen oder Witchcraft handelt es sich? Welche Zeichen und Symptome zeigen sie und durch welche Techniken werden die Dämonen ausgetrieben? Im Anschluss daran erfolgt mittels eines Exorzismus die Austreibung der Dämonen oder der Witchcraft. Beim personenzentrierten Ansatz sieht sich der oder die Betroffene spirituellen Attacken ausgesetzt, die auf innerseelische Erfahrungen Bezug nehmen. In diesem Fall gilt es zu fragen, wie die Person diese Attacken wahrnimmt und welche zwischenmenschlichen Beziehungen darunter leiden. Der Handlungsansatz des Heilers besteht darin, die Person und ihren Glauben zu stärken, indem ihr dabei geholfen wird, die eigene Lebensberufung wiederzufinden und vor diesem Hintergrund die persönlichen Beziehungen zu überdenken. In beiden Modellen kann die spirituelle Welt nicht exakt definiert werden, aber die Betreffenden können sehr wohl beschreiben, inwiefern diese Welt mit ihnen interagiert. So konstatiert Udelhoven: »Der Fokus verschiebt sich hin zur Seele, die zum Treffpunkt mit der unsichtbaren Welt wird.«

Auf dieser Grundlage stellte der katholische Priester einen pastoralen Verhaltenskodex im Umgang mit kranken Gläubigen auf: »Wir beginnen nicht mit Definitionen von außen, sondern arbeiten mit den eigenen Ideen der Menschen und vor allem mit ihren Bildern. Wir respektieren ihre Überzeugungen, auch wenn wir sie nicht immer teilen, und erkennen an, dass ihre Konzepte zu diesem Zeitpunkt das bestmögliche Vokabular für die Beschreibung ihrer Erfahrungen bieten. Wir gehen davon aus, dass jede wichtige Erfahrung, die die innere Biografie eines Menschen betrifft, immer auch spiritueller Natur ist. Die Erfahrung der Menschen darf nicht einseitig interpretiert werden, denn die Vorstellungen der Betroffenen über spirituelle Leiden sind situationsbezogen und dürfen sich im Laufe der Zeit ändern. Sie erfordern oft eine rituelle oder dramaturgische Art der Intervention (Austreibung/Exorzismus von Dämonen) und/oder eine öffentliche Wiedergutmachung.«

Basierend auf seiner Zusammenarbeit mit charismatisch geprägten Gläubigen, erklärte Udelhoven, dass es wichtig sei, zunächst davon auszugehen, dass die Personen, die von spirituellen Begegnungen berichten, eine tatsächliche Erfahrung beschreiben. Es brauche Verständnis dafür, dass sich die Betroffenen schwer damit tun, die Erfahrung in eine kohärente Erzählung einzubetten. Dabei müsse ihnen geholfen werden.

Pentekostale Theologie der spirituellen Kriegsführung

Aufbauend auf den Vortrag Bernhard Udelhovens widmete sich Johanneke Kroesbergen-Kamps der Frage nach der Relation afrikanischer Vorstellungen von Heilung und Erlösung mit Blick auf eine pentekostale Theologie der spirituellen Kriegsführung (*spiritual warfare theology*). Im Rahmen ihrer Dissertation führte die Niederländerin über mehrere Jahre eine Feldforschung

hinsichtlich des Heilungsverständnisses pentekostaler Gemeinschaften in Sambia durch und arbeitete dabei auch mit mehreren Gemeinden zusammen. Zunächst unterschied sie die beiden Termini »Exorzismus« und »Befreiung/Erlösung« voneinander. Ersterer meint die Austreibung all dessen, was sich in einer Person befindet. Der zweite betont stattdessen die Freisetzung des Menschen – sei es die Befreiung von Geistern oder sonstigen negativen Banden. Kroesbergen-Kamps konstatierte, in Sambia werde »Heilung« im Sinne einer Steigerung des Wohlbefindens in allen Aspekten des Lebens verstanden. Sie zielt nicht allein auf den Körper und seine Funktionen ab, sondern beispielsweise auch auf die Befreiung von finanziellen Sorgen, Erfolg im Geschäftsleben, die Wiederherstellung von Beziehungen, Gelegenheiten, die sich Menschen bieten, die Suche nach Liebe oder sogar nach Glück in Gerichtsverfahren. Bedingung dafür ist, dass die Lebenskraft frei zirkulieren kann. »Krankheit« wird daher als ein mangelhaftes Wohlbefinden und eine blockierte Lebenskraft definiert. War eine Person beim Arzt und fühlt sich danach immer noch unwohl, so ist dies ein Zeichen dafür, dass es sich um mehr als nur ein rein medizinisches Problem handelt. Es braucht die Konsultation eines traditionellen Heilers, der mit der spirituellen Welt in Kontakt tritt. Gründe für die empfundenen »Blockaden« seitens der kranken Person sind zum Beispiel, dass der Erkrankte seine Vorfahren beleidigt oder ihnen keinen Respekt gezollt hat, oder schwerwiegende Verfehlungen im Verhalten, Besessenheit durch einen Geist oder auch Hexerei. Ein angesehener traditioneller Heiler in der Stadt kann für seine Behandlung sogar mehr verlangen, als die Kosten für eine medizinische Behandlung in einem Krankenhaus betragen.

In Analogie zu den traditionellen Heilern gehen auch pentekostale Heiler von der Existenz verschiedener spiritueller Kräfte aus. Es ist aber allein der Heilige Geist oder

Jesus Christus, der alle geringeren geistigen Mächte wie Dämonen, Ahnen-, Wasser- oder Baumgeister besiegen kann. Die Trinität ist die einzige legitime spirituelle Kraft. Traditionelle sowie pentekostale Heiler stimmen darin überein, dass es »Witchcraft« auch als eine Form der »Inbesitznahme/Besitzergreifung« (*possession*) gibt. Hexen/Hexern wird nachgesagt, dass sie unsichtbare Kräfte nutzen, um Menschen zu verletzen. Sie fressen die Lebenskraft einer Person und verursachen zum Beispiel Krankheit, Versagen im Beruf oder auch Unfruchtbarkeit. Daneben können Geister sowohl segenspendende als auch zerstörerische Kräfte haben. Die Geister der Ahnen können beratend zur Seite stehen oder Unruhe stiften. Es ist möglich, einen Geist in das eigene Leben zu integrieren, was in diesem Fall als Heirat angesehen wird. Ein Grund, warum pentekostale Kirchen in den vergangenen Jahren ein derartiges Wachstum erfahren haben, so Kroesbergen-Kamps, ist die Tatsache, dass die Heiler die Geisterwelt anerkennen – anders als die damaligen Missionare – und den Menschen konkrete Heilmittel gegen diese spirituellen Bedrohungen und Kämpfe anbieten (daher *spiritual warfare theology*). Sie exemplifizierte ihre Ausführungen anhand eines Videomitschnitts einer Austreibung durch den nigerianischen pentekostalen Heiler TB Joshua während eines Sonntagsgottesdienstes. Zu sehen ist eine Frau, die offensichtlich von einem Geist besessen ist. TB Joshua bezeichnet diesen als ihren »spirituellen Ehemann« und treibt ihn mit den Worten aus: »Fire all over your body in the name of Jesus Christ«. Dabei legt er seine Hand auf den Kopf der Frau, die zu Boden geht und sichtlich mit dem Geist in ihr ringt. Zur Vollendung der Austreibung erbricht sich die Frau, was vom

5 »Witchcraft« wird als eine lebendige, relationale Kraft verstanden. Diese wird durch Amulette oder dramatische Aktszenen aktiviert, kann aber auch im negativen Sinn manipuliert werden.

Kameramann in einem Close-Up deutlich herangezoomt wird, um den Erfolg der Prozedur zu dokumentieren. Das Erbrechen gilt als Reinigungsritual. Zwar konstatiert Kroesbergen-Kamps, dass die pentekostalen Gottesdienste nicht unbedingt ritualisiert sind – es gibt keinen offiziellen Beginn und kein offizielles Ende, auch rituelle Gebete oder Responsorien fehlen – aber sie erkennt doch bestimmte übliche Praktiken. Dazu zählt besagtes Erbrechen, aber auch das Zü-Boden-Fallen bei der Handauflegung durch den Heiler, gefolgt von einem Kampf der besessenen Person mit dem inneren Bösen. Auch die Anrufung des Feuers, das mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt wird, ist ein typisches Merkmal. Und schließlich das nach dem Erbrechen und Wiederaufrichten abgelegte Zeugnis (*testimonial*) der geheilten Person, dass sie Jesus Christus als ihren Retter anerkennt. Die Forscherin bezeichnet diese Prozedur auch als »religiöses Drama«, anhand dessen die Macht Gottes über die bösen Kräfte demonstrativ veranschaulicht wird. Für die gereinigte und geheilte Person bedeutet es zugleich die Vergewisserung der eigenen Glaubensstärke, aber auch die Bestätigung, ein »echtes«, vollwertiges Mitglied der religiösen Gemeinschaft zu sein. Die Austreibungszeremonie hat somit auch einen Initiationscharakter. Kroesbergen-Kamps hat den Eindruck, dass die emotionale Inszenierung für die Zuschauenden einen gewissen Unterhaltungswert hat, was abermals die starke Bindung und das Interesse an pentekostalen Kirchen wachsen lässt. Die Gemeindeglieder sind nicht nur passive Zuschauer, sondern können Teil des Geschehens werden und das Wirken Gottes am eigenen Leib erfahren.

Bread for Life

Vor dieser theoretischen Grundlegung nahmen die Mitglieder von *Netzwerk Pastoral Afrika* am Sonntagsgottesdienst der mit 11.000 Mitgliedern größten pentekostalen

Kirche Sambias, *Bread for Life*, in Lusaka teil. Anschließend folgte ein theologischer Austausch mit dem dortigen Kirchenvorstand, der von der frühen Entstehungsgeschichte der Gemeinde berichtete. Beeindruckend war aber auch die Vielzahl an pastoralen sowie katechetischen Angeboten, die *Bread for Life* individuell für alle Altersgruppen und deren Bedürfnisse anbietet. Darüber hinaus unterhält die Gemeinde ihre eigene Grundschule sowie ein kleineres Krankenhaus, in dem Hand in Hand mit traditionellen Heilern zusammengearbeitet wird. In den kommenden Jahren soll eine *Bread for Life University* gebaut werden, an der dann auch eigene kirchliche Mitarbeiter ausgebildet werden.

Ausblick

Die nächste Konferenz von *Netzwerk Pastoral Afrika* wird 2021 in Pretoria, Südafrika zum Thema »Menschenhandel vor dem Hintergrund der Urbanisierung Afrikas« stattfinden. Gastgeber wird das *Faith and Community Centre* in Pretoria sein. Dieses Treffen markiert eine Art »Home coming«, da das Netzwerk in Südafrika seinen Ursprung hat. Dies zum Anlass nehmend, wird die Veranstaltung – sofern unter Berücksichtigung der weiteren Corona-Entwicklungen möglich – deutlich größer angelegt werden, indem sie in Kooperation mit der theologischen Fakultät von der Universität in Pretoria sowie der Südlichen Afrikanischen Bischofskonferenz ausgerichtet wird. Das Netzwerktreffen wird daher für Theologiestudierende, Universitätslehrende sowie die breite Öffentlichkeit geöffnet werden und so ein Austauschforum bieten. Dies ist eine Chance für die Mitglieder des Think Tanks, das über die vergangenen Jahre generierte Expertenwissen mit einem größeren akademischen Publikum zu teilen. ◆

IN MEMORIAM

Dom Pedro María Casaldáliga

16.2.1928 - 8.8.2020

Bischof, Mystiker und Prophet



Jüngstes Gericht

Du richtest uns alle	Wenn die Nacht kommt
als wären wir alle Kinder	dann sammle uns alle
die mit dem Leben spielen	in der Geborgenheit des Hauses
in diesem absurden und wunderbaren Garten	für immer
	und bepflanze mit unvergänglicher Schönheit
	diesen Garten den wir so lieben ¹

Am 8. August 2020 ist Dom Pedro María Casaldáliga, von 1971 bis 2005 erster Bischof der im Amazonasgebiet neu errichteten Diözese São Félix do Araguaia in Mato Grosso/Brasilien, im Krankenhaus von Batatais gestorben. Pedro Casaldáliga wurde 1928 in Balsareny, einem kleinen Dorf in der Nähe von Barcelona, als Sohn von Bauern geboren. Er trat mit 15 Jahren in die Ordensgemeinschaft der Claretiner ein und kam, nach einem kurzen Aufenthalt in Afrika, 1968 in Zeiten der Militärdiktatur (1964-1985) in den Norden von Mato Grosso, zwischen den Flüssen Araguaia und Xingú gelegen, im geographischen Herzen von Brasilien, wie er es selbst nannte, ein Missionsgebiet von ca. 150.000 Quadratkilometern, Heimat der indigenen Völker der Xavante, Tapirapé, Javaé und Karajá. Zeit seines Lebens blieb er diesem lieb gewonnenen »Land« (»tierra«) treu, eine der Regionen des weiten Amazonasraums, in der Großgrundbesitzer über die Abholzung der Wälder mit der Viehwirtschaft immer weiter in den Regenwald eingedrungen sind, eine »tierra sin ley« (»Land ohne Gesetz«), ein »Far-West amazónico«, wie er im Vorwort der 1971 erschienenen Gedichtsammlung *Clamor elemental* geschrieben hat² – eine Feststellung, die in seinem Todesjahr auf traurige Weise noch einmal mehr bestätigt wird.

Pedro Casaldáliga war einer der ganz Großen der Befreiungstheologie, der an der Seite der Landarbeiter, Bauern und Indigenen von Beginn seines Wirkens in Mato Grosso an den Kampf gegen die Großgrundbesitzer aufnahm und immer mehr zu einem Streiter für die Rechte der eingeborenen Völker

des Amazonasraums wurde. So reiht er sich ein unter die lateinamerikanischen Bischöfe, die für den Neuaufbruch des II. Vatikanischen Konzils stehen und dem am 16. November 1965 in Rom geschlossenen Katakombenpakt entsprechend auf ihre Privilegien verzichten; statt des Bischofsrings trägt Pedro Casaldáliga den schwarzen Tucum-Ring, den die Eingeborenen aus dem Kokos der Palmen gestalteten, und sein Brustkreuz war nicht aus Gold oder Silber, sondern von den Xavantes aus den Materialien des Waldes geflochten und Zeichen seiner solidarischen Verbundenheit mit einem Volk, das 1966 in den Süden von Mato Grosso deportiert worden ist, um Platz für Brandrodung und Viehwirtschaft zu machen, und dessen Kampf um ihr angestammtes Land er bis zu ihrer Rückkehr in ihr – nun verwüstetes – Gebiet im Jahr 2012 begleitete. Darum findet das »Jüngste Gericht«, wie er es in seinem Gedicht zum Ausdruck bringt, in diesem »Garten« statt, und doch ist dies gleichzeitig mit der Hoffnung verbunden, dass Gott diesen Garten wieder bepflanzen möge mit einer
 »unvergänglichen Schönheit«.

Die vielen Beileidsbekundungen, die Nachrufe von Weggefährten, aber auch offiziellen kirchlichen Institutionen wie dem CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat) oder der CLAR (lateinamerikanische Ordenskonferenz) machen deutlich, dass hier einer der ganz Großen, ein »Heiliger«, gegangen ist, ein Befreiungstheologe par excellence, bei dem Leben und Lehre eins waren. In den Nachrufen wird deutlich, dass mit ihm auch Abschied von einer der vitalsten Epochen der lateinamerikanischen Theologie- und Kirchengeschichte genommen und dabei doch die Hoffnung zum Ausdruck gebracht wird, dass die lebendige Erinnerung an seinen Weg als Missionar und Bischof an der Seite der einfachen, armen und ausgegrenzten Menschen, vor allem der Indigenen und der Schwarzen, eine fruchtbare Saat für Wege in die Zukunft ist. Diese Hoffnung wird vor allem über seine poetischen Texte vermittelt. Pedro Casaldáliga war mit den mystischen Traditionen seiner Heimat tief vertraut, mit Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila, aber auch den Poeten Spaniens wie Antonio Machado, die an der Seite des Volkes gegen das faschistische Regime Francos gekämpft haben. Er ist selbst einer der großen Dichter und Mystiker der »Patria Grande Latinoamericana«, und seine Texte bilden einen Schatz, der vor allem im deutschsprachigen Kontext noch zu heben ist. Seine Poesie erwächst aus einer tiefen Hingabe, von Gottes Liebe getroffen, »verwundet«, wie Johannes von Kreuz es schreibt, und sie ist eingebettet in die Heimat, die er in São Félix gefunden hat, wo er in einem einfachen Haus mit einer offenen Kapelle lebte. Dieses Land hat er kaum verlassen, mit Ausnahme weniger Reisen in den 1980er Jahren nach Nicaragua, Guatemala, El

Salvador und Kuba, um seine Solidarität mit den Widerstandsbewegungen der Campesinos und Arbeiter zum Ausdruck zu bringen. Angesichts seines klaren und tatkräftigen Engagements in Brasilien an der Seite von Campesinos, Landlosen und Indigenen, um die Macht der Großgrundbesitzer zu brechen, wurde er mehrfach von deren Pistoleros bedroht; am 11.10.1976 wurde er in Ribeirão Bonito unmittelbarer Zeuge eines brutalen Mords an einem befreundeten Priester, und als bereits von seinem »Freund Parkinson«, wie er es nannte, gezeichneter alter Bischof musste er angesichts von Morddrohungen noch 2016 Zuflucht suchen, kehrte aber bald in sein geliebtes São Felix zurück. Seine Poesie ertastet die Tiefen des Leids der Menschen im Amazonas-Gebiet, sie ist Ausdruck einer Compassion, die ihn für die Indigenen zu einem der ihren machte. Die Xavantes haben ihn begleitet bei verschiedenen Totenwachen vom Krankenhaus in Batatais aus, wo er die letzte Zeit verbrachte, an den Ort seines Begräbnisses auf dem Friedhof von Karajá, in einem einfachen Grab an der Seite der Menschen von dort, die er geliebt hatte, und in der Nähe des Araguaia.

Carta de Navegar³

Por el Tocantins amazónico

Navigationskarte

Für den Rio Tocantins im Amazonasgebiet

»Leer las aguas« será siempre un sueño mayor que mis estudios. No consigo leerme por debajo, serme dueño, tenerlas todas, a la vez, conmigo.	›Die Wasser zu lesen‹ wird immer ein Traum sein größer als meine Studien. Mir gelingt es nicht mich von unten zu lesen, mir Herr zu sein, mich immer zu verstehen.
Flotan sombras de mí, maderas muertas. Pero la estrella nace sin reproche sobre las manos de este niño, expertas, que conquistan las aguas y la noche.	Es treiben Schatten von mir, tote Hölzer. Aber der Stern wird geboren ohne Vorwurf über den Händen dieses Kindes, Experten, die die Wasser und die Nacht erobern.
Me ha de bastar saber que Tú me sabes entero, desde antes de mis días; que en Ti voy siendo la verdad que hago;	Mir reicht es zu wissen, dass Du mich kennst ganz, schon vor meinen Tagen; dass ich in Dir die Wahrheit sein werde, die ich tue;
que has puesto en mis tesoros y en mis llaves Tus luminosos ojos por vigías ¡y que eres mi Camino de Santiago!	dass Du auf meine Schätze und meine Schlüssel Deine leuchtenden Augen als Wachtürme gelegt hast und dass Du mein ›Jakobsweg‹ bist!

Vermisst haben manche eine längere öffentliche Stellungnahme von Papst Franziskus anlässlich des Todes von Pedro Casaldáliga. In der Kohärenz und Authentizität, mit der er gelebt hat, hat er es nicht gescheut, mit dem Lehramt auf Konfrontation zu gehen. »Danos, Señor, una ira dulce, una pacífica rabia«, »Gib uns, Herr, einen süßen Zorn und eine friedliche Wut«, das stand auch für seine Haltung in Zeiten des Konflikts um die Befreiungstheologie Mitte der 1980er Jahre.

Die für Bischöfe üblichen Ad-limina-Besuche in Rom hatte er nicht unternommen, 1988 wurde er jedoch zu einem – für ihn recht bitteren – Gespräch mit Johannes Paul II. nach Rom zitiert. Papst Franziskus drückt seine Wertschätzung für ihn im nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* aus, indem er aus einem seiner Gedichte zitiert, der »Navigationskarte« (QA 73). Über diese Poesie versucht Papst Franziskus das zu sagen, was sich kaum sagen lässt, das große Leid, das den Indigenen angesichts der Zerstörung des Regenwaldes und der Rücksichtslosigkeit gegenüber ihren Lebensräumen, ihren Traditionen und Kulturen widerfährt. »Es treiben Schatten von mir«, aber Orientierung gibt der Blick auf den Mensch gewordenen Gottessohn, auf das Kind in all seiner Verletzlichkeit. Der Wald wird abgeholzt, die »toten Hölzer« schwimmen auf dem Fluss, »aber der Stern wird immer neu geboren, ohne Vorwurf, unter den Händen dieses Kindes, die Experten sind, und die die Wasser und die Nacht erobern. Und mir reicht, dass Du mich ganz kennst, und dass Du mein Weg nach Santiago bist.«

Die poetische Kraft seiner Gedichte, die er Zeit seines Lebens verfasst hat, liegt gerade darin, wie er in der Einführung in die Gedichtsammlung *Clamor elemental* schreibt, dass sie »in christlicher Weise menschlich sind«, »erdverbunden« und von einem geschrieben sind, der »unter den Menschen« lebt, vor allem den Armen, und »entre animales y plantas y ríos; y camina todavía« – »zwischen Tieren und Pflanzen und Flüssen; und er geht immer noch«⁴. Nun setzt er sein »caminar« unter den Armen und Indigenen auf andere Weise fort und ist in seinen Texten mit Menschen mit offenem Herzen weltweit verbunden.



El corazón lleno de nombres⁵ Das Herz voller Namen

Al final de la vida me dirán:	Am Ende meines Lebens werden sie mir sagen:
¿Has vivido? ¿Has amado?	Hast Du gelebt? Hast Du geliebt?
Y yo, sin decir nada,	Und ich werde, ohne irgendetwas zu sagen,
abriré el corazón	das Herz öffnen
lleno de nombres	voll von Namen

R.I.P. | *Margit Eckholt*

¹ Pedro CASALDÁLIGA, Wie eine Blume aus Feuer. Kleine Lieder, Neukirchen-Vluyn 1992.

² Pedro CASALDÁLIGA, Clamor Elemental, Salamanca 1971, Nota preliminar, 7-12, 7.

³ In: El tiempo y la espera, Santander 1986, in: <http://www.servicioskoinonia.org/>

Casaldaliga/poesia/tiempoespera.htm (22.9.2020)

⁴ Clamor Elemental (Anm. 2), 9.

⁵ In: El tiempo y la espera (Anm. 3).

Bücher

Carine Dujardin | Claude Prudhomme (Hg.)

Missiology and Science.

Missiology revised –

Missiologie revisitée, 1850-1940

Leuven University Press/Leuven 2015, 437 S.

Carine DUJARDIN und Claude PRUDHOMME, die beiden Herausgeber von *Missiology and Science. Missiology revised – Missiologie revisitée, 1850-1940*, haben mit der Veröffentlichung dieses Buches viel dazu beigetragen, die Rolle von missionswissenschaftlicher Forschung und Studien, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bis 1940 und darüber hinaus durchgeführt wurden, besser zu verstehen. Die geschichtliche Periode, in der die missionswissenschaftlichen Studien sich entwickelten, ist die Ära des wissenschaftlichen Fortschrittsglaubens und der großen Fortschritte in der Mobilität durch den Ausbau der Eisenbahnen, die zahlreichen technischen Erfindungen, wie des Automobils, der Dampfmaschinen etc. Das alles verlangte die Entwicklung neuer wissenschaftlicher Disziplinen in den Naturwissenschaften, wie Physik, Chemie und das weitgefächerte Ingenieurstudium, wo gerade der Maschinenbau große Auswirkungen auf das Leben der Menschen und ihr Weltbild hatte; aber auch in den Geisteswissenschaften kam es zu weitreichenden Veränderungen, die ebenso sich in einem neuen Weltbild niederschlugen. Neue akademische Disziplinen, wie die der Ethnologie,

Linguistik, Anthropologie, Geographie und Historiographie, waren notwendig, um den Menschen in seiner kulturellen Vielfalt und Verschiedenheit besser verstehen zu können.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass missionswissenschaftliche Studien sich gleichzeitig und unter Einfluss dieser neuen Disziplinen entfalteten und mit ihnen seit ihren frühen Anfängen zutiefst verbunden sind. Missionswissenschaftler und Missionare bezogen sich auf diese neuen Disziplinen und trugen sogar stark zu deren Entfaltung bei. Interaktion und gegenseitige Befruchtung waren Teil des wissenschaftlichen Wachstums in dieser Wissenschaftsperiode. Missionsarbeit und Studien wurden damals meist von katholischen und protestantischen Missionsgesellschaften und Orden bzw. deren Protagonisten, d.h. den Missionaren, durchgeführt. Der konfessionelle Ansatz erwies sich insbesondere in den Missionsstudien bald als zu begrenzt, und die Missiologie führte zu einem bisher unbekanntem interkonfessionellen Ansatz. Konkurrierende protestantische Missionsgesellschaften sahen die Notwendigkeit einer friedlichen Eingung bzw. Absprache mit anderen protestantischen Missionsgesellschaften, um ihre Missionsarbeit ohne Konflikte durchführen zu können. Die Vermeidung doppelt besetzter Missionsgebiete wurde auch von den Kolonialmächten gefordert. Sie waren auch Nutznießer einer solchen *spheres of influence policy*, da sie das Wirken der Missionsgesellschaften mit ihrem Schul- und Gesundheitssystem so landesweit mehr ausbreiteten. Die Kolonialregierungen fanden sich erst nach dem 2. Weltkrieg bereit, auch auf diesem Gebiet tätig zu werden. Eine Bewegung wurde im 19. Jahrhundert geboren, die 1910 in der Weltmissionarskonferenz von Edinburgh und in der Geburt der innerprotestantischen ökumenischen Bewegung stattfand und 1948 in der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam gipfelte. Die Missionsbewegung mit ihrer akademischen und praktischen Seite gab der Kirche die Gelegenheit, neue Kulturen, Religionen und Völker kennenzulernen. Diese Begegnung half dabei, nach und nach Stereotypen und einseitige theologische Konzepte infrage zu stellen und schrittweise zu überwinden. Die christlichen Kirchen und ihre Missionsgesellschaften konnten ihre traditionelle theologische Position nur so lange bewahren, weil sie bisher keinen wirklichen Kontakt und keinen Austausch mit den außereuropäischen Völkern und deren Kulturen und Religionen hatten. Das neue Verständnis anderer Kulturen, Religionen und Völker basiert auf neu erschlossenen Wegen, die es immer mehr ermöglichten, ihre apologetischen Positionen zu überwinden und mit der anderer Kulturen und Religionen nichteuropäischer Völker in einen Dialog zu treten.

Neue Begriffe wie Akkommodation, Akkulturation und schließlich Enkulturation, Inkulturation

und Kontextualisierung wurden geprägt, um die Notwendigkeit eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs auszudrücken und einen Weg für ein besseres gegenseitiges Verständnis zu finden.

Dieser Prozess wird von Carine Dujardin, Leiterin der Heritage Library der KADOC-KU Leuven, des Dokumentations- und Forschungszentrums für Religion, Kultur und Gesellschaft an der Katholischen Universität Leuven, Belgien, in ihrem Einführungsartikel *Mission Research Revised, Missiology as a Project of Modernity and a Contemporary Form of Apologetics* (9-22), dargestellt; Missiologie als Projekt der Moderne und als zeitgenössische Form der Apologetik (9-22). Nach DUJARDIN liegt der Schwerpunkt dieses Bandes auf den Fragen der dynamischen Interaktion zwischen Missiologie und Moderne in der Zeit von 1850 und 1940.

Das Buch enthält Artikel in englischer und französischer Sprache, nur der einleitende Artikel von C. DUJARDIN und die abschließenden Bemerkungen von Claude PRUDHOMME werden sowohl in englischer als auch in französischer Sprache angeboten. Ich möchte hier kurz alle behandelten Beiträge aufzählen. Um aber den Rahmen dieser Besprechung nicht zu sprengen, kann nicht auf deren Inhalt eingegangen werden.

Das Werk ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste befasst sich mit der Entstehung protestantischer und katholischer missionswissenschaftlicher Forschung und Studien. Fünf Autoren erklären die Entstehung der protestantischen Missiologie in verschiedenen europäischen Ländern. Marc SPINDLER beschäftigt sich mit *Protestant Mission Studies: Emergence and Features* (39-52). Jean-François ZORN erklärt das langsame Aufkommen der protestantischen Missiologie in Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert. Magnus LUNDBERG untersucht den Beitrag von Gustaf Lindeberg und den Ort der akademischen Missionsstudien in Schweden in den Jahren zwischen 1910 und 1930. Jan JONGENEEL befasst sich mit den protestantischen Missionen und Missionsstudien in den Niederlanden und deren Begegnung mit dem römischen Katholizismus (77-86). Der Artikel von Jan VAN BUTSELAAR befasst sich mit *Johannes Verkuyl et la missiologie protestante aux Pays-Bas face à la modernité* (87-98).

Nach fünf Artikeln über protestantische Missionswissenschaft bietet der erste Teil des Buches sechs Beiträge über die katholische Missionswissenschaft an. Der erste Beitrag stammt vom emeritierten Lehrstuhlinhaber des von Joseph Schmidlin 1910 gegründeten und somit ältesten katholischen Lehrstuhls für Missionswissenschaft, Giancarlo COLLET, der dem Thema *German Catholic Mission Science, Comments on the Time of its Commencement* (99-110) nachgeht.

Mariano DELGADO und David NEUHOLD von der Universität Freiburg/Schweiz behandeln das Thema *La missiologie en transformation: Die Zeit-*

schrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft als internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (111-138).

Peter NISSEN zeigt, wie Alphons Mulders die Anfänge der Missiologischen Forschung an der Universität Nimwegen beeinflusst hat. An VANDENBERGHE trägt mit ihrem gut recherchierten Artikel *Beyond Pierre Charles, The Emergence of Belgian Missiology Refined*, zur Aufarbeitung der Geschichte der Missionswissenschaft bei. Die Entstehung der belgischen Missiologie verfeinerte die spezifischen belgischen Missionsstudien, die ihr Zentrum an der Katholischen Universität von Leuven hatten. Eugène LAPOINTE erläutert den Beitrag und die Rolle des französischen Missiologen Albert Perbal O.M.I. (1884-1971). Als Inhaber des missiologischen Lehrstuhles an der Fakultät für Missiologie der Päpstlichen Urbaniana-Universität hatte Perbal eine nicht unerhebliche Rolle innerhalb der katholischen Missionswissenschaft in den Jahren vor und nach dem 2. Weltkrieg gespielt. Er nennt ihn ein »un missiologue oublié«, ein Schicksal, das er mit vielen anderen Kollegen seiner Generation, wie z.B. Johannes Beckmann (1901-1971), Thomas Ohm (1892-1962) u. v. a. teilte. Claude PRUDHOMME schließt den Abschnitt mit seiner ausführlichen Reflexion über *Sciences pour la Mission, Sciences de la Mission Quel rôle pour la papauté?* ab. Im zweiten Teil des Werkes wird das Thema *Missionaries and Science – Missionnaires et la Science* von vier Autoren behandelt. Laurick ZERBINI beschäftigt sich mit dem Thema *Le musée missionnaire ethnologue du Latran und De la mission à l'ethnologie, un défi ambitieux* (221-233). Norman ETHERINGTON schreibt über *Doing Science and Teaching Science in Mid-Victorian Missions* in KwaZulu-Natal, Südafrika (235-246). Patrick HARRIES schreibt über *Secular Knowledge and Salvage Anthropology. Henri-Alexandre Junod und der Thonga-Tribe*. (247-270). Dirk VAN OVERMEIRE schließt den zweiten Abschnitt mit seinem Artikel »*The Sky is the Limit*«. *Missionary Imperatives and Constraints in Determining the Spatial Outline of the Mongolian Vicariates of the Congregation of Scheut, 1900-1939* (271-283).

Der dritte Abschnitt gilt dem Thema *Theory versus Practice* und enthält sechs Artikel. Carine DUJARDIN hat einen Artikel über *The »Three Wise Men» Came from the East, Interaction between Missiology and Missionary Practice in Asia, 1890-1940* (287-310). Frans J. VERSTRAELEN schreibt über *Protestant and Catholic Missions on Java, Netherlands East-Indies. A Comparison of Missionary Thinking, Strategies and Methods* (311-330).

Philippe LABURTHER-TOLRA vergleicht in seinem Beitrag *Protestants et catholiques durant la période coloniale et précoloniale au Cameroun dans leur rapport à la science et à la missiologie* (331-341), das protestantische und katholische Ver-

hältnis zu Wissenschaft und Missiologie während der Kolonial- und Vorkolonialzeit in Kamerun. Neil COLLINS führt in eine spezielle Fallstudie über die Beziehung zwischen Missiologie und der *Missionary Society of St. Columban* ein (343-354). Armin OWZAR beschäftigt sich mit Protestantismus, Katholizismus und Islam in Deutsch-Ostafrika (355-369). Der Beitrag über *La mission catholique aux Juifs. Un champ missiologique entre études bibliques et attente eschatologique* (371-380) in den Jahren zwischen 1920 und 1950 stammt von Olivier ROTA. Claude PRUDHOMME schließt die reiche Variation an Beiträgen mit einem gut recherchierten Artikel über *Towards a Missionary Science? Concluding Remarks* (381-388). Dieser Beitrag wird auf den Seiten 389 bis 396 auch in französischer Sprache wiedergegeben. Claude PRUDHOMME, ein anerkannter Fachmann für Missionsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, schrieb seine Dissertation über *Missionary Strategies of the Holy See under Pope Leo XIII, 1873-1903, Roman centralization and cultural challenges*. PRUDHOMME ist Professor für Zeitgeschichte an der Universität Lumière-Lyon-II. Er hat sich auf die Geschichte der Verbreitung des Katholizismus durch die Missionen seit dem 19. Jahrhundert spezialisiert. PRUDHOMME zieht in seinen abschließenden Bemerkungen auf Englisch und Französisch einen kritischen Überblick über die Herausforderungen von missiologischen Studien, die darauf abzielen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein. Für PRUDHOMME war »die kritische Dimension der wissenschaftlichen Methode« bis 1939 nicht vollständig entwickelt, daher kommt er zu der Schlussfolgerung: »It would take the upheavals of the Second World War and its aftermath before the disputes around the legitimacy of mission work, its birth in an age of suspicion and the questioning of its models caused veritable missionary theology to emerge« (388).

Alle, die sich für missionswissenschaftliche Studien und deren Ursprung und Weiterentwicklung in der Neuzeit interessieren, werden durch jeden Beitrag dieses Buches bereichert. Das Buch kann zu den Besten seiner Art, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, gerechnet werden. Meiner Meinung nach gehört diese Veröffentlichung zu den zehn wichtigsten Werken der Missionswissenschaft seit dem epochalen Opus Magnum von David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, im Jahr 1991. Keine gute theologische Bibliothek kann es sich leisten, dieses Buch nicht in ihren Beständen zu haben! Alle verschiedenen Beiträge zeigen, wie Mission und Wissenschaft miteinander zusammenhängen und wie Missionsstudien aus dem Zusammenspiel beider Disziplinen entstehen. Die Beziehung zwischen Missiologie, Wissenschaft und Moderne, im Zusammenspiel mit der Missionspraxis, ist laut C. DUJARDIN die zentrale Forschungsfrage, die die

Autoren dieses Buches darstellen und klären. Ihre gut recherchierten Beiträge zu dieser Frage gehören zu den besten, die ich bisher finden konnte.

Paul B. Steffen/Rom

Christoph Elsas

Mystik in der Globalisierung.

Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnung. Rückfragen an Zarathustra, Gnosis, Platonismus und Augustin mit Übersetzung der Orakelfragmente und erläuternder Texte des Christen Psellos und des Hellenisten Numenios
EB Verlag/Berlin 2017, 432 S.

Was der vorliegende Band unternimmt, ist vielfältig: Übersetzungen der Chaldäischen Orakel (CO) sowie erläuternder Texte, Erschließung synkretistischer Entwicklungen im Umfeld der CO und des Neoplatonismus, Inbezugsetzung dieser Ergebnisse zu den Herausforderungen heutiger Religionsbegegnung und schließlich die Herausarbeitung von Potentialen mystischer Religiosität für den Brückenschlag zwischen konkurrierenden religiösen Sinnangeboten.

Der Verfasser, der Religionsgeschichtler, Theologe, Philosoph und Islamwissenschaftler Prof. Emeritus Christoph Elsas, ist für diese Aufgaben bestens ausgewiesen: Bereits seine Doktorarbeit von 1975 behandelte Neoplatonismus und CO, er ist Verfasser vieler Lexikonartikel über iranische Religion, Mystik etc. und arbeitete während seiner akademischen Laufbahn kontinuierlich zum Thema Dialog der Religionen, zum Beispiel im Rahmen der von ihm mitinitiierten Marburger Rudolf-Otto-Symposien.

Einleitend erläutert Elsas, inwiefern Cassirers Philosophie vom Mythos als symbolischer Form – mit Weiterführungen durch Susanne Langer und dann Reinhard Margreiter, der Mystik als Grenzphänomen von Symbolisierung bestimmt – durch die Ermöglichung der Erforschung geschichtlicher Interaktionen und Verflechtungen einen Ansatz für transkulturelle Offenheit bieten kann (20), und stellt dar, inwiefern für eine sich kulturwissenschaftlich verstehende Religionswissenschaft (107) Foucaults Konzept einer Archäologie des Wissens in Form einer historischen Diskursanalyse fruchtbar gemacht werden kann, um die gegenseitige Beeinflussung von historischen Diskursbedingungen und in ihnen ermöglichten Aussagen zu beschreiben. Damit kündigt sich an, dass Elsas' Überlegungen die in der Mystikforschung rezente augenscheinliche Dichotomie von Kontextualismus und Perennialismus hinter sich lassen; das Aufweisen übereinstimmender Grundelemente soll hier gerade kontextsensibel im Nachvollziehen der historischen Verflechtungen und Wechselwirkungen geschehen – eine Programmatik, so viel kann

vorausgeschickt werden, die Elsas unter Aufbietung einer großen historischen Detailfülle und in außerordentlicher Dichte einlöst. Das scheint mir eine der wichtigen Leistungen dieses Bandes zu sein.

Das zweite Kapitel behandelt Herausforderungen von Religion und Globalisierung im heutigen westeuropäischen Diskurs. Erwägungen zu verschiedenen Toleranzkonzepten vorausschickend, bespricht Elsas Jan Assmanns These von »der strukturellen Intoleranz des Monotheismus« (Zit. Assmann, 56) und dessen spätere teilweise Revision in der Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefenreligion, der Elsas als jeder Festschreibung entzogenem Konvergenzpunkt in der Linie zum Höchsten (58f.) nachzugehen sich anschickt, und der er auch die Mystik als »kosmotheistischen Subtext« (Zit. Assmann, 66) zuordnet.

Das nächste, Entwicklungen aus insgesamt fast 4000 Jahren Religionsgeschichte einbeziehende Unterkapitel erörtert Ausprägungen verschiedener Dualismen in der Religionsgeschichte und den anzunehmenden Einfluss griechischer Dualismen auf das frühe Christentum und die Mystik (102), um dann überzuleiten auf einen Abriss von Migration und Religion in Europa, das, was Religion angeht, »seit der Antike ein Einwanderungsland« ist (103), und schließlich eine Vergleichbarkeit moderner und antiker Diasporen zu beschreiben.

Es folgen Überlegungen zu Assimilation, Integration und Synkretismus (hier wertfrei als »Antwort auf die Herausforderung des Fremden« (Zit. Colpe, 121) und eine Erprobung der Anwendbarkeit einer Synkretismus-Systematik (herrschaftlich/gelehrt-konservativ/kritisch) auf 1000 Jahre Beziehungen zwischen Altgriechenland und Altiran – auch hier wieder ein groß angelegter Entwurf in kompakt-gedrangter Darstellung. Eine weitere Klassifizierung von Synkretismen; »sicherheitsorientierte Assimilation« vs. »gerechtigkeitsorientierte Integration« (132) stellt Elsas anhand acht historischer Beispiele erläuternd dar. Hierbei, wie auch an anderen Stellen, zeigt sich der auch stilistische Einfluss von Elsas' akademischem Lehrer Carsten Colpe: Die – zunächst manchmal etwas schwerfällig scheinenden – Formulierungen der Unterüberschriften erweisen sich bei der nachträglichen Relektüre als pointiert und trennscharf den Kerngedanken, zu dessen Einsicht der betreffende Textabschnitt geführt hat, zusammenfassend, fast satzenartig.

Nach einer Darstellung von einschlägigen Forschungsfragen und einer Widerlegung der These, die CO seien eine zoroastrische Schrift, folgt dann die Übersetzung der CO. Das fünfte Kapitel ist Plotin und Augustinus gewidmet. Auch und gerade in Augustinus' späterer Entfernung von Plotin weist Elsas nach, wie plotinische Motive von Augustin machtpolitisch nutzbar gemacht wurden.

Plotins Zuordnung zur Mystik (nicht zur Gnosis, gegen Hans Jonas) wird anhand verschiedenster Charakteristika begründet (positive Bewertung des Eros als Triebkraft für das ständig neu zu initiiierende Ereignis des Aufstiegs, Göttlichkeit des Seelenkerns, Apophatik, Symbole als Verweis ins Unausagbare als deren Fluchtpunkt ...) und diese Motive werden wiederum in Verbindung gebracht mit Elementen der CO bei Numenios und dessen Einfluss auf Plotin.

Der Übersetzung von Kommentaren zu Numenios folgt eine Zusammenschau der Einigungspotentiale der Mystik der CO in geschichtlicher Perspektive von Chaldäa über Iran zum römischen Syrien. Der Band wird beschlossen durch eine – erneut historisch angereicherte – systematische Darstellung der Potentiale der Mystik in heutigen Religionskontakten.

Für letztere Synthesen hätte man sich als Leser gewünscht, bei der Abgleichung der analogen Motive und Potentiale in den verschiedenen zueinander in Bezug gesetzten Traditionen etwas mehr an der Hand genommen zu werden. Wenn auch die Haltung loblich ist, die ohnehin höchst umfänglichen historischen Darstellungen frei von Redundanzen zu halten, wäre ein letztgültig zusammenführendes Fazit für die Rezeption sicher hilfreich gewesen.

Trotz dieser minoren Einschränkung ragt das Werk als beeindruckende Informationsquelle hervor, die, auch durch das 64-seitige Literaturverzeichnis, zu einer wichtigen Ressource werden kann für alle, die sich akademisch mit den Themen CO, Neoplatonismus, Mystik, Synkretismus oder Religionsgeschichte des Altertums befassen. Und es wird als bedeutende Inspiration fungieren für alle, die sich an der Suche nach Wegen für gelingendes interreligiöses Zusammenleben beteiligen.

Markus Maria Wagner/Marburg

Tormod Engelsen | Notto R. Thelle | Knut Edvard Larsen (Hg.)

A Passion for China.

Norwegian Mission to China Until 1949

(Regnum Studies in Mission)

Regnum Books International/Oxford 2015, 202 S.

Three Norwegian scholars in missiology, all with cross-cultural ministry experience, have edited the collection of eleven articles of the work of different Norwegian mission societies in this volume *A Passion for China. Norwegian Mission to China Until to 1949*. Since this book appeared in the prestigious series *Regnum Studies in Mission* it is easily available to the international community of people interested in the history of Christian missions in China. Tormod ENGELSEN raises in his introduction the question: »what the impact of foreign mission had been on China

prior to 1949, and in what way what happened before 1949 has influenced what has taken place afterwards«. All the contributions in this book help to answer this question from a different perspective and a specific missionary ministry that took place in the sixty years of Norwegian missionary involvement in China between 1885 and 1949.

Frode STEEN gives a comprehensive overview of the various Norwegian Mission Agencies in China before 1949. The first Norwegian Mission Society founded in 1842 was a part of the Lutheran State church was doing missionary work in Africa, but not in China. A second Norwegian Lutheran Mission Society was founded in 1867 to serve specifically the Sandals in India. The first Norwegians could realize their dream to work in China via the China Inland Mission (CIM) based in England. The increasing interest in such a work in Norway led to the foundation Norwegian Mission agencies like the Norwegian China Mission as a branch of the CIM. In 1891 the *Det Norske Lutenske Kinamissionsforbund* (now Norwegian Lutheran Mission, NLM) was founded in Norway to do missionary work in China. Members of the Evangelical Lutheran Free Church of Norway and Norwegian Pentecostals also got involved in the first four decades of the twentieth century in evangelization work in China. Even Norwegian immigrants in North America joined the missionary work in China with the help of an own agency, the Scandinavian Lutheran China Mission founded in 1890 in the USA. The second study, contributed by Ingrid ESKILT, explains the China missionary activity in Shaanxi from the Non-Lutheran Mission Covenant Church of Norway (MCCN) founded by the Swedish-American evangelist Frederik Franson (1852-1908) in 1884. The third article deals with the mission work of the Evangelical Lutheran Free Church in China. Nora Margaret BRATVEIT GIMSE, the author, is herself a third generation missionary to China. From that perspective she portrays the network of relationships the missionaries and their families were able to develop with Chinese people, especially Chinese Christians in the Christian communities they helped to establish. Erik KJEBEKK focuses in his contribution on the missionary work of the largest Norwegian mission agency, the Norwegian Lutheran Mission (NLM) has since its foundation in 1891 being engaged in China. Knut Samset, the compiler and developer of a Chinese Christian Hymn book, was perhaps the most outstanding missionary of the NLM in China since his contribution impacted the Church life for many generations and gave to Chinese Christians a spiritual source of encouragement in the times hardships and persecution. Knut Samset himself died as a martyr of his faith he had shared and witnessed with everyone in China as a prisoner in a Communist camp. Ole Bjorn RONGEN presents

the life of a Norwegian China missionary Sverre Hoth who during his time in China from 1925 to 1952 developed into an outstanding sinologist of international reputation. In 1941 he joined in China the Anglican Church and their Church Mission Society (CMS), a movement, which widened his relational network beyond the borders of the small interdenominational Norwegian mission society he had been a member before. Lisbeth MIKAELSON finally depicts the life of Marie Monsen (1878-1962), the most outstanding female missionary figure from Norway in China. Marie Monsen, a member of the Norwegian Lutheran Mission (NLM) developed in her active years in Northern and Central China from 1901 to 1932, into an efficient teacher, preacher, activist and author who laid the foundations for the charismatic revival movement in Shantung of the 1930s. She widened the narrow role figure her conservative mission had imposed on female missionaries. The seventh article treats with Lars Bjorsvik another Norwegian missionary from the NLM in China. This missionary served from 1935 up to 1968 first in Mainland China and then in Taiwan. As a Lutheran missionary his widely distributed sermons were aimed to communicate the Holy Scripture in an understandable language to life context of Chinese people. Thor STANDENAERS shows in his study the large engagement of the NLM in the socio-diaconal field, where the whole person stood in the center of all evangelization work in China. The ninth contribution by Arne REDSE shows the significance the developed Lutheran Chinese Liturgy played in Chinese Lutheran communities in China. »This chapter demonstrates the challenges that arise when ancient liturgical traditions and Western liturgies meet with Chinese language and culture« (p. 5). The last article in this book by Notto R. THELLE, tells the story of his father Notto N. Thelle, who had been from 1922 to 1952 a silent assistant of a well-known Norwegian missionary and scholar on Chinese Buddhism, Karl Ludvig Reichelt. This unique account of a missionary standing in the second row and in the shade of another missionary, is in itself outstanding and rich in insights of a missionary figure which is usually forgotten and overseen, but which nevertheless have contributed so much to its growth and impact. All the ten articles based on intensive research constitute together a kind of handbook on the China mission of Norwegian man and women in the late 19th and the first half of the 20th century. The whole book shows what role country, which had only a population of two million around 1890 and three and half in 1950, contributed to the Christian evangelization work in China between 1890 and 1952. A book, which no library with International and Chinese concern will withhold from its customers.

Paul B. Steffen/Rom

Girolamo Imbruglia

The Jesuit missions of Paraguay
and a cultural history of Utopia (1568-1789)
Übersetzt von Mark Weyr
(Studies in Christian mission 51)
Brill/Leiden/Boston 2017, 323 S.

In den vergangenen Jahrzehnten erschienen neben unzähligen Artikeln zahlreiche Monographien zum nach wie vor aktuellen Thema der Jesuitenreduktionen in Paraguay. Dazu zählt der vorliegende Band des italienischen Neuzeithistorikers IMBRUGLIA, der an der Universität Neapel lehrt. Zu seinen zentralen Forschungsthemen gehören der Jesuitenorden im 17. und 18. Jahrhundert, insbesondere die Jesuitenreduktionen, zu denen er schon dreißig Jahre zuvor ein Buch verfasst hatte (*L'invenzione del Paraguay. Studia sull'idea de comunità*, 1987). Wenn er mit diesem Band eine weitere Studie zum Thema vorlegt, hat dies unter anderem darin seinen Grund, dass die seitdem erschienene neuere Literatur nicht nur nach Einarbeitung schrie, sondern dem Autor ein komplett neues Buch erforderlich schien.

In diesem Werk geht es nun um die im Titel genannten zwei Komplexe: die Paraguaymission einerseits und die Kulturgeschichte der Utopie andererseits, wobei den Autor insbesondere die Verbindung zwischen diesen beiden interessiert: »The discussion of this link is the aim of this book.« (3). Daher geht es ihm nicht allein um die Aufarbeitung neuer Forschungsergebnisse im Bereich der Reduktionen als vielmehr um die Reflexion auf einen doppelten zeitgenössischen Kontext, nämlich auf einen theologisch grundierten Kontext der Jesuitenmission in Paraguay sowie auf einen philosophisch grundierten Kontext der Aufklärung französischer Provenienz. Der zeitliche Rahmen ist vornehmlich das 18. Jahrhundert.

Näherhin handelt der erste Großkontext, der die Kapitel eins bis drei umfasst, von Aktivitäten und Schriften europäischer Ordensmitglieder, die als Missionare in Amerika tätig waren oder dessen ethische Fragen reflektierten, wie etwa Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Fray Martín de Valencia, Vasco de Quiroga oder José de Acosta. Des Weiteren geht es um die Missionen der Gesellschaft Jesu am Beispiel des »Jesuitenstaats« und im Spiegel der *Litterae Annuae*; auch die berühmte Festschrift zum einhundertsten Jahrestag der Ordensgründung, *Imago primi saeculi* (1640), kommt zur Sprache. Schließlich werden unter dem Stichwort »Religion und öffentliche Meinung« der Wandel von den *Litterae annuae* hin zu den *Lettres édifiantes et curieuses* sowie das in der Spätzeit der Reduktionen erschienene Werk Ludovico Muratoris *Il Cristianesimo felice* (1744) dargestellt. So nähert sich der Autor der Grundthese der »Metamorphosis of the missions into Utopia« (137).

Im zweiten Großkontext geht es um die Kulturgeschichte der Utopie, die anhand der Schriften französischer Aufklärer in den Kapiteln vier bis acht durchgespielt wird, wobei die jeweiligen Bezüge zu den Reduktionen zur Sprache kommen. Den Reigen eröffnet Montesquieu und seine vergleichende Staatslehre im Hauptwerk *De l'esprit des lois*, wo auch Republik und Utopie verhandelt werden, mit Seitenblick auf die Reduktionen (z. B. IV, 6). Es folgen zur Frage der Utopie Autoren wie Voltaire und Einträge in der *Encyclopédie*, die zwar keinen Eintrag »Utopia« kennt, wohl aber solche wie »Jésuites« oder »Paraguay«. Die politischen und sozialen Konflikte um die Mitte des 18. Jahrhunderts, als sich das Ende der Reduktionen und des Jesuitenordens ankündigte, reflektiert der Autor mit Blick auf Voltaire und seinen *Candide*, der auf der Suche nach der besten aller Welten auch nach Paraguay verschlagen wird. Der Autor bringt weitere Aufklärer wie den Sozialkritiker Gabriel Mably ins Gespräch sowie den Gesellschaftstheoretiker Nicolas Linguet, der den Jesuitenstaat lobt, von dem Plato geträumt habe (vgl. 221). Schließlich bezieht sich unser Autor auf den utopischen Reformisten Claude-Adrien Helvétius (Schweizer), der sich in seinen Traktaten mit dem Jesuitenstaat befasst. Der Reigen geht zu Ende unter den Stichworten von Utopien und Humanwissenschaften, die mit der jesuitischen Naturgeschichte des Orinoko von Joseph Gumilla (1758) beginnen. Weitere zeitgenössische »Philosophen« und Schriftsteller sowie ihre Bezüge zu Paraguay bringt der Autor ins Spiel, so den holländischen Cornelis de Pauw, der mit seinen *Recherches philosophiques* als Fachmann für Amerika galt, obgleich er nie dort war. Dazu kommen der Reisende Louis Antoine Bougainville mit seiner Weltreise (1771) sowie die *Histoire de deux Indes*, eine komparative Geschichte der Zivilisationen von Guillaume Raynal, der die Mission als nützliche Institution zur Zivilisierung der Wilden ansah. Mit Diderot taucht in den Jesuitenmissionen das Bild einer »negativen Chimäre« (248) auf, das theologisch Furcht erzeuge und zur Grausamkeit einer Politik ohne Freiheit führe.

»The French Revolution created a condition in which Utopias were no longer and not yet«, resümiert IMBRUGLIA die höchst komplexe Geschichte der Jesuitenmission von Paraguay und der Kulturgeschichte der Utopie. Diese Geschichte aber sieht er in vier eigenwilligen Stufen verlaufen (vgl. 22-24): Er beginnt mit der Stufe der biblischen Prophetie und des Alumbadismo in den Missionen von Paraguay als erster Stufe, die in der zweiten Stufe vom Modell der Utopie abgelöst werde. Die dritte Stufe, repräsentiert durch das Zeitalter der Aufklärung und deren Weigerung, religiöse Kategorien oder eine religiöse Gesellschaft wie bei den Jesuiten zu akzeptieren, bestehe im Wechsel von religiösen zu politischen Kategorien der Republik und in der

Schaffung einer »Zivilreligion« à la Rousseau. Die vierte Stufe der Aufklärungsdebatte über Utopie am Ende des 18. Jahrhunderts bestehe in einer Neuformulierung, die auf die Kategorie des Glücks abhebt, das es laut Diderot in den Reduktionen nie gegeben habe, sondern im Gegenteil mit dem Auftauchen der Jesuiten verschwunden sei.

Das Buch bildet eine interessante und detailliert beschriebene Synthese einerseits über die internen und kirchlichen Diskurse in und über die Reduktionen; als Leitkategorien dienen Missionierung und Zivilisierung, Konversion und Erziehung, Liturgie und Musik, schulische und handwerkliche Ausbildung, Akkomodation und Sprachenkenntnis, Jahresbriefe und ethnographische Berichte, urbanes und wirtschaftliches Leben, um nur einige zu nennen. Andererseits orientieren sich Aufklärer dagegen an systematischen Leitkategorien wie Theokratie und Staatsformen, Utopie und Republik, Glück und Gemeinschaft, Staatsbildung und Gesellschaft, Kolonisierung und Recht, Politik und Reisebericht, Philosophie und Zivilisation, Religion und Atheismus, um nur einige zu nennen. So zeigen sich beim Autor die Reduktionen als ideale Projektionsfläche, auf der das aufgeklärte Europa seinen Diskurs über Gesellschaft und Religion inszenieren kann, bis zur Rolle der Utopie in der Französischen Revolution, die im 19. Jahrhundert neu auftaucht wie etwa Sozialismus und Kommunismus, für die wiederum die längst vergangenen Reduktionen post festum erhalten mussten.

Das vorliegende Werk glänzt mit einer breiten, in Jahrzehnten erarbeiteten Quellenbasis. Mit einer Aufklärungsperspektive arbeitet der Autor auf neue Weise den Beitrag der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert heraus. Diese klärten sich selbst und andere auf, über die Völker, Kulturen, Sprachen und Religionen, auf die sie stießen, wie das Beispiel von Jean François Lafitau's *Mœurs des sauvages américains* (cf. p.1 passim) in Nordamerika zeigt; die Aufklärer der Zeit brauchten wegen nicht vorhandener Erfahrung mit der Neuen Welt und mangelnder Kenntnis der wilden Fremden erheblich länger als die Missionare, die kulturelle Andersheit zu verstehen und anzuerkennen. Man braucht nur Diderots Eintrag zu »Amérique« nachzulesen. Das facettenreiche Werk bietet eine solche Fülle von Aspekten und Entwicklungen, dass die Diskussionen gewiss andauern werden. Zweifellos hat IMBRUGLIA Schneisen ins Dickicht geschlagen, die neue Forschungspisten eröffnen, zumal auch die Fülle der Neuerscheinungen dazu beflügelt. Der Autor gibt mit seinem Buch zahlreiche neue Hinweise und überrascht mit neuen Perspektiven. Nicht zuletzt sei auf die umfangreiche Bibliografie (275-315) aufmerksam gemacht, die auch zahlreiche Aufsätze einbezieht und damit ein anregendes Instrument für die weitere Forschung sein kann. Noch ein kleines Detail: Die Illustration auf dem Titelblatt,

die aus einem Buch von Peramás (1793) stammt, zeigt den schematischen Aufriss einer Reduktion, deren Gebäude zwei Stockwerke, Giebeldach und Schornstein haben, wie man sich das in Europa zu dieser Zeit wohl vorstellte; da hätte ein wenig interkulturelle Aufklärung gutgetan.

Michael Sievernich SJ/Frankfurt am Main

Joachim G. Piepke (Hg.)

P. Johann Frick SVD

Mao schlief in meinem Bett.

Erinnerungen eines Chinamissionars 1931-1952

(Collectanea Instituti Anthropos 52)

Academia Verlag/Baden-Baden 2020, 354 S.

Dieses Buch ist kein Enthüllungsbericht über Mao, sondern es geht um das Alltagsleben eines Steyler Missionars und die Verfolgung im Zusammenhang mit der kommunistischen Revolution in China in den 1930er und 1940er Jahren.

Jahrzehnte nach den Ereignissen zeichnete der aus Vorarlberg stammende Steyler Ethnologe Johann Frick SVD (1903-2003) die Erinnerungen an seine Arbeit in China auf. Nach seiner Priesterweihe 1931 reiste er nach Nordwestchina aus und wirkte in Kansu bis zu seiner Ausweisung 1952. Nach seiner Rückkehr nach Europa promovierte er in Ethnologie über die »sozialreligiöse Stellung der Frau in Tsinghai (China)« (Wien, 1955) und arbeitete bis 1962 im Anthropos Institut in Froideville, anschließend in der Steyler Gemeinschaft in der Schweiz.

Frick notierte 1979 bzw. 1986 in zwei Manuskripten in loser Assoziationsfolge, was ihm zu Orten, Menschen und Pfarreien einfiel, und hielt zahlreiche ethnologische Beobachtungen fest. Die ersten Versionen bearbeitete er selber auch noch in mehreren Durchgängen. Oft verweist er auf ethnografische Fachveröffentlichungen, seine Erinnerungen füllen Lücken und ergänzen die Beobachtungen im Erzählten. Dazu gehören amüsante Details, auch über seine eigenen Fehler. Es gibt auch viele drastische Momente über die politische Verfolgung oder fremdartige Gebräuche (etwa, dass und warum verstorbene Kleinkinder nicht begraben werden: 108f.). Es geht im Rückblick um das Alltagsleben der Missionare in ihrem Zusammenleben mit den Menschen in China – ein Alltagsleben, das nebenbei immer wieder auch auf größere Zusammenhänge in Politik, Wirtschaft und Kultur Bezug nimmt.

Frick hinterließ seine Aufzeichnungen dem Anthropos Institut, wo sie 2003 und 2008 zunächst von Anton Quack SVD und schließlich von Joachim PIEPKE SVD bearbeitet und für die Veröffentlichung vorbereitet wurden.

Ich lese das Buch als die Erzählung eines alten Mitbruders, dessen Erinnerungen bruchstückhaft und assoziativ hervorbrechen. Er entwickelt keinen systematischen Diskurs, oft leitet er über mit »übr-

gens«, »oben habe ich vergessen zu notieren« usw. Ich sehe den Bericht als Rohmaterial, anhand dessen man über Mission und ihre Praxis damals und heute nachdenken kann. Zum Beispiel könnte man den Text auf Argumente abklopfen, ob die Missionare damals eine Mission »ad gentes« betrieben, die heute im Geruch kolonialistisch imperialistischer Machtausübung über die anderen steht, oder ob sich Hinweise auf eine – heute ja viel »angemessener« – Mission »inter gentes« auf Augenhöhe und in Freundlichkeit finden.

Auf jeden Fall ist es beeindruckend, in welcher unvorstellbarer Armut und Beschränktheit von Mitteln diese Mission stattfand. Auch bei den Volkserichten des kommunistischen Regimes wurde offenbar immer wieder anerkannt, dass die Missionare armselig und oft noch unter dem prekären Lebensstandard der Bevölkerung lebten. Im Bericht von Pater Frick ist kaum von der »Missionsarbeit« die Rede – von Katechismus, Messfeiern, Taufvorbereitungen, Predigten, Bekehrungen. Es geht um Reittiere, Bautätigkeiten für Missionsstationen, Kranke und ihre Behandlung, Familienbesuche und das Kennenlernen und Verstehen von örtlichen Gebräuchen, Geldsorgen und Schwierigkeiten mit dem Bischof. In diesem Teil Chinas begann die Auseinandersetzung mit der kommunistischen Revolution schon 1936 und bedeutete Angst, Flucht, Untertauchen und immer mehr Verfolgung – in diesem Zusammenhang steht auch die titelgebende Anmerkung, dass im Verlauf der Kampfhandlungen die Truppen Maos sein Dorf einnahmen und Frick fliehen musste: »Die Leute sagten mir, alle Großen hätten einige Tage in meinem Zimmer geschlafen, sie waren nicht auf einmal da, sondern nacheinander. Darum hieß es immer, Mao hätte in meinem Bett geschlafen« (81). Auf seinen Rundmärschen (fünf Tage durch die Berge) und -reisen durch seine Pfarren kam er auch nach Tibet und begegnete dem *pan-chen* Lama (215ff.). Zum Zugang von Wissenschaftlern und Forschern findet sich eine Bemerkung, dass ein interessierter »Wiener (sein Name ist mir momentan entfallen)« sich ausführlich von Fricks ethnologischen Beobachtungen erzählen ließ. Wahrscheinlich handelte es sich um Heinrich Harrer. Später fand Frick in Harrers Veröffentlichungen »einiges, was ich ihm berichtet habe, natürlich ohne Quellenangabe und ohne Nennung meines Namens« (182).

Den Abschied von »seiner« Mission, »seinem China« und »seinen Chinesen« erlebte Frick dramatisch: »Ich hatte immer nur den einen Wunsch: ein Grab in gelber Erde. Wenn der Wagen [bei der Abschiebung] auf der holprigen Naturstraße dahinfuhr, durch all die Schlaglöcher, es war Heimat. Ich sah die einfachen Häuser, die kahlen Lössberge ohne jeden Wald und jeden Baum, es war Heimat. Ich sah meine Mitfahrer, Chinesen, kleine und große, es war meine Heimat« (280).

Der Bericht ist eine interessante und oft auch unterhaltende Lektüre, und sein größter Wert besteht meiner Meinung nach darin, dass er für heutige Fragestellungen und Lesarten offen und provozierend ist.

Christian Tauchner SVD/Sankt Augustin

Sigrid Rettenbacher

Außerhalb der Ekklesiologie
keine Religionstheologie.

Eine postkoloniale Theologie der Religionen
(Beiträge zu einer Theologie der Religionen 15)
TVZ/Zürich 2019, 541 S.

Die umfangreiche Dissertation (Univ. Salzburg) der Autorin bearbeitet die katholische Theologie der Religionen sowohl aus einer postkolonialen als auch aus einer ekklesiologischen Perspektive. Beides stellt im deutschen Sprachraum durchaus ein Novum dar, zumal wenn beide Perspektiven – wie von der Autorin durchgeführt – inhaltlich und epistemologisch aufeinander bezogen werden.

Eine konstruktive Rezeption postkolonialer und dekolonialer Studien fehlt in der deutschsprachigen Theologie bislang noch weitgehend. In der Regel sind diese Theorien und ihre Diskussion, die meist in englischer, spanischer oder französischer Sprache vorliegen, hierzulande eher noch völlig unbekannt. RETTENBACHER zeigt, dass das gerade für den Bereich der Religionstheologie umso bedauerlicher ist, da diese Disziplin sehr stark von den kolonialen Religions- und Missionswissenschaften beeinflusst ist. Die postkoloniale Fremdkritik an dieser Genealogie muss daher aufgegriffen und für die Religionstheologie selbst fruchtbar gemacht werden.

Nach einem ersten Kapitel, das dem aktuellen Forschungsstand in der Religionstheologie gewidmet ist, führt die Autorin daher auch im zweiten Kapitel ausführlich in Fragestellungen der postkolonialen Theorien ein. Einer äußerst knappen Überblicksdarstellung der postkolonialen Studien, exemplifiziert an den Arbeiten von Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha, folgt die sehr ausführliche Darstellung der praktischen Anwendung dieser Theorien im Bereich bestimmter Themen der Religionstheologie, mit dem Manko, dass mehrere der von ihr referierten Autor*innen sich nicht selbst auf postkoloniale Theorien beziehen. Die Analyse der historischen Beziehungen zwischen Judentum und Islam einerseits und dem Christentum jeweils andererseits bzw. den kolonialen Begegnungen zwischen Islam und Hinduismus einerseits und wiederum dem Christentum andererseits machen aber hinreichend deutlich, wie Identitätsbestimmungen von Eigenem und Fremdem jeweils von Diskurs- und Machtver-

hältnissen geprägt sind und daher auch nur mit einer profunden Analyse dieser Verhältnisse verstanden werden können. RETTENBACHER macht dabei jeweils deutlich, wie das Instrumentarium der postkolonialen Studien für diese Analyse genutzt werden kann.

Das dritte Kapitel führt in die zweite grundlegende Perspektive der Arbeit ein: Die Ekklesiologie wird von der Autorin als zentraler Ort für die Religionstheologie beschrieben, nicht nur, weil die Kirche Subjekt dieser Theologie ist, sondern vor allem, weil die Ekklesiologie auch einen entscheidenden hermeneutisch-epistemologischen Rahmen für die Theologie der Religionen vorgibt: Die anderen Religionen werden theologisch gegen die Hintergrundfolie des Christentums / der Kirche beschrieben und damit von ihr abgegrenzt. Gleichzeitig muss die Kirche jedoch auch selbstkritisch anerkennen, dass sie (nicht nur) in der Vergangenheit an der Verunglimpfung, Ablehnung und Fehlbeschreibung der nichtchristlichen Religionen federführend mitgewirkt hat. Nur eine Ekklesiologie, die Differenzen anerkennt und analysieren will – so die als »Lösungsanzeige« vorgestellte These des vierten Kapitels –, vermag daher sowohl der kirchengeschichtlichen Selbstkritik an Kirche, Ekklesiologie, Missions- und Religionswissenschaft als auch den aktuellen Herausforderungen an eine Religionstheologie in einer Situation des globalen Pluralismus gerecht zu werden, ohne dabei wesentliche Überzeugungen des christlichen (katholischen) Credos in Frage zu stellen.

Trotz zahlreicher Wiederholungen und einiger dadurch bedingten Längen ist diese Arbeit dringend zu empfehlen. Nicht nur vermag die ekklesiologische Zentrierung der Religionstheologie dieser neue, wertvolle Impulse zu geben. Insbesondere kann mit dieser Arbeit eine erste Annäherung an die postkolonialen Studien und Theologien gelingen, denen eine weitere Rezeption und Diskussion im deutschsprachigen Raum sehr zu wünschen ist.

Stefan Silber/Paderborn

Elochukwu E. Uzukwu (Hg.)

Mission for Diversity.

Exploring Christian Mission in the Contemporary World (Interreligious Studies 8)

Lit Verlag/Zürich 2015, 246 S.

Der nigerianische Theologe und Missionswissenschaftler, Mitglied der Kongregation des Heiligen Geistes (C.S.Sp.), erster Inhaber des Pater-Pierre-Schouver-Stiftungslehrstuhls für Mission an der Duquesne-Universität in Pittsburgh, USA, hat diese Sammlung von Aufsätzen und Studien unter dem Titel *Mission for Diversity, Exploring*

Christian Mission in the Contemporary World zusammengestellt. Das Buch erschien als Band 8 in der Reihe *Interreligious Studies*, die vom Zentrum für Weltchristentum und Interreligiöse Studien an der Radboud Universität Nijmegen, Niederlande, herausgegeben wird.

In der Einleitung: *Setting the Stage – Prospects and Challenges from the South* trägt Elochukwu UZUKWU die erste Reflexion über *Proclaiming the Gospel Today – Dynamics and Challenges of Location* bei.

UZUKWU erläutert wie Pierre Schouver, der den Spiritanern von 1992 bis 2004 als Generaloberer diente, mit seiner aufmerksamen Lektüre der Zeichen der Zeit einen herausragenden Beitrag für das missionarische Wirken der Spiritaner geben konnte. UZUKWU schreibt, dass Pierre Schouver, von den Spiritanern als einer Gruppe die Vorstellung hatte, dass diese dazu angeregt werden sollten, ihre Geschichte und Tradition immer wieder neu zu überdenken und so zur laufenden missiologischen Wiederbelebung beizutragen. Diese Vorstellung kreativ anzuwenden ist nicht nur eine Leitlinie für die Spiritaner, sondern für alle Missionsgemeinschaften und die ganze Kirche. Kardinal Peter TURKSON, der Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, weist in seinem Beitrag auf die mögliche neue Weltgesellschaft hin, die geschaffen werden kann, wenn Gerechtigkeit praktiziert und Frieden gelebt wird.

Die übrigen *Beiträge* sind in vier Teile gegliedert. Der Teil beginnt mit dem Thema *Posing the Hermeneutical Question: Mission, Interculturality, Coloniality and Theological Method*. Robert SCHREITER erläutert hier in seinem sehr erhellenden Beitrag *The Role of Intercultural Hermeneutics in the understanding of Mission Studies as Intercultural Studies* (29-43).

In Teil II: *Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Kirche und Mission* behandelt der erste Beitrag von Laurenti MAGESA das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche in Afrika, mit einem Überblick über die letzten 50 Jahre (79-98). Der indische Theologe Felix WILFRED reflektiert über das II. Vaticanum und die Organisation Asiatischer Kirchen (99-111). Wilfred ist überzeugt, dass »eines der schönen Dinge am Zweiten Vatikanischen Konzil der Geist der Freiheit war, das eigene christliche Leben zu leben« (100), und dass »die vom Konzil inspirierte Theologie der Religionen, wenn sie ernst genommen wird, durch eine neue Theologie der Mission ergänzt werden muss« (107).

Michael S. Driscolls Artikel über neuen Wein in alten Weinschläuchen: Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (113-133) gibt einen guten Einblick in das, was seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche in den USA in Bezug auf liturgische Erneuerung, Studien und Ausbildung, geschehen ist.

Kenneth R. HIMES' *OFM* Artikel *Celebrating 50 Years of John XXIII Pacem in Terris: Its Relevance Today and Tomorrow* (135-149) erläutert die wichtigen Themen, die in der Friedenszyklika von Papst Johannes XXIII. angesprochen werden, wie z. B. Menschenrechte, Gemeinwohl und Frieden. Für HIMES »hat sich im katholischen Friedensdenken ein evolutionärer Prozess vollzogen, der dazu geführt hat, Zusammenhänge mit der Förderung der Menschenrechte und dem Beitrag zum globalen Gemeinwohl zu sehen«.

Der Teil III widmet *sich* dem Thema Mission und Dialog unter und mit den Völkern. Peter PHAN eröffnet diesen Teil mit seiner asiatische Perspektive zum Wo, Warum und Wozu der christlichen Mission heute (153-169). Der libanesische Theologe, der an der Katholischen Theological Union in Chicago lehrt, Michel Elias ANDRAOS, schreibt über christliche Gemeinschaften im Nahen Osten und dem Islam: Ein Wandel im Missionsverständnis der katholischen Ostkirchen (171-186). Der irische Missionstheologe Michael MCCABE SMA steuert einen ausgezeichneten Artikel über Vatikan II und den interreligiösen Dialog bei. Dabei geht es ihm um den Einfluss eines solchen Dialoges auf die Welt und die afrikanische Kirche (187-202).

Teil IV widmet sich *der* Thematik von Mission und Dienst. Bénézet BUJO setzt sich in seinem Beitrag mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Herausforderung von Ehe und Familie in Afrika auseinander (205-215). David NGONG, ein kamerunischer Theologe, antwortet auf BUJO mit seinen bemerkenswerten Gedanken zum Thema Christentum als Fruchtbarkeitsreligion (217-227). Für NGONG ist »eine christliche theologische Eschatologie eine Eschatologie, die nicht auf Fortpflanzung beruht«, sondern »auf dem Leben, Tod und der Auferstehung Christi« (225). Das Hauptargument, das NGONG anführt, wird in seiner Schlussfolgerung zusammengefasst: »Der afrikanische anthropologische oder eschatologische Kontext der Vorfahren ist schwierig, weil der menschliche Wert und das menschliche Gedächtnis letztlich nicht im Leben Gottes, sondern in der biologischen Fruchtbarkeit des Menschen liegen. Aus christlich-theologischer Perspektive sind die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen, und ihre endgültige Bestimmung ist es, ihre letzte Ruhe in Gott zu finden. Dies hängt nicht von der biologischen Fortpflanzung ab, sondern vielmehr von vielen Möglichkeiten, an der göttlichen Kreativität teilzuhaben« (227). Der nigerianische Theologe James CHUKWUMA OKOYE erläutert die Prioritäten der Mission in Afrika gemäß der Zweiten Sondersynode für Afrika *Africae Munus* (229-234).

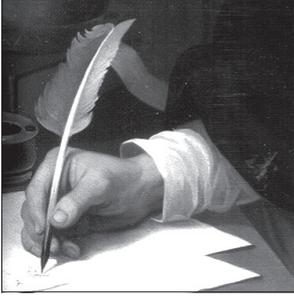
Maureen O'BRIEN, die *einzig*e Theologin unter den sechzehn Autoren dieses Buches, schließt das Buch mit einer Reflexion über relationale Theologien des Dienstes und die Auswirkungen auf plurale, mis-

sionarische Identitäten (235-242). Ihre Forschungs- und Lehrverpflichtungen an der Duquesne-Universität konzentrieren sich auf praktische Theologie und insbesondere auf die Ausbildung katholischer Laienprediger im Kontext der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten. O'BRIEN ist der Ansicht, dass nordamerikanische relationale Theologien des Dienstes durch die Verschmelzung globaler Perspektiven auf Marginalität und Hybridität informiert werden müssen, »um wirklich kontextualisiert zu werden und eine effektive Mission heute zu fördern« (235).

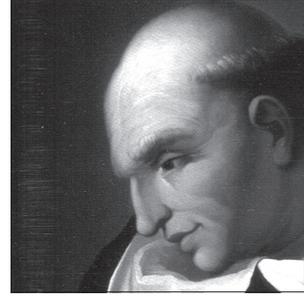
Die hilfreiche Liste *der* Mitwirkenden am Ende des Buches enthält nur vierzehn Namen, da der indische Theologe Felix WILFRED E. UZUKWU, der Herausgeber und Autor des ersten Artikels, dort nicht aufgeführt sind. Dennoch findet der interessierte Leser nützliche weiterführende Informationen zu vierzehn Autoren und ihren jeweiligen Arbeitsorten und ihrem Forschungs- und Fachgebiet.

Die gesamte Publikation mit ihren sechzehn Beiträgen von verschiedenen Wissenschaftlern und einer Wissenschaftlerin, die hauptsächlich an nordamerikanischen Universitäten, aber auch in Asien und Europa lehren und forschen, präsentiert ein breites Spektrum heutigen theologischen und missiologischen Denkens, das den Titel dieser herausragenden Publikation *Mission for Diversity* mehr als rechtfertigt. Der Leser, der sich nach einem tieferen Verständnis der facettenreichen und vielfältigen Realität der christlichen Mission in unserer heutigen Welt sehnt, wird für seine Bemühungen, durch die Vielfalt, der in dieser Publikation angebotenen Themen, mehr als belohnt werden.

Paul B. Steffen/Rom



Preis Bartolomé de Las Casas 2021



Das Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog (IRD) verleiht den Preis Bartolomé de Las Casas

für Dissertationen oder Habilitationen bzw. gleichwertige monographische Arbeiten zu folgenden Themenbereichen:

- ♦ Missionswissenschaft/ Missionsgeschichte
- ♦ Religionswissenschaft/vergleichende Religionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen
- ♦ Interreligiöser und interkultureller Dialog/Theologie der Religionen
- ♦ Kontextuelle (bzw. interkulturelle oder komparative) Theologie
- ♦ Kirchen- und Theologiegeschichte Asiens, Afrikas und Lateinamerikas
- ♦ Friedensethik im Zusammenhang mit den Globalisierungsfragen

Die Arbeiten

dürfen nicht älter als zwei Jahre sein (gezählt ab dem Datum der Ausschreibung)

Der Preis

ist mit 2.000 € dotiert.

Bartolomé de Las Casas

1484-1566

Dominikaner und Bischof, von der chilenischen Nobelpreisträgerin für Literatur Gabriela Mistral »eine Ehre für das Menschengeschlecht« genannt, behandelte in Traktaten, Denkschriften und Briefen die Fragen, zu denen die erste Globalisierung im Windschatten der europäischen Expansion Anlass gab.

In diesen Schriften, denen man die christliche Kompassion angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit anmerkt, verteidigte er die friedliche Evangelisation, die Einheit der Menschheitsfamilie, die Rechte der indianischen Völker sowie die Würde und Logik ihrer Religionen und Kulturen.

Das »Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog« der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz steht in der Tradition dieses Erbes.

Bewerbungen

sind mit den entsprechenden Unterlagen bis zum

30. April 2021

an den Direktor des IRD zu senden:

Prof. Dr. Dr. h.c.

Mariano Delgado (IRD)

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Fribourg

Dokumente

Einem Exemplar der Arbeit sollen folgende Dokumente beigelegt werden:

- ♦ Bewerbungsschreiben
- ♦ Kopie des Abschlusszeugnisses
- ♦ Tabellarischer Lebenslauf (gegebenenfalls mit Schriftenverzeichnis)
- ♦ Möglichst auch zwei wissenschaftliche Stellungnahmen bzw. Gutachten.

Der Rechtsweg

ist ausgeschlossen.

Die Bewerbungsunterlagen

werden nicht zurückgeschickt.

Auskunft

Für nähere Auskunft:

www.unifr.ch/ird

mariano.delgado@unifr.ch

Institut pour l'étude
des religions et le
dialogue interreligieux
Institut für das Studium
der Religionen und
den interreligiösen Dialog



Université de Fribourg

Faculté de théologie

Universität Freiburg

Theologische Fakultät

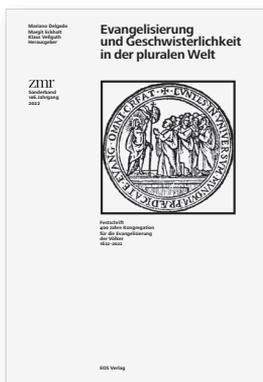
Festschrift

Call for Papers

Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt

Call for Papers

Evangelisierung
und Geschwisterlichkeit
in der pluralen Welt



Festschrift

400 Jahre Kongregation
für die Evangelisierung
der Völker
1622-2022
Zugleich 106. Jahrgang
der ZMR

Konzept

1622 wurde in Rom die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (*De Propaganda Fide*) errichtet.

Die römische Zentrale der katholischen Kirche zog Bilanz über Licht und Schatten von mehr als 100 Jahren Weltmission im Sog der Entdeckungsfahrten und Eroberungen der Portugiesen und Spanier unter der kanonischen Rechtsform des Patronats (Übertragung der Verantwortung für die Mission an die Kronen von Spanien und Portugal). Das Papsttum wollte nun die Missionsdynamik direkter lenken, um eigene Akzente setzen zu können (etwa einheimischer Klerus, Akkommodation).

Viernhundert Jahre danach, inmitten einer neuen Missions- und Kirchenepoche, die spätestens mit der »koperikanischen Wende« des Zweiten Vatikanischen Konzils angefangen hat, ist es erneut angebracht, eine kritische Bilanz zu ziehen und nach neuen Perspektiven für das 21. Jahrhundert Ausschau zu halten.

Als gemeinsame Brücke gilt, dass seit der Frühen Neuzeit die Weltmission ein entscheidender Faktor für die Einheit der Menschheitsfamilie und das Wachsen der Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt gewesen ist, die Papst Franziskus jüngst mit der Enzyklika *Fratelli tutti* betont hat. Sie ist auch ein unverzichtbarer kritischer Begleiter der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung.

Die Festschrift ist

in sechs Teile gegliedert

- ♦ Historische, missionstheologische, interreligiöse bzw. religionstheologische, ökumenische, alteritätsbedenkende und prospektive Beiträge.
- ♦ In allen Blöcken soll als transversales Motiv sowohl der kritische Blick als auch das Wirken der Laien und der Frauen möglichst berücksichtigt werden.
- ♦ Die FS ist zugleich der 106. Jg. der ZMR und soll im Herbst 2022 erscheinen.

Potentielle Autoren und Autorinnen

- ♦ Bitte senden Sie eine Zusammenfassung Ihres Beitrags bis spätestens

Ende Februar 2021

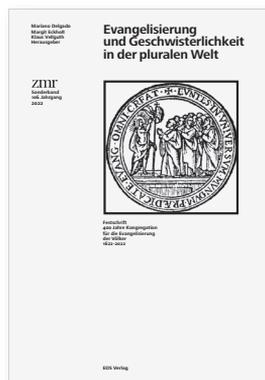
(max. ca. 1'000 Zeichen) an Prof. Mariano Delgado mariano.delgado@unifr.ch Schriftleiter der ZMR.

- ♦ Nach der Durchsicht der eingegangenen Vorschläge erhalten Sie gegebenenfalls eine formelle Einladung, Ihren Beitrag (max. ca. 25'000 Zeichen) bis spätestens Ende Februar 2022 einzureichen.
- ♦ Die Beiträge können auf Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch oder Spanisch erscheinen.

Festschrift

Call for Papers Evangelization and Kinship in the Pluralistic World

Call for Papers Evangelization and Kinship in the Pluralistic World



Festschrift
400 Years
of the Congregation
for the Evangelization
of Peoples
1622-2022
as well as the 106th
Volume of the ZMR

Concept

In 1622 the Congregation for the Propagation of the Faith (*De Propaganda Fide*) was established in Rome.

The Roman headquarters of the Catholic Church took stock of the bright and dark moments of more than 100 years of world mission in the wake of the voyages of discovery and conquests of the Portuguese and Spanish under the canonical legal form of patronage (transfer of responsibility for mission to the crowns of Spain and Portugal). The papacy now wanted to supervise the missionary dynamics more directly in order to be able to set its own priorities (e. g. local clergy, accommodation).

Four hundred years later, in the midst of a new missionary and church epoch which has been taking shape at least since the »Copernican revolution« of the Second Vatican Council, it is again appropriate to take stock critically and to look for new perspectives for the 21st century.

A common bridge is the fact that since the early modern era world mission has been a decisive factor for the unity of the human family and the growth of kinship in the pluralistic world, which Pope Francis has recently emphasized in the encyclical *Fratelli tutti*. World mission is also an indispensable critical companion of economic and cultural globalization.

The Festschrift is divided into six parts

- ◆ These consist of historical, missiological, interreligious or religio-theological, ecumenical, alterity-conscious, and prospective contributions.
- ◆ As transverse motifs the critical view as well as the work of the laity and of women should be taken into account in all the sections as far as possible.
- ◆ The Festschrift is also the 106th volume of the ZMR and is scheduled for publication in the autumn 2022.

Potential authors

- ◆ Please send a summary of your contribution (max. approx. 1,000 characters) to Prof. Mariano Delgado mariano.delgado@unifr.ch editor of the ZMR, by the **end of February 2021** at the latest.
- ◆ After the proposals have been reviewed, you may receive a formal invitation to submit your contribution (max. approx. 25,000 characters) by the end of February 2022 at the latest.
- ◆ Contributions can be published in English, French, German, Italian or Spanish.

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Daniel Bogner

Universität Freiburg i.Ue.
Moraltheologie
und Theologische Ethik
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Margit Eckholt

Universität Osnabrück
Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Schlossstraße 4
D-49074 Osnabrück

Dr. Martina Fornet-Ponse

Bischöfliche Aktion Adveniat e.V.
Gildehofstraße 2
D-45127 Essen

Henri-Jérôme Gagey

2 rue Champfleuri
F-63100 Clermont-Ferrand

Wolfgang Häde

whaede@swissmail.org
D-35586 Wetzlar

Univ.-Prof. Dr.

Gregor Maria Hoff

Paris Lodron Universität Salzburg
Fundamentaltheologie und
Ökumene
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Dr. Claudia Kolletzki

Mozartstraße 9
D-52064 Aachen

Prof. em. Dr. Dr. h.c. mult.

Hans Maier

Athosstraße 15
D-81545 München

Prof. Dr. Ursula

Nothelle-Wildfeuer

Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg
Theologische Fakultät
AB Christliche Gesellschaftslehre
D-79085 Freiburg i.Br.

Mgr Albert Rouet

88 bis rue Gambetta
F-24000 Périgueux

Dr. Stefan Silber

Sodenackerstraße 6
D-63877 Sailauf

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319
D-52076 Aachen

Katja Voges

missio
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Prof. Dr. Klaus von Stosch

Universität Paderborn
Institut für Katholische Theologie
Warburger Straße 100/N3.146
D-33098 Paderborn

Marita Wagner

missio
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Univ.-Prof. em. Dr. Franz

Weber MCCJ

General Eccherstraße 7/15
A-6020 Innsbruck

Vorschau

Auf das nächste Heft
105. Jahrgang 2021

Variaheft

Adelson Araujo SJ

Le Synode sur l'Amazonie:
conséquences pour l'Amazonie
et l'Eglise universelle

Stefan Silber

Die Amazonassynode aus
weltkirchlicher Perspektive:
Aus Lateinamerika lernen?

Hadwig Müller

Das Prinzip Kontextualität
in der heutigen Theologie

Hans Ulrich Steymans OP

Impulse der Amazonassynode für
eine neue Theologie der Erde

Regina Reinart

Überlegungen zu »Querida
Amazonia«

Samir García Valencia

La comunidad eclesial
en camino de transformación.
Un cambio de paradigma
misionero

Bernhard Lang

Der allegorische Imperativ.
Vier Methoden zum Umgang
mit Gewalttexten des Alten
Testaments

Wolfgang Thönissen

Diversität und Einheit im
ökumenischen Dialog

Thomas Fornet-Ponse

Weltoffene Bürger für einen
neuen Humanismus?
Bildung und Theologie im
Kontext der Globalisierung

FORUM

500 Jahre Christentum auf den Philippinen

Mariano Delgado

Kleine Kirchengeschichte
der Philippinen

Gerard Francisco

Timoner III OP

The Catholic Church in the
Philippines

Fides del Castillo

Perspectives of faith
and the Catholic Church
in the Philippines

FORUM

Fratelli tutti

Mariano Delgado

Eine neue Einladung zur
Geschwisterlichkeit von
Papst Franziskus

Niklaus Kuster OFMcap

Eine »franziskanische« Lektüre
von »Fratelli tutti«

Ursula Nothelle-Wildfeuer

»Fratelli tutti« aus sozialemischer
Sicht

Tobias Specker SJ

»Fratelli tutti« und der
interreligiöse Dialog

FORUM

Schöpfungsspiritualität

FORUM

Missionarische Spiritualität

Inhalt

104. Jahrgang

ZMR 2020

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
**Missionswissenschaft
in Zeiten des Coronavirus**
Mariano Delgado

163
**Religionsfreiheit –
gefährdetes
Menschenrecht?**
Klaus Vellguth

Abhandlungen

46
Dennebaum, Tonke
Das Schweigen Gottes.
Shūsaku Endōs Roman
Chinmoku und die Problematik
der Theodizee

68
Eckholt, Margit
Eine interkontinentale
Kommentierung des Zweiten
Vatikanischen Konzils.
Hermeneutische Fragen
und ekklesiologische Heraus-
forderungen

238
Häde, Wolfgang
Der Glaube der anderen in den
Freitagspredigten in der Türkei.
Eine Untersuchung
der *hutbeler* eines Jahres

188

Hoff, Gregor Maria
Die Mission der Kirche
angesichts der religions-
soziologischen Trans-
formationen der westlichen
Kultur

84

**Krüger, Patrick Felix |
Radermacher, Martin**
Der Blick auf ›das Fremde‹.
Anton Antweiler und die
religionskundliche Sammlung
der WWU Münster

55

Krupp, Gerhard
Migration und globale
Gerechtigkeit.
Bischöfliche Stimmen aus
dem Süden

166

Maier, Hans
Die katholische Kirche
und die Religionsfreiheit

197

Nothelle-Wildfeuer, Ursula
Für ein diakonisches und
prophetisches Christentum.
Oder: Wie kann Kirche
missionarisch sein?

8

Robert, Marie-Hélène
Le baptême: porte d'entrée
de l'annonce et du salut dans
une approche œcuménique?

178

Rouet, Mgr Albert
Pour une mission de confiance

22

Sievernich, Michael SJ
Resonanz in der Mission der
Frühen Neuzeit.
Am Beispiel von Orden

220

Silber, Stefan
Dialog, Synodalität und Macht.
Postkoloniale Beiträge zu
einer Umkehr der Missions-
wissenschaft

34

Theobald, Christoph SJUrgences théologiques
et pastorales.À propos du »mode de vie«
du Christ Jésus aujourd'hui

98

Vellguth, Klaus

Mission in Afrika.

Evangelisierung der Zukunft

227

von Stosch, KlausDer Koran als Reaktion auf
fragile Ordnungsstrukturen

210

Weber, Franz MCCJ»Mission im Hören auf die
Weisheit der Armen.«Grunderfahrungen einer
hörenden und lernenden
Kirche**Kleine Beiträge**

258

Bogner, DanielKirchliche Glaubwürdigkeitskrise
als Evangelisationsproblem.Oder: Legitimations- und
Normenkonflikte in der katho-
lischen Kirche

263

Gagey, Henri-JérômeDe la lettre des évêques de
France (1996) à aujourd'hui:
L'avenir missionnaire
de l'Église

143

Vellguth, Klaus

Towards an Ecumenical

Missiology – Witnessing Christ

252

Voges, KatjaEngagement für Religions-
freiheit**FORUM****Evangelisierung und
Globalisierung**

118

Delgado, Mariano

Die Flamme wachhalten.

Zum Text der Deutschen
Bischöfe *Evangelisierung
und Globalisierung*

108

Eckholt, MargitMit Papst Franziskus auf
die Herausforderungen an
die »Mission« der Kirche
in Zeiten der Globalisierung
antworten

114

Vellguth, KlausDas integrale Pastoral-
und Missionsverständnis
von *Evangelisierung und
Globalisierung***FORUM****Missionarische
Spiritualität**

281

Fornet Ponse, Martina

Dein Reich komme.

Missionarische Spiritualität
bei Adveniat

137

Hamburger, Klaus

Ein etwas anderes Konzil.

Vor fünfzig Jahren ging
von Taizé aus eine »Frohe
Nachricht« um die Welt

287

Kolletzki, Claudia

Es braucht Liebe.

Die integrale Spiritualität
von Misereor

131

Plattig, Michael O.Carm.

Kontemplative Eremiten

und /oder aktive Missionare?

Zum Missionsverständnis in
der Tradition des Karmel

270

Vellguth, KlausDimensionen einer welt-
kirchlich-missionarischen
Spiritualität.Zur Spiritualität des Internatio-
nalen Katholischen Missions-
werks missio

124

Weiler, Birgit MMS

Heilende Präsenz.

Die Mission der Missions-
ärztlichen Schwestern

Berichte

6

Vellguth, Klaus

Ehrendoktorwürde für
Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt

293

Wagner, Marita

Die Zukunft des Christentums
wird charismatisch sein!?
Konferenz des *Netzwerk
Pastoral Afrika* in Sambia

In Memoriam

299

**Dom Pedro Maria
Casaldáliga
1928-2020**

(Margit Eckholt)

150

**P. Roman Malek SVD
1951-2019**

(Claudia von Collani)

148

**P. Andreas Müller OFM
1931-2020**

(Hans Waldenfels SJ)

Abschlussarbeiten

152

**Theologische
Abschlussarbeiten**

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2018/2019

Buchbesprechungen

159

Der Koran

In der Übersetzung von
Friedrich Rückert
Hg. von Hartmut Bobzin
Wolfdietrich Fischer
Ergon/Würzburg 2018, 597 S.
(Amir Dziri)

303

Dujardin, Carine

Prudhomme, Claude (Hg.)
Missiology and Science.
Missiology revised – Missiologie
revisitée, 1850-1940
*Leuven University Press/
Leuven 2015, 437 S.*
(Paul B. Steffen)

305

Elsas, Christoph

Mystik in der Globalisierung.
Diskurs und Traditionen der
Chaldäischen Orakel im Kontext
heutiger Religionsbegegnung.
Rückfragen an Zarathustra,
Gnosis, Platonismus und
Augustin mit Übersetzung der
Orakelfragmente und
erläuternder Texte des Christen
Psellos und des Hellenisten
Numenios
EB Verlag/Berlin 2017, 432 S.
(Markus Maria Wagner)

306

**Engelsviken, Tormod
Thelle, Notto R.**

Larsen, Knut Edvard (Hg.)
A Passion for China.
Norwegian Mission to China
Until 1949
(Regnum Studies in Mission)
*Regnum Books Interna-
tional/Oxford 2015, 202 S.*
(Paul B. Steffen)

308

Imbruglia, Girolamo

The Jesuit missions of Paraguay
and a cultural history of Utopia
(1568-1789)
Übersetzt von Mark Weyr
(Studies in Christian mission 51)
Brill/Leiden/Boston 2017, 323 S.
(Michael Sievernich SJ)

309

Piepkke, Joachim G. (Hg.)

P. Johann Frick SVD
Mao schief in meinem Bett.
Erinnerungen eines
Chinamissionars 1931-1952
(Collectanea Instituti
Anthropos 52)
*Academia Verlag/Baden-Baden
2020, 354 S.*
(Christian Tauchner SVD)

310

Rettenbacher, Sigrid

Außerhalb der Ekklesiologie
keine Religionstheologie.
Eine postkoloniale Theologie
der Religionen
(Beiträge zu einer Theologie
der Religionen 15)
TVZ/Zürich 2019, 541 S.
(Stefan Silber)

311

Uzukwu, Elochukwu E. (Hg.)

Mission for Diversity.
Exploring Christian Mission in
the Contemporary World
(Interreligious Studies 8)
Lit Verlag/Zürich 2015, 246 S.
(Paul B. Steffen)

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

Margit Eckholt

Osnabrück

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

€ 46,00 je Jahrgang

€ 30,00 für Studierende

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studierende

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissenschaftliche Forschungen

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 38621500

Kto-Nr 100394

IBAN

DE 4238621500000100394

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319

D-52076 Aachen

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereinsregister 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-86941 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