Evangelium und Kultur

Begegnungen und Brüche

Festschrift für
Michael Sievernich SJ

Studien zur Religions- und Kulturgeschichte
Herausgegeben von
Mariano Delgado | Universität Freiburg Schweiz
und Volker Leppin | Universität Jena
Band 12

Evangelium und Kultur

Begegnungen und Brüche

Festschrift
für Michael Sievernich SJ

Herausgegeben von Mariano Delgado
und Hans Waldenfels SJ

Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

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

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Verbandes der Diözesen Deutschlands
der Bischöflichen Aktion Adveniat
des Bistums Limburg
des Bistums Mainz
der Missionsprokur der deutschen Jesuiten
der Stiftung Hochschule Sankt Georgen
der Stiftung Promotio Humana
des Hochschulrates Freiburg (Schweiz)

© 2010 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Guido Reni | 1575-1642
›Der Kampf des Erzengels Michael
mit dem Satan‹ | 1635
Öl auf Seide | 293 x 202 cm
Rom | S. Maria della Concezione

Umschlag | *Layout* | *Satz*
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1665-9
Academie Press Fribourg
ISBN 978-3-17-021240-4
Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

11 **Vorwort**

1 Mission | Evangelisierung

Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst
15 »Lernen im Vergleich«.
Pastorale Entwicklungen in der
Katholischen Kirche der USA als Anregung
für die Seelsorge in Deutschland

Erzbischof Ludwig Schick
25 Evangelisation und Menschenrechte

Francis X. D'Sa SJ
34 Können Kulturen evangelisiert werden?
Ein Diskussions-Beitrag aus einer
indisch-theologischen Perspektive

Martin Maier SJ
47 Spiritualität der Befreiung

Margit Eckholt
62 Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung.
Dialog der Wissenschaften als Dienst
an der Evangelisierung

Manfred Diefenbach
82 Was ist mit den Christen in »Westeuropa« los?
Pastorale Antwortversuche auf die derzeitige
religiöse Krisensituation mit Hilfe der
paulinischen und lukanischen Verkündigungs-
modelle

Franz Weber
98 Brennpunkte inkulturierter Evangelisierung.
»Kirchliche Basisgemeinden«
und »Kleine Christliche Gemeinschaften«
in der Weltkirche von heute

Bischof Michael Wüstenberg
114 Kleine Christliche Gemeinschaften.
Eine Schnittstelle für Inkulturation

José Luis Cabria Ortega
130 Reflexión eclesiológico-pastoral
sobre los ministerios laicales

Norbert Brieskorn SJ
150 Francisco de Vitoria kommentiert II-II,
qu. 10 der Summa theologiae des
Thomas von Aquin

Roman Malek SVD
163 Konfessionalismus und die chinesische Kritik
am Christentum im 19. Jahrhundert.
Bemerkungen zu einem verkannten Aspekt
der Christentumsgeschichte in China

Claude Ozankom
191 Glaube und Identität.
Zur Orientierungsfunktion christlicher Theologie.
Das Beispiel Schwarzafrika

Josep-Ignasi Saranyana
205 Un plan de reforma eclesiástica para el Perú
(1910-1915)

2 Kultur | Inkulturation

Hans-Winfried Jüngling SJ
237 Der Nächste als der Andere und der Gleiche

Hans Waldenfels SJ
256 Fünfzig Jahre später

Paulo Suess
271 Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten

Donath Hercsik SJ
288 Glaube und Kultur.
Der Beitrag Johannes Pauls II.
zu einem aktuellen Thema

Gerhold K. Becker
299 Vom langen Abschied des »Homo oeconomicus«.
Das defizitäre Leitbild neoliberaler Ökonomie
und die Ethik des Respekts

Algirdas Jurevičius
315 Kirche zwischen In-Kulturation und
Ex-Kulturation im späten Postkommunismus.
Anhand des Beispiels Litauens

Gottfried Bitter
322 Wie Mozart seinen Glauben hören lässt

Erich Garhammer
339 »Hier ruft nur Gott an.«
Wider die kurzschlüssige Vereinnahmung
von Literatur in der Theologie

Ansgar Franz
348 »Der uns grüßt aus seiner Ferne,
der uns ansieht aus der Nähe«.
Zu einem Tafelgebet von Huub Oosterhuis

Bischof Franz Kamphaus
357 Einfach schön

3 Religionen

Wolfgang Gantke
365 Die Religionswissenschaft
und ihr verleugnetes christliches Erbe.
Einleitender Überblick

Wolfgang Fritzen
378 Autobiographik und Religion.
Grundüberlegungen und Beispiele zu einem
Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie

Mariano Delgado
397 Religion in der Renaissance – und die Innovation
des Bartolomé de Las Casas

Gregor Maria Hoff
411 Nach der »Judenmission«?
Eine katholische Positionsbestimmung

Christoph Elsas
430 Der Islam als Anreger des Evangeliums
in der Christentumsgeschichte Europas?

Günter Riße
446 Christen und Muslime.
Baustelle Europa erschließen und gestalten

Felix Körner SJ
456 Außenblick.
Christliche Mission in türkisch-muslimischer
und systematisch-theologischer Darstellung

Christoph Nebgen
473 »Dem Fritz sein Wetter«.
Religioide Elemente
im Massenkulturphänomen Fußball

4 Jesuitica

Andreas R. Batlogg SJ
489 Mit Jesus blutsverwandt.
Ignatius von Loyola als Philosemit – eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu?

Santiago Madrigal SJ
501 Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: Una relectura del »Sumario de las cosas de Japón« (1583)

Werner Simon
518 »Ratio studiorum«.
Organisation von Bildung im Kontext neuzeitlicher Herausforderungen

Sabine Anagnostou
530 »Weil Gott die Menschen liebt, sollen wir einander lieben …«
Jesuiten als heilkundige Pharmazeuten in den Missionen Iberoamerikas (16. bis 18. Jh.)

Johannes Meier
545 P. Bernhard Havestadt (1714-1781), ein Kölner Jesuit als Missionar und Sprachwissenschaftler bei den Mapuche in Chile

Peter Claus Hartmann
551 Die Societas Jesu und die katholische Kultur in Süddeutschland in der frühen Neuzeit

Klaus Schatz SJ
566 »Japan helfen, sich auf eine Stufe mit den Völkern des Westens zu erheben«.
P. Joseph Dahlmann und die Anfänge der Sophia-Universität (1908-1914)

Friedhelm Mennekes SJ
587 »Zu Dir fliege ich, Manresa«.
Über Nachwirkungen einer Fluxus-Demonstration von Joseph Beuys

Anhang

609 **Bibliographie**
von Michael Sievernich
in Auswahl

622 **Bibelstellenregister**

626 **Personenregister**

636 **Verzeichnis**
der Autorinnen und der Autoren

Vorwort

Nach dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. »Evangelii nuntiandi« (1975) ist es heute eine dringliche Aufgabe »die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in Gaudium et spes 50 haben, zu evangelisieren« (EN 20). Paul VI. nennt den Bruch zwischen Evangelium und Kultur »das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist«. In der Tat zeichnet sich das Christentum von Anfang an durch seine Inkulturations- und Translationsfähigkeit aus. Die Kirchengeschichte seit dem Pfingstereignis ist, theologisch gedeutet, vor allem der Versuch, die Kulturen der Welt durch die Begegnung mit der Frohbotschaft Jesu Christi zu evangelisieren. Dies ist, wie es im Text der Deutschen Bischöfe vom 23. September 2004 »Allen Völkern sein Heil« heisst, das »Gesetz aller Evangelisierung«. Diese Worte geben auch das Anliegen Michael Sievernichs SJ in all seinen wissenschaftlichen Beschäftigungsfeldern treffend wieder (vgl. seine Bibliographie am Ende dieses Bandes) – ebenso wie das Anliegen der Gesellschaft Jesu, zu der er gehört.

Die vorliegende Festschrift enthält – in vier Themengruppen gegliedert – 39 Beiträge von Kollegen und Freunden des Jubilars. In der ersten Gruppe findet der Leser dreizehn Texte zum Thema »Mission / Evangelisierung«. Sie betreffen Geschichte und Gegenwart sowie verschiedene Länder und Kontinente – die USA, Westeuropa, Lateinamerika, Indien, China und Schwarzafrika. Die zweite Gruppe besteht aus zehn Beiträgen zum Thema »Kultur / Inkulturation« – Überschneidungen mit der ersten Gruppe liegen in der Natur der Sache. Man findet hier grundsätzliche Beiträge über die Inkulturationsaufgabe und das 2. Vatikanische Konzil ebenso wie Auseinandersetzungen mit verschiedenen Aspekten der Präsenz des Christentums in der modernen Kultur. Die acht Artikel der dritten Gruppe beschäftigen sich mit dem Thema »Religionen«, nicht zuletzt mit der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen in konkreten historischen Kontexten, vor allem mit indianischen Religionen, Judentum und Islam. Die vierte und letzte Gruppe enthält acht Beiträge zum Thema »Jesuitica«. Sie befassen sich mit dem vielfältigen Wirken der Gesellschaft Jesu in verschiedenen historischen Phasen und Kontexten – in der neuzeitlichen Mission, in der Pädagogik und in Hochschulen, in Philologie und Heilkunde, in der Kunst. Die Festschrift dürfte so zu einem Kaleidoskop geworden sein, das auf viele Facetten der wissenschaftlichen Interessen des Jubilars aufmerksam macht und Anregungen für die weitere Forschung in den genannten Themenfeldern enthält.

Die Herausgeber haben vielfach zu danken:

- zunächst den Autorinnen und Autoren für die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit, mit denen sie unserer Einladung zur Mitarbeit an der Festschrift gefolgt sind,
- den Sponsoren für die spontane Großzügigkeit, mit der sie dieses Projekt unterstützt haben (dem Verband der Diözesen Deutschlands, der Bischöflichen Aktion Adveniat, den Bistümern Limburg und Mainz, der Missionsprokur der deutschen Jesuiten, den Stiftungen Hochschule Sankt Georgen und Promotio Humana, dem Hochschulrat der Universität Fribourg),
- ferner dem Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose für die schöne Gestaltung der Druckvorlage,
- den Verlagen Academic Press Fribourg und Kohlhammer Stuttgart sowie den Herausgebern der Reihe »Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte« für die Aufnahme des Bandes in ihr Programm,
- nicht zuletzt Dr. David Neuhold, Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, für die redaktionelle Mitarbeit.

Fribourg / Essen, am Fest Mariä Empfängnis 2009
Mariano Delgado und Hans Waldenfels SJ

Evangelium und
Kultur
Begegnungen und Brüche

1
Mission
Evangelisierung

›Lernen im Vergleich‹

Pastorale Entwicklungen in der Katholischen Kirche der USA als Anregung für die Seelsorge in Deutschland

von Franz-Peter Tebartz-van Elst
Bischof von Limburg

Im Jahr 2006 fand vom 2.-4. Mai im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising der Kongress WeltMission statt, der von der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katholischen Missionsrat (DKMR) ausgerichtet wurde. Die Veranstaltung diente der vertiefenden Diskussion des Bischöflichen Wortes *Allen Völkern sein Heil*[1] aus dem Jahr 2004. Michael Sievernich SJ und der Verfasser widmeten sich im Rahmen des Kongresses mit ihren Beiträgen dem Themenfeld »Missionarische Seelsorge in Deutschland – von der Weltkirche lernen?«[2] »Das Dokument ›Allen Völkern sein Heil‹«, so bündelt Michael Sievernich gegen Ende seines Beitrags das Anliegen des Bischofswortes, »versteht die Weltkirche als kommunikative Lerngemeinschaft im Glauben, als spirituelle Gebetsgemeinschaft in der Hoffnung und als diakonische Solidargemeinschaft in der Liebe.«[3]

»Es ist gut, dass der deutsche Katholizismus mit all seinen Institutionen und Akteuren nun über ein Leitdokument verfügt, das hoffentlich dazu verhilft, ›unsere Potentiale zu nutzen‹ und den wechselseitigen Lernprozess zu intensivieren.«[4]

Der vorliegende Beitrag richtet den Blick auf pastorale Entwicklungen der Katholischen Kirche in den USA und versteht sich, in dem von Michael Sievernich beschriebenen Sinne[5], als Ermutigung und Anregung für die Seelsorge in Deutschland.

Wenn angesichts vielfältiger pastoraler Herausforderungen in Deutschland nach vergleichenden Erfahrungen aus anderen Ländern gefragt wird, scheinen die USA besonders weit entfernt. Aus Amerika! Kann von dort etwas Gutes

1 Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.
2 *Michael Sievernich*, Von der Weltkirche lernen?, in: WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 282-292; *Franz-Peter Tebartz-van Elst*, Auf der Suche nach pastoraltheologischen Anknüpfungen, in: WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 269-281.
3 *Sievernich*, Weltkirche (Anm. 2), 291.
4 *Sievernich*, Weltkirche (Anm. 2), 290.
5 Über den hier behandelten Kontext hinaus ist es das große Verdienst Michael Sievernichs, die Grundgedanken der Vergleichenden Pastoraltheologie seines Lehrers Adolf Exeler weiterzuführen und diese »Blickrichtung« zu stärken. Schon früh wies Sievernich darauf hin, dass zu der »missio ad extra« immer auch die »missio ad intra« gehört. Das Zueinander beider Bergiffe lag u. a. dem Kongress WeltMission zugrunde und bildet ebenso die Basis für die genannten Beiträge (Anm. 2).

kommen? – Oder schwappt wieder einmal eine Welle über den großen Teich, um uns zu überfluten? Nach Kaugummi, und Fast Food, Moden und Medien jetzt auch die Pastoral? Der »American way of life« hat nicht nur unbelastete Konnotationen.

Umgekehrt ist der Blick von der so genannten »alten« in die »neue« Welt immer schon von einer Faszination und geheimen Bewunderung geprägt gewesen. Bereits 1840 schreibt der französische Philosoph und Gesellschaftsforscher Alexis de Tocqueville in seinem Werk *Über die Demokratie in Amerika*: »Von all dem Neuen, das während meines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten meine Aufmerksamkeit auf sich zog, hat mich nichts so lebhaft beeindruckt, wie die Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen […]. Darauf kehrte ich in meinen Gedanken zu unserem Erdteil zurück und ich hatte den Eindruck hier etwas ähnliches wahrzunehmen […]. Da entschloss ich mich dieses Buch zu schreiben.«[6]

De Tocquevilles Beobachtung von der Angleichung der alten Welt an die neue in demokratisch-politischer Hinsicht ist inzwischen in vielen anderen Lebensbereichen angestellt und soziologisch aufgearbeitet worden. Demnach ist es mit dem Soziologen Arnold Bergstraesser unzutreffend, einfach von einer Expansion des »American way of life« zu sprechen. Vielmehr werden Entwicklungen oft als amerikanisch verursacht gesehen, die in Wirklichkeit zur modernen Industriegesellschaft bzw. Postmoderne gehören, wo immer sie sich entfalten. Er stellt deshalb fest: »Entwicklungen werden oft als ›amerikanisch verursacht‹ gesehen, die in Wirklichkeit zur modernen Industriegesellschaft gehören, wo immer sie sich auch entfaltet. Statt einer (amerikanischen) Lebensstilexpansion haben demnach Parallelvorgänge aufgrund ähnlicher Prämissen stattgefunden, wobei es Phasenverschiebungen gibt: Wandlungen setzen in Europa oft erst später ein.«[7]

Berücksichtigt man trotzdem die unterschiedlichen sozialhistorischen, soziokulturellen und religionssoziologischen Entwicklungsstränge der amerikanischen und deutschen Gesellschaft, bleibt erst recht die Frage, in wieweit die pastorale Entwicklung in den USA für die Kirche in Deutschland zum Anregungspotential werden kann. An dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit einer kurzen Eingrenzung und Erläuterung des wissenschaftstheoretischen Ortes für die weiteren Überlegungen.

1 Vergleichen als Verstehen und Verständigung

Der Versuch, pastorales Handeln unterschiedlicher Ortskirchen miteinander in Beziehung zu setzen, scheint nahe liegend; ist aber nicht unproblematisch wenn implizit damit die Erwartung verbunden wird, die eine Teilkirche habe die Praxis der anderen zu übernehmen. Im Zusammenhang der Inspirationen,

die von der Theologie der Befreiung ausgingen, hat Johann Baptist Metz den Begriff der Anerkennungshermeneutik geprägt. Dass sich die Ortskirchen gegenseitig den Reichtum ihrer eigenen Erfahrungen zeigen, die von anderen in dieser Eigenheit anerkannt werden und im Dialog untereinander zu einer neuen Praxis anstiften können, ist das zentrale Anliegen einer vergleichenden Pastoraltheologie. Dass sie sich heute als Weiterentwicklung der klassischen Missionswissenschaft verstehen kann, ist wesentlich das Verdienst des früheren Münsteraner Pastoraltheologen Adolf Exeler. Sein umfassendes Verständnis einer vergleichenden Pastoraltheologie entdeckt in ihr eine vertikale und eine horizontale Dimension. Pastorales Handeln der Gegenwart bedarf demnach sowohl eines kreativen Dialoges mit unterschiedlichen Theologien, wie sie in der Geschichte des Volkes Gottes nebeneinander bzw. nacheinander existiert haben und einer horizonterweiternden Kommunikation mit den Erfahrungen der Kirche anderer Kontinente und Kulturen. Gerade in diesem Sinne ist mit Adolf Exeler festzustellen: »Unser Interesse an einer vergleichenden Pastoraltheologie dürfte sich weitgehend aus der offenkundig erlahmenden Regenerationskraft der alten Kirchen ergeben. Von der vergleichenden Pastoraltheologie darf man für viele unserer Fragestellungen wichtige therapeutische Anregungen erwarten.«[8]

Damit ist angezeigt, aus welcher Perspektive sich der pastoraltheologische Blick auf Amerika aus dem Kontext aktueller Herausforderungen des kirchlichen Lebens nahe legt. Es geht um eine Konfrontation mit zunächst fremden, vielleicht auch befremdenden Eindrücken, die gleichzeitig zu einer heilsamen Infragestellung unserer eigenen pastoralen Praxis führen wollen, indem ein Dialog entsteht. Ausgangspunkt ist die Fragestellung, welche Anregungen für die Gestaltung des kirchlichen Lebens in Deutschland aus einem Vergleich mit der pastoralen Situation und Innovation US-amerikanischer Gemeinden im Horizont der Suche nach einer missionarischen Pastoral gewonnen werden können.

2 Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Voraussetzungen

Versucht man die besondere amerikanische Mentalität zu erforschen, bietet bereits die Gründung des amerikanischen Gemeinwesens einen aufschlussreichen Anknüpfungspunkt. Für das Zustandekommen eines gesellschaftlichen Konsenses der unterschiedlichen Kolonien im Kampf um die Befreiung vom europäischen Mutterland wird die christliche Religion in einem überkonfessionellen Sinn zu einem entscheidenden Faktor.

6 *Alexis de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und hg. v. *Jacob P. Mayer*, Stuttgart 1990.

7 *Arnold Bergsträsser*, in: *Günter Moltmann* (Hg.), USA-Ploetz. Geschichte der Vereinigten Staaten zum Nachschlagen, Freiburg i. Br. 1985, 32.

8 *Adolf Exeler*, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980) 12-20.

Das Motiv der ersten Siedler, die europäischen Heimatländer aufgrund der Sehnsucht nach einer freieren Ausübung ihrer religiösen Konfession zu verlassen, stiftet in der Folge der amerikanischen Staatsgründung nicht nur ein religiöses Wesenselement ein, sondern macht sie zu einem quasi religiösen Akt.

Hier ist das begründet, was R. Bellah in der sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung der USA als eine erste Phase biblisch-republikanischer Tradition markiert. Sie ist inhaltlich durch eine »Israel-Amerika Analogie« charakterisiert, die bis heute das biblische Exodusereignis mit allen ambivalenten Erfahrungen für Israel zu einem wesentlichen Identifikations- und Deutungsmythos für die Amerikaner und ihre gesamte Geschichte macht. Als »God's own country« haben die Amerikaner ein quasi religiöses Selbstverständnis und Sendungsbewusstsein ausgebildet. Bis heute ist die Selbstverständlichkeit des Religiösen im privaten wie im öffentlichen Leben der Amerikaner in diesem genannten Grundphänomen begründet.

So wie sich in der gesellschaftlichen Konstitution des amerikanischen Volkes eine »civil religion« als Verschmelzung unterschiedlichster Konfessionen ausbildet, versteht sich der amerikanische Bürger als selbstverständlich religiös.

Das erklärt zum einen eine Bewegung in den USA, die Religionslose und Ungetaufte unweigerlich vor die Frage einer religiösen Ausrichtung und Gemeinschaftsbindung ihres Lebens führt. Zum anderen ist dieses Phänomen in der religionssoziologischen Verfasstheit der USA begründet, die sich auf diesem Hintergrund als »Denominationalismus« ausgebildet hat. Ausgehend von der Gründung des amerikanischen Gemeinwesens gibt es eine verfassungsrechtlich garantierte Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften (Denominationen), die in den USA auch der scheinbar mehr pragmatische Grund für eine Trennung von Staat und Kirche ist. Dieses Phänomen ist gänzlich von der europäischen Säkularisierung in geistesgeschichtlicher Hinsicht und einer politisch-gesellschaftlichen Säkularisation zu unterscheiden, wie sie seit Ende des 18. Jahrhunderts das öffentliche und private Leben der Menschen prägt.

In der amerikanischen Sozialgeschichte lässt sich aber auch beobachten, dass sich unter den verschiedenen Denominationen eine soziale Hierarchie ausbildet, die symmetrisch zum beruflichen und gesellschaftlichen Aufstieg verläuft. Hier liegt ein weiterer Grund für ein in den USA geläufiges Phänomen »denominationaler Wanderungsbewegungen«, das damit insbesondere die Hinwendung zur katholischen Kirche in den USA erklärt und diese damit vor neue missionarisch-katechetische Herausforderungen stellt.

Eine sozialgeschichtliche und soziologische Voraussetzungsanalyse der pastoralen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) hat auf diesem skizzierten religionssoziologischen Hintergrund ferner die spezifische Entwicklungsgeschichte der Katholischen Kirche in den USA zu berücksichtigen.

Als heute größte religiöse Denomination in den USA hat die katholische Kirche inzwischen das Image der Einwandererkirche verloren. Als solche tritt sie

aber zu Beginn und während des 19. Jahrhunderts vornehmlich in Erscheinung und beheimatet überwiegend Immigranten aus Europa, die zunächst mehr der sozialen Unterschicht angehören.

Ihre gesellschaftliche Akzeptanz findet die katholische Kirche zuerst im Kontext der Staatsgründung durch ihre Beteiligung am demokratisch-republikanischen Konsens in der Loslösung vom europäischen Mutterland. Im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts führt diese Entwicklung implizit zu einer Ausbildung interner Gemeindestrukturen, die stark an kongregationalistische Gemeindemodelle angelehnt sind. Die Schaffung so genannter »lay trustee commmittees« (Vorläufer der späteren parish councils – Pfarrgemeinderäte) fällt in diese Phase und hat ihre pragmatische Ursache in einem zu dieser Zeit eklatanten Priestermangel sowie einer noch nicht bzw. nur anfanghaft existenten diözesanen Organisationssturktur.

Mit der ersten großen irischen Einwanderungswelle zwischen 1825 und 1845 kommt es gleichzeitig zu einer Dominanz irisch-katholischer Organisationsmuster und Prägungen, die die Mitverantwortung von Laien in den Ortsgemeinden verändert.

Was sich hier aus gesellschaftlich-republikanischer Perspektive als ein Abbau demokratischer Gesinnung bei den Katholiken darstellt und erste gesellschaftliche Ressentiments gegen sie hervorruft, spitzt sich im zeitlichen Kontext des europäischen Ultramontanismus um die Wende zum 20. Jahrhundert in den USA zu. Die Enzyklika Leo XIII. »Testem benevolentiae« von 1893 hinterfragt im europäischen Horizont der verheerenden Folgen der französischen Revolution für das kirchliche Leben in Frankreich politische Entwicklungen, die zum Verlust gesellschaftlicher Ordnung führen. Damit erfährt aus europäischer Erfahrung auch die amerikanische Demokratie eine kritische Einschätzung, was innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft zu einer Verdächtigung der Katholiken als Staatsfeinde führt und sie – sozialgeschichtlich betrachtet – in eine gesellschaftliche Ghettoexistenz bringt.

Die Ortsgemeinden reagieren auf diese äußere soziale Isolation mit einer Stärkung ihrer eigenen Milieustrukturen. Die Konzentration auf ihren eigenen Bildungsbereich ist eine Folge dieser Entwicklung und bewirkt in der Not der Isolation die Initiative des Aufbaus und der Förderung eigener Pfarrschulen. Die Phase gesellschaftlich und politisch auferlegter Abstinenz der Katholiken im öffentlichen Leben der USA erstreckt sich bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Es sind dann im Wesentlichen drei Ereignisse, die die katholische Kirche in den USA neu ins Zentrum der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit rücken und ihr eine neue gesellschaftliche Attraktivität verleihen, die Soziologen seit Mitte der 1960er Jahre veranlasst, von einem »catholic moment in american culture« zu sprechen:

- Der große Bedarf an qualifizierten Leitungskräften in Politik, Bildung, Wirtschaft und Verwaltung nach dem 2. Weltkrieg bringt erstmals überproportional

viele Katholiken aufgrund ihrer überdurchschnittlichen Bildung (als Folge der Konzentration auf diesen Bereich während der langen gesellschaftlichen Ghettosituation) in verantwortliche Positionen.

- Die Präsidentschaft J. F. Kennedys als des ersten (und bisher einzigen Katholiken im höchsten Staatsamt) bewirkt zudem eine nachhaltige Überwindung der jahrhundertelangen gesellschaftlichen Ressentiments gegenüber den amerikanischen Katholiken.
- Das Zweite Vatikanische Konzil mit der zentralen Botschaft der Öffnung der Kirche für die Fragen der Moderne löst in den USA gesellschaftlich nicht nur eine breite Akzeptanz der katholischen Kirche aus. Auch innerkirchlich trifft das Zweite Vaticanum mit seinen Beschlüssen in den USA auf eine im Unterschied zu Europa längst vorbereitete Ortskirche.

Die Koinzidenz dieser drei Phänomene und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen bewirken auch eine pastorale Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche der USA, die insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren eine zunehmende Vitalisierung ihrer eigenen Gemeinden beobachten lässt. Signifikanter Ausdruck dafür ist die Wiederbelebung des frühkirchlichen Erwachsenenkatechumenates (RCIA) in den USA, der auf die steigende Anzahl von Taufbewerbern und Kandidaten für die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der Katholischen Kirche katechetisch und liturgisch reagiert. Diese pastorale Innovation veranschaulicht und bündelt das Anregungspotential aus dem Vergleich zwischen US-amerikanischer und deutscher Fährtensuche nach neuen missionarischen Wegen in der Pastoral. Dabei lassen sich konkrete Handlungsfelder in der US-amerikanischen Praxis auftun, aus denen abschließend Impulse für die Entwicklung des kirchlichen Lebens in Deutschland formuliert werden sollen.

3 Pastorale Anregungen für eine missionarische Glaubensweitergabe

Aus der eigenen sozialgeschichtlichen Prägung der US-amerikanischen Kirchengeschichte ergeben sich besondere Aufmerksamkeiten und Anknüpfungen für innere und inhaltliche Zusammenhänge, die dort für die Pastoral im Sinne einer Akkomodation fruchtbar gemacht wurden. Vier solcher Interdependenzen kommen hier in den Blick:

3.1 Glaubensvermittlung und Biographie

Die in den US-amerikanischen Gemeinden festzustellende Aufmerksamkeit und besondere Bereitschaft für personale und gruppenbezogene Lernwege des Glaubens verdankt sich auch spezifischer soziokultureller Ursachen in den USA. Zu einem in der amerikanischen Gesellschaft ausgeprägten Lebenslaufbewusst-

sein kommt ein entsprechendes Kommunikationsbedürfnis in kleineren Gruppen. Dieses Phänomen ist eine Seite des so genannten expressiven Individualismus in den USA, der eine eigene therapeutische Bewegung in dieser Gesellschaft hat entstehen lassen. Dem Austausch eigener Lebenserfahrungen in kleineren Gruppen kommt individual- und sozialpsychologisch innerhalb einer Ellbogengesellschaft eine wichtige therapeutische Funktion zu. So kritisch einerseits solche Tendenzen zu bewerten sind, die primär das Wohlgefühl des einzelnen propagieren (what makes you feel well), so hilfreich geschieht hier eine Einübung in eine biographisch rückgebundene Kommunikation.

In diesem soziokulturellen Fluidum ist in der amerikanischen Entwicklungspsychologie und Pädagogik eine neue Aufmerksamkeit für den Zusammenhang von Lebenslauf und Glaubensentwicklung gewachsen, wie er besonders von James W. Fowler erforscht wurde. Auch wenn gegenwärtig die Kritik an den zu schematischen Zäsuren der von ihm ausgemachten »stages of faith« gerade in Deutschland immer lauter wird, sind seine Beobachtungen zur »story« (d. h. zur Bedeutung der Lebensgeschichte des einzelnen) für die Katechese in den USA bestimmend geworden.

So zeigt sich z. B. in der Praxis des wiederbelebten Erwachsenenkatechumenates der US-amerikanischen Gemeinden, wie sich unter Berücksichtigung dieser Vorgegebenheiten die Kommunikation über die eigene »life story« in der Glaubensgemeinschaft zu einem eigenen katechetischen Prinzip profiliert. Es geht davon aus, dass jeder Teilnehmer seine eigene »story« hat und kompetent ist, darüber zu sprechen. Ausgehend von der eigenen »story« geht es in der vertiefenden Katechese darum, diese eigene Biographie mit den »stories« der Bibel und der kirchlichen Tradition wieder zu finden. Was sich so bei den potentiellen Katechumenen schon in der Erstbegegnung mit der Kirche an lebensgeschichtlich fundierter Katechese einprägt, setzt sich im weiteren katechumenalen Prozess fort und wird von den später Neugetauften in anderen Lebens- und Glaubensfeldern der Gemeinde reklamiert.

Glaubensweitergabe in den US-amerikanischen Gemeinden hat sich in diesem Horizont zu einem Lernprozess entwickelt, der die unverzichtbaren Inhalte des christlich-kirchlichen Glaubens in eine Korrelation mit der Biographie der Lernenden bringt. Ein ausgeprägtes Lebenslaufbewusstsein in der Gesellschaft erweist sich als Anknüpfungspunkt für eine christlich-kirchliche Deutung und Weiterführung persönlicher Glaubenssuche.

3.2 Glaubensvertiefung und Hl. Schrift

Die Ausprägung dieses spezifischen Zusammenhangs in den US-amerikanischen Gemeinden ist dort ursprünglich auch soziologisch mitbedingt. Die in den USA von jeher große Zahl von Bewerbern aus anderen christlichen Herkunftsdenominationen um Aufnahme in die katholische Kirche hat

dazu geführt, dass der ursprünglich mehr protestantisch betonte Stellenwert der Schrift auch in den katholischen Gemeinden stärker reklamiert wurde. Aus einem anfänglichen Austausch über Schriftperikopen hat sich so z. B. im amerikanischen Erwachsenenkatechumenat über die Jahre eine eigene katechetische Methode profiliert, die als »breaking open the word« bezeichnet wird.

Wo Schriftlesungen auf Fragestellungen hin geöffnet werden, die zur Begegnung mit der Glaubenstradition der Kirche führen, entsteht so eine am Kirchenjahr und seiner Leseordnung orientierte Glaubensvertiefung, die induktiv in das Kompendium des christlich-kirchlichen Glaubens einführt. Die Bibel selbst wird damit zum katechetischen Buch. Sich in ihr wieder zu finden (die »stories« der Schrift zu teilen) hat in den US-amerikanischen Gemeinden eine Praxis begründet, die der allegorische Auslegung der Kirchenväter sehr nahe kommt und dadurch eine größere Unmittelbarkeit von Aussagen der Hl. Schrift im Leben der Glaubenden ermöglicht.

Sowohl in der katechetischen Wirksamkeit wie auch in seiner Inspirationskraft für eine missionarische Glaubensweitergabe in Deutschland gilt es auf diesem Hintergrund auch die Bedeutung der Hl. Schrift in einer direkten Zuordnung zur Liturgie wahrzunehmen. Hier liegt ohne Zweifel das aus der deutschen Perspektive wohl provozierendste Novum der Glaubensvertiefung in US-amerikanischen Gemeinden.

3.3 Glaubensgestaltung und Liturgie

Der alte theologische Grundsatz »lex orandi – lex credendi«, d. h. was wir feiern, zeigt, was wir glauben, hat in der liturgischen Praxis des US-amerikanischen Gemeinden eine noch differenziertere Ausfaltung erfahren, die für die Katechese in Deutschland zu einem wichtigen Korrektiv werden könnte. Demnach müsste es heißen: Wie wir feiern, zeigt, wie wir glauben. Mehr als wortgewaltige Predigten hat die Liturgie eine identitätsbildende Wirkung im Glauben. Wie wir uns bewegen und wie wir sitzen, zeigt, wieweit wir ernst nehmen, was wir feiern. Die Aufmerksamkeit für diesen Zusammenhang steht in den US-amerikanischen Gemeinden einerseits in einem engen Zusammenhang mit der Bedeutung, den eine nicht selten – aus katholischer Sicht – problematische »erlebnisorientierte« Gottesdienstgestaltung evangelikaler Gruppen dort in das öffentliche Gottesdienstbewusstsein der Gesellschaft trägt.

Andererseits lässt sich beobachten, dass die kritische Auseinandersetzung mit solcher Praxis in den katholischen Gemeinden dazu geführt hat, das liturgiemystagogische Prinzip der frühen Kirche wieder aufzugreifen. Es geht davon aus, dass das Gefeierte gerade in der nachfolgenden gemeinsamen Deutung zu einer inneren Erfahrung wird, die sich im Glauben identitätsstiftend auswirkt. Nicht eine vorausgehende kognitive Erklärung hilft Li-

turgie zu erschließen, sondern erst der Austausch über das Erlebte lässt die Zeichen, den Raum und alle Bewegungen zu einem Glaubensbewusstsein werden. Mystagogisch ist eine solche Liturgiekatechese im doppelten Sinn: Gemäß der mystagogischen Katechesen der Kirchenväter (vor allem eines Cyrill von Jerusalem) ereignet sich hier Vertiefung durch das Ineinander von Zeichen und Wort – und in der amerikanischen Praxis dem nachfolgenden Erfahrungsaustausch der Teilnehmer. Nach dem mystagogischen Verständnis Karl Rahners findet der Mensch so zum Geheimnis seines eigenen Lebens, indem er Gott als den zuvor und schon immer Gegenwärtigen in seiner eigenen Biographie begreift.

Diese Wirkung des besonders gestalteten Zusammenhangs von Glaubensausdruck und Liturgie in den US-amerikanischen Gemeinden verweist auf einen weiteren Kontext, der zeigt, wie mentalitätsgeschichtliche Prägungen für Prozesse der Glaubensentwicklung fruchtbar werden können.

3.4 Glaubensentwicklung als »ongoing conversion«

Das Konversionsphänomen ist in den USA vor allen pastoralen Konsequenzen soziokulturell geprägt. Es ist dort zuerst vom Kontext der denominationalen evangelikalen Erweckungsbewegungen bestimmt. »Conversion«, d. h. Bekehrung wird hier dementsprechend als ein einmaliges, spektakuläres Erweckungserlebnis verstanden und als eine Erfahrung des »being born again« artikuliert.

Dem katholischen Verständnis von Glaubenseinführung und -vertiefung in den US-amerikanischen Gemeinden liegt ein konträres Konversionsverständnis zugrunde. Umkehr im Sinne einer biblischen metanoia – als bleibende Berufung des Menschen durch Gott – versteht sich als ein lebenslanger Prozess im Glauben.

Solche Erfahrungen werden von Christen in einer Gemeinde vermittelt, die persönlich Wege zum Glauben gefunden haben und ihre Erfahrungen durch die in den US-amerikanischen Gemeinden etablierten Prozesse von Glaubenseinführung und -vertiefung einbringen. Durch solche Bewegungen findet eine ganze Gemeinde mit der Zeit zu einer umfassenden Erneuerung. Was damit theologisch als Ekklesiogenese – als kontinuierliches Hervorbringen von Kirche – bezeichnet wird, beschreiben die Amerikaner gerade im kontrastierenden Sinne zu den evangelikalen Erweckungserlebnissen als »being born again and again and again …«. Eine so in den USA präsente »Umkehrkatechese« hat im Blick auf die pastoralen Herausforderungen der deutschen Gemeinden seinen Anregungswert gerade darin, dass eine konstruktive Gemeindentwicklung vor allem das Ergebnis persönlicher Glaubensvertiefung ist. Auch in diesem Sinn kann das amerikanische Diktum zu einer Anregung für die Pastoral in Deutschland werden: »not program but process«.

4 Fazit

Die vorangehenden vier Zusammenhänge haben exemplarisch deutlich gemacht, wo sozialgeschichtliche und religionssoziologische Voraussetzungen in den USA spezifische Wege einer missionarischen Glaubensweitergabe in den USA begünstigen. Lernen im Vergleich bedeutet nicht die ungeprüfte Übernahme der dort gewachsenen Praxis, sondern eine Inspiration, hierzulande eigene Anknüpfungspunkte auszumachen.[9]

Lernen im Vergleich ereignet sich, wo Gemeinden sich durch die Begegnung mit der pastoralen Praxis einer anderen Ortskirche für Erfahrungen des Neuen öffnen und damit zu einer geistgewirkten kommunikativen Praxis anstiften. Eine pastoraltheologisch vergleichende Perspektive von der »alten« in die »neue« Welt ist im hier betriebenen Sinne horizonterweiternd.

Wenn wir auch bisweilen mit berechtigter Skepsis und Kritik der Amerikanisierung alltäglicher Lebenswelten entgegentreten, gilt es zugleich, sich einen differenzierenden Blick zu bewahren, der sich ein Wort des amerikanischen Theologen Kenneth Cragg zu eigen macht: »Unsere erste Pflicht, wenn wir herantreten an ein anderes Volk, an eine andere Religion, an eine andere Kultur, besteht darin, unsere Schuhe auszuziehen; denn der Ort dem wir uns nähern ist heilig!«

Zusammenfassung
Der Vorliegende Beitrag richtet den Blick auf pastorale Entwicklungen der Katholischen Kirche in den USA und versteht sich als Ermutigung und Anregung für die Seelsorge in Deutschland. Dabei wird betont, dass Lernen im Vergleich nicht die ungeprüfte Übernahme der dort gewachsenen Praxis bedeutet, sondern eine Inspiration, hierzulande eigene Anknüpfungspunkte auszumachen.

Summary
This contribution focuses on pastoral developments in the Catholic church of the U.S.A. It is to be understood as an encouragement and a stimulus for pastoral work in Germany. In the course of the presentation it is emphasized that learning by comparison does not mean the unexamined acceptance of the practices which have grown in the U.S.A., but an inspiration to discern points of contact in this part of the world.

9 Weiterführende Literatur: *Franz-Peter Tebartz-van Elst*, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland (MThA 28), Altenberge 1993; *ders.*, Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats in den USA und seine pastoralliturgischen Anregungen für die Kirche in Deutschland, in: LJ 44 (1994) 67-88; *ders.*, Gottesdienstformen und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in den USA, in: *Wilhelm Damberg / Antonius Liedhegener* (Hg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006, 50-61.

Evangelisation und Menschenrechte

von Erzbischof Ludwig Schick

1 Einleitung

Bei der Erstellung und Redaktion des Wortes der deutschen Bischöfe »Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche« hat Pater Prof. Dr. Michael Sievernich SJ maßgeblich mitgewirkt. In dieser Erklärung der Bischöfe findet sich der Abschnitt »Personwürde und Menschenrechte«. Er macht deutlich, dass heute beide ein Anliegen der Evangelisierung sind: Wörtlich heißt es im Bischofswort, dass die »Mission der Kirche mit der Förderung und Verteidigung der universalen und unteilbaren Menschenrechte verbunden«[1] ist.

Die Menschenwürde und die Menschenrechte sind dem Recht und der Rechtsetzung vorgeordnet. Und obwohl sie vom geschriebenen Recht nie eingeholt werden können, kann auf ihre schriftliche Fixierung nicht verzichtet werden. Deshalb gehört zur Evangelisierung, die eine menschenfreundliche Kultur aufbauen will, indem sie die Kulturen der Menschen durchdringt, sie reinigt und humanisiert (vgl. die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« 58), auch die Propagierung der Menschenwürde und der Menschenrechte, einschließlich ihrer Inkulturation und »Einschreibung« in die jeweiligen Rechtsordnungen. Sie sind Auftrag des Evangeliums und Anliegen der Evangelisierung.[2]

Pater Prof. Dr. Michael Sievernich gelten zu seinem 65. Geburtstag der Dank und die Anerkennung der Deutschen Bischofskonferenz und besonders der Kommission »Weltkirche« für seinen wichtigen Beitrag zur Erhellung dieser Zusammenhänge.

2 Menschenwürde und Menschenrechte

Die Präambel der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«, die die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verkündete, beginnt mit der Feststellung, dass »die Anerkennung der angeborenen

1 Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche. 23. September 2004 (Die deutschen Bischöfe 76), hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2004, 41.

2 Vgl. *Konrad Hilpert*, Art. »Menschenrechte«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7, Freiburg i. Br. ³1998, Sp. 120-127.

Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet«. Artikel 1 führt dementsprechend aus: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.«[3] Auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beginnt im Artikel 1 mit dem Schutz der Menschenwürde: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Die vorläufige Verfassung für die Europäische Union formuliert in Artikel I-2: »Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte, einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören.« Menschenwürde und Menschenrechte wurden und werden von der Rechtsetzung und Rechtsprechung verfasster politischer Gemeinschaften verbrieft, sie müssen aber darüber hinaus auch durch zwischenstaatliche Verträge weltweite Anerkennung erlangen. Beispiele hierfür sind das Genfer Abkommen zum Schutze von Zivilpersonen in Kriegszeiten oder die Vereinbarungen zum Verzicht auf Streubomben oder Landminen, die freilich noch längst nicht von allen Ländern ratifiziert wurden. Diese internationalen Abkommen propagieren die Menschenwürde und die Menschenrechte und applizieren sie auf bestimmte Personen und konkrete Bereiche.

Auch das kirchliche Lehramt hebt die Bedeutung der Menschenwürde hervor, so z. B. in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanischen Konzils »Nostra aetate«. In Nr. 5 heißt es: »So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht.«

In der Katholischen Soziallehre werden die Begriffe Menschenwürde und Personenwürde häufig synonym gebraucht. So überschreiben etwa die Konzilsväter das erste Kapitel im ersten Hauptteil der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« mit »Die Würde der menschlichen Person«, sprechen im Text aber von der Würde des Menschen. Insofern der Begriff »Mensch« das gesamte Menschenleben von der Zeugung bis zum natürlichen Sterben umfasst, während die

3 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, in: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, hg. von *der Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn [4]2004, 54-59, 54f.

4 Vgl. *Norbert Brieskorn*, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Kon-Texte 3), Stuttgart 1997, 122-132.

5 Vgl. *Daniel Bogner / Stefan Herbst* (Hg.), Man hört nichts mehr von Unrecht in deinem Land (Jesaja 60,18). Zur Menschenrechtsarbeit der katholischen Kirche (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden der Deutschen Kommission Justitia et Pax 100), Bonn 2004; *Gero Erdmann*, Demokratie und Menschenrechtsförderung in der Dritten Welt. Grundlinien eines Rahmenkonzeptes für die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit, hg. von der *Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1999, 197-212.

6 Vgl. Allen Völkern Sein Heil (wie Anm. 1), 42-44.

Bezeichnung »Person« gerade am Beginn und Ende des menschlichen Lebens umstritten ist, plädieren viele für die Verwendung des Begriffes »Menschenwürde«, weil er eindeutiger und umfassender ist als »Personwürde«.[4]

Mit Blick auf die Menschenrechte hat die Kirche einen zweifachen Auftrag:[5] Sie muss erstens den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechte aufzeigen. Dabei sind die Menschenrechte als Ausformungen und Mindestgarantien der Menschenwürde darzustellen, als eine Konsequenz der Würde, die jedem Menschen inne wohnt. Diese Würde muss immer tiefer erkannt, dargestellt, propagiert, eingefordert und in die Gesetzgebung eingebracht werden.

Zweitens muss sich die Kirche stets darum bemühen, dass die Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte in der Kultur eines jeden Volkes lebendig bleiben. Aus diesem Grunde folgt in der Erklärung der deutschen Bischöfe »Allen Völkern Sein Heil« dem Abschnitt »Personwürde und Menschenrechte« der Abschnitt »Inkulturation des Evangeliums«.[6] Menschenwürde und Menschenrechte können ein integraler Teil der Kultur eines jeden Volkes und einer jeder Nation werden, wenn Menschen ihre ureigene Würde internalisieren. Dazu tragen Erziehung, Bildung in Schule und Universität, gesellschaftliche Lebensverhältnisse und politischer Diskurs bei. In allen ihren Bildungseinrichtungen, im Religionsunterricht, in der Katechese sowie Jugend- und Erwachsenenarbeit der Kirche müssen deshalb Menschenwürde und Menschenrechte eine wichtige Rolle einnehmen. Der rechtlich verbriefte und wirksame Schutz der Menschenwürde setzt voraus, dass die jeweilige Kultur sie als unabdingbar ansieht, die Menschenrechte für alle verpflichtend anerkennt und dass die Gewissen der Einzelnen entsprechend wach und geschärft sind.

Die Aufnahme von Menschenwürde und Menschenrechte in die Rechtsordnung eines Volkes kommt so einem Akt der kulturellen Selbstverpflichtung gleich. Verstöße gegen die Menschenrechte müssen durch Gerichtsbarkeit und Strafen geahndet werden.

Vor allem der Umgang mit den so genannten Randgruppen, etwa den Kranken, Behinderten, Flüchtlingen und nationalen Minderheiten, zeigt, wie prekär es um die Wahrung der Menschenrechte bestellt ist. Auch deswegen ist und bleibt im nationalen und internationalen Recht die Bezugnahme auf die Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen von 1948 unverzichtbar. Für die Kirche ist es im Rahmen ihres Evangelisierungsauftrags Ziel und Pflicht, in Erziehung und Bildung, durch Verkündigung und praktische Entwicklungs- und Sozialarbeit die Menschenwürde zu schützen und die Menschenrechte zu fördern, insbesondere dort, wo sie bedroht sind.

3 Die Menschenrechte und die Kirche

Das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten ist vielschichtig und komplex.[7] Erst ab dem Beginn der Neuzeit spricht man von »den Menschenrechten«, obwohl diese vereinzelt auch schon in der griechischen Philosophie und im römischen Recht aufleuchteten. Männer der Kirche gehörten zu den Ersten, die sie systematisch formulierten und propagierten: Die Dominikanerpriester Franz de Vitoria und Bartolomé de Las Casas beschrieben und forderten sie zunächst als Abwehrrechte gegen Verletzungen der Menschenwürde ein. Sie haben damit gegen die Versklavung, Ausbeutung und unmenschliche Behandlung der Indios in Amerika durch die spanischen und portugiesischen Eroberer gekämpft.[8] Eine zweite Welle der Ausarbeitung von Menschenrechtskatalogen ereignete sich durch die europäischen Einwanderer nach Nordamerika. Ihre Auswanderung aus Europa erfolgte auch wegen der Verletzung ihrer Religionsfreiheit durch absolutistische Staatsregierungen und Herrscher, die Ausbeutung und Unterdrückung zur Folge hatte. In Amerika angekommen, formulierten sie für ihr Leben in der »neuen Welt« Menschenrechte gegen ihre Erfahrung, die sie in Europa gemacht hatten. Auch die Menschenrechte, die die Französische Revolution aufstellte, waren Abwehrrechte gegen die Verletzung der Menschenwürde. Da sich die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution auch gegen die Kirche wandte, die damals mit dem absolutistischen Staat in Frankreich verbunden war, tat sich diese lange Zeit schwer mit einer positiven Rezeption dieser Menschenrechtserklärung.

Eine Vertiefung der Menschenrechte geschah in der Folge des Zweiten Weltkrieges und der Reflexion über die Herrschaft der Nationalsozialisten. Ohne Kategorien wie »Menschlichkeit« oder »Verstöße gegen die Menschlichkeit« war das Ausmaß des Unheils und Leids, der Schuld und Verantwortung nicht hinreichend zu fassen. Der Begriff »Menschenwürde« spielte dabei eine

7 Vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen, Mainz 2001, 23-25; *Konrad Hilpert*, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991; *Günter Nooke / Georg Lohmann / Gerhard Wahlers* (Hg.), Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, Freiburg i. Br. 2008.
8 Vgl. *Michael Sievernich*, Toleranz und Kommunikation. Das Recht auf Mission bei Francisco de Vitoria, in: Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik, hg. von *Frank Grunert / Kurt Seelmann*, Tübingen 2001, 183-203.
9 Vgl. *Johannes XXIII.*, Enzyklika Pacem in terris, Nr. 11-27, in: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. vom *Bundesverband der KAB*, Kevelaer [8]1992, 241-290, 243-248.
10 Vgl. Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«, Nr. 2-8, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 2: Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. [2]1967, 712-748, 714-731; Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, Nr. 41, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 3: Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. [2]1968, 280-592, 408f; *Päpstliche Kommission Justitia et Pax* (Hg.), Die Kirche und die Menschenrechte (Entwicklung und Frieden 5), München 1976, 7-27.
11 Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika Centesimus annus, Nr. 47, in: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. vom *Bundesverband der KAB*, Kevelaer [8]1992, 689-764, 744f.

immer größere Rolle. Erst jetzt wurden die Menschenrechte nicht mehr nur als Abwehrregeln gegen konkrete Verstöße gesehen, sondern als jeder Person eigene Rechte, als Konsequenzen ihrer ureigenen Würde. Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika »Pacem in Terris« einen wichtigen Beitrag für diese Sicht und Formulierung der Menschenrechte geleistet. Darin schreibt er: »Die letzte Quelle der Menschenrechte liegt nicht im reinen Willen der Menschen, nicht in der Wirklichkeit des Staates, nicht in den öffentlichen Gewalten, sondern im Menschen selbst und in Gott, seinem Schöpfer. Diese Rechte sind universal, unverletzlich und unveräußerlich.«[9] Das Zweite Vatikanische Konzil hat sowohl in der Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae« als auch in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« die Menschenrechte als wichtigen Auftrag für die Kirche und für die Verkündigung in der Kirche beschrieben.[10] Dass die Menschenrechte zum Evangelium und zum Missionsauftrag der Kirche gehören, ist also erst nach und nach erkannt worden.

Papst Johannes Paul II. wurde insbesondere mit Blick auf den Zusammenbruch des kommunistischen Totalitarismus in Mittel- und Osteuropa nicht müde, die Bedeutung der Menschenrechte für den Aufbau einer neuen politischen Gesellschaftsordnung auszuleuchten. In seiner Sozialenzyklika »Centesimus annus« listete er als vorrangig auf: »Das Recht auf Leben, zu dem wesentlich das Recht gehört, nach der Zeugung im Mutterschoß heranzuwachsen; das Recht, in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist; das Recht, seinen Verstand und seine Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit zur Reife zu bringen; das Recht, an der Arbeit zur Erschließung der Güter der Erde teilzunehmen und daraus den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu gewinnen; das Recht auf freie Gründung einer Familie und auf Empfang und Erziehung der Kinder durch verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Sexualität. Quelle und Synthese dieser Rechte ist in gewissem Sinn die Religionsfreiheit, verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben.«[11]

Der 1992 veröffentlichte »Katechismus der Katholischen Kirche« geht vielfach auf die Rechte und Pflichten ein, die sich aus der Menschenwürde ergeben: »Zur Achtung der menschlichen Person gehört auch die Achtung der Rechte, die sich aus ihrer Würde als Geschöpf ergeben. Diese Rechte leiten sich nicht von der Gesellschaft ab und sind von ihr anzuerkennen. Sie bilden die Grundlage für die sittliche Berechtigung jeder Autorität. Eine Gesellschaft, die diese Rechte mit Füßen tritt oder sich weigert, sie in ihrer positiven Gesetzgebung anzuerkennen, untergräbt ihre eigene sittliche Rechtmäßigkeit. Wenn eine Autorität die Person nicht achtet, kann sie sich nur auf Macht oder Gewalt stützen, um ihre Untergebenen zum Gehorsam zu bringen. Die Kirche muss die Menschen guten Willens an diese Rechte erinnern und diese von miss-

bräuchlichen oder falschen Forderungen unterscheiden.«[12] Auch wenn der Menschenrechtskatalog der Vereinten Nationen von 1948 im Katechismus keine ausdrückliche Erwähnung findet, wird er der Sache nach und in der Perspektive des Glaubenden doch positiv rezipiert. Papst Johannes Paul II. hat bei seiner Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979 die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« in den Mittelpunkt seiner Ausführungen gestellt: »Dieses Dokument ist ein Meilenstein auf dem langen und schwierigen Weg der Menschheit. Wir dürfen ja den menschlichen Fortschritt nicht nur am Fortschritt der Wissenschaft und Technik messen, […] sondern gleichzeitig und mehr noch am Primat der geistigen Werte und am Fortschritt des moralischen Lebens.«[13]

Die sich bis heute im historischen Prozess herausgebildeten drei »Generationen« von Menschenrechten, die unteilbar zusammengehören, lassen sich erstens als »individuelle Freiheitsrechte« (Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, rechtliches Gehör), zweitens als »soziale Freiheitsrechte« (Mitbestimmung, gerechter Lohn, freies Unternehmertum, Erholung, Bildung, Wohnung, Altersversorgung) und drittens als »Solidaritätsrechte der Völker« (Frieden, Kommunikation, kulturelle Andersheit, Entwicklung und Selbstbestimmung, Teilhabe am gemeinsamen Erbe) beschreiben. Alle wurzeln in der Würde, die jedem Menschen zu eigen ist und die von der Kirche entschieden verteidigt werden muss. Insofern der Schutz der Menschenwürde die Erstellung einer gerechten und funktionierenden Rechtsordnung voraussetzt, gehören auch der Aufbau und die Pflege einer solchen Rechtsordnung zum Grundauftrag der Evangelisierung.

4 Die Christenrechte im Kirchenrecht

Ein wichtiger Beitrag für die Ausbreitung der Menschenrechte und die Glaubwürdigkeit der Evangelisation ist die Einhaltung der Menschenrechte auch im inneren Raum der Kirche selbst. Mit der Enzyklika »Pacem in Terris« hat

12 Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1930; vgl. auch Stichwort »Mensch« im Themenregister.

13 *Johannes Paul II.*, Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979, Nr. 7, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Irland und die USA. 29. Sept. bis 8. Okt. 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 13), Bonn 1979, 68-84, 71f; vgl. auch Kompendium der Soziallehre der Kirche, hg. vom *Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden*, Freiburg i. Br. 2006, 123-130.

14 Vgl. *Winfried Aymans*, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: AfkKR 149 (1980) 389-409. *Paul Hinder*, Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Freiburg/Schweiz 1977.

15 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, Nr. 8, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 1: Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. ²1966, 156-347, 170-175.

16 Vgl. Codex Iuris Canonici. Codes des Kanonischen Rechtes, hg. von der *Deutschen Bischofskonferenz* u. a., Kevelaer ²1984, cann. 208-223.

die katholische Kirche die Menschenrechte eindeutig anerkannt. Nun musste sie die Menschenrechte auch für ihre Verhältnisse adaptierten und in ihrer eigenen Rechtsordnung eine Art »Menschenrechtskatalog« formulieren. Dies ist in den »Christenrechten« des Codex Iuris Canonici von 1983 geschehen.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und zur Vorbereitung des ›neuen Kirchenrechts‹ von 1983 wurden bei der Diskussion um die grundlegenden Rechte aller Christen vielfach Beziehungen zu den allgemeinen Menschenrechten (z. B. zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948) sowie zu den einzelnen in den Staatsverfassungen verankerten Grundrechten gezogen. Dabei kristallisierte sich folgende wichtige Unterscheidung heraus: Die allgemeinen Grund- und Menschenrechte, die die Kirche bejaht und fordert, gelten auch in der Kirche als gesellschaftlich verfasste Größe; davon unterscheidbar gibt es aber zugleich spezifisch-christliche Grundrechte in der Kirche, die im Getauftsein, das heißt in der Eingliederung in den Leib Christi und in der Zugehörigkeit zur Kirche grundgelegt sind. Insofern die allgemeinen Grund- und Menschenrechte als Bestandteil der Schöpfungsordnung auch der Kirche gegeben sind, beanspruchen sie auch in der Kirche Beachtung. Sie müssen daher nicht eigens als kirchliche Grundrechte in den Codex aufgenommen werden. Die eigenen kirchlichen Rechte aller Gläubigen sind dagegen Gliedschaftsrechte, die mit der Wiedergeburt in der Taufe gegeben sind. Sie sind und bleiben besondere Christenrechte auch dann, wenn sie als allgemeine Menschenrechte durch Grundrechte in der Kirche gesetzlich anerkannt und umschrieben sind. Die allgemeinen Christenrechte sind mit den allgemeinen Menschenrechten verbunden und ihre Applikation in der Kirche. Das weist auch darauf hin, dass jede Gesellschaft, und die Kirche ist auch Gesellschaft, die Menschenrechte für ihren Bereich adaptieren, applizieren und ihnen Rechtskraft geben muss.[14]

Die Kirche nennt sich zwar auch Societas, Gesellschaft, betrachtet sich aber nicht als politische Einheit bzw. als Staat.[15] Sie hat andere Aufgaben und Ziele als jede staatliche Organisation. Ihr Grundgesetz ist das Evangelium. Ihre Aufgabe ist die Seelsorge, die den ganzen Menschen mit Leib, Geist und Gemüt sowie seine Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen im Blick hat. Ihr Ziel ist das Reich Gottes, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude, das hier auf Erden beginnt und in der Ewigkeit vollendet wird (vgl. Röm 14,17). Diese Aufgabe nimmt die Kirche wahr und strebt dieses Ziel an als »Gemeinschaft aller Gläubigen«, die wie eine »Gesellschaft« verfasst ist. Damit die Kirche ihre Aufgabe erfüllen und dem Kommen des Reiches Gottes dienen kann, hat sie für sich Pflichten und Rechte aller Gläubigen formuliert. In ihnen werden Individual-, Sozial- und Solidaritätsrechte für den kirchlichen Bereich aufgelistet. Insgesamt enthält der »Titel I Pflichten und Rechte aller Gläubigen« 16 Canones.[16] Can. 208 beginnt mit der Feststellung, dass alle Christen »eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit« haben. Die Individualrechte der freien Wahl des

Lebensstandes (vgl. can. 219), der Wahrung des guten Rufes (vgl. can. 220) und der Gerichtsbarkeit (vgl. can. 221) werden garantiert. Als Sozialrechte werden allen Gläubigen zugesprochen: »der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen« (vgl. can. 214), die Versammlungsfreiheit (can. 215) und die Gründung von Vereinigungen (vgl. can. 215). Bezüglich der Solidaritätsrechte werden Mitwirkungsrechte und -pflichten aufgelistet. Es werden zum Beispiel die Mitwirkungs- und die Beitragspflicht zum Wohl der Kirche genannt (cann. 209-211). Mit diesem Christenrechtskatalog hat die Kirche einen Katalog der Menschenrechte für ihren speziellen Bereich formuliert. Wie in allen Rechtsordnungen muss auch die Kirche sich in ihren einzelnen Rechten immer neu beweisen und sich den Fragen stellen, ob die Formulierungen hinreichend konkret sind und sich die kirchliche Praxis an ihnen orientiert.

5 Resümee

Die Begriffsbestimmung von Menschenwürde und Menschenrechte ist ein langer und bis heute umstrittener Prozess. Immer neu wird von anderen Kulturen und Religionen darauf hingewiesen, dass die abendländische Vorstellung von Menschenwürde und Menschenrechte nicht einfach auf andere Kulturen z. B. in Afrika oder Asien übertragen werden kann. Bei diesen Einwänden ist Nachdenklichkeit und Aufgeschlossenheit, zugleich aber auch Aufmerksamkeit und Vorsicht geboten. Es gibt bei einigen die Tendenz, die Menschenrechte, wie sie vor über 60 Jahren formuliert wurden, aus politischen und wirtschaftlichen, nationalistischen und egoistischen Interessen zu schwächen. Bezüglich Menschenwürde und Menschenrechte ist noch nicht alles gesagt, was zu diesen wichtigen Begriffen gesagt werden kann: Das Gespräch hierüber muss im kulturellen und religiösen Dialog offen und lebendig bleiben. Dabei darf man aber nicht hinter das, was erkannt und formuliert worden ist, zurück: Der Katalog der Menschenrechte von 1948 und seine Erweiterungen durch die Vereinten Nationen und ihre Unterorganisationen müssen Fundament und unabänderliche Bedingung bleiben.

Zugleich ist ein immer tieferes Erforschen der Menschenwürde und Menschenrechte erforderlich. Das Gespräch über die Menschenrechte muss auch deshalb im Gang bleiben, weil sie ein so genanntes »weiches Recht« sind,

17 Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika »Redemptor hominis« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6), Bonn 1979, Nr. 14; *ders.*, Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages »Redemptoris missio« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, Nr. 39, 58-60.
18 Codex Iuris Canonici, can. 747 § 2.

das die Akzeptanz aller oder zumindest vieler immer neu erforderlich macht. Damit das Erreichte nicht aufgelöst und die Menschenwürde jedes Einzelnen immer besser geschützt wird, darf die Kirche nicht aufhören, aktiv für die Förderung der Menschenrechte einzutreten und ein waches Bewusstsein für sie zu entwickeln.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner ersten Enzyklika »Redemptor Hominis« das programmatische Wort geprägt: »Der Weg der Kirche ist der Mensch«. In »Redemptoris missio« hat er dieses Wort weiter entfaltet: Die Mission der Kirche muss den Menschen im Blick haben, um den Menschen muss es gehen. Deshalb muss es in der Mission der Kirche um die Würde, den Wert und die Rechte aller Menschen gehen.[17] In ihrem Kirchenrecht hat sich die Kirche selbst die Aufgabe gestellt und den Auftrag erteilt: »Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern.«[18]

Zusammenfassung
Das immer tiefere Erkennen und Propagieren der Menschenwürde und der Menschenrechte sind Auftrag des Evangeliums und Anliegen der Evangelisierung. Die Kirche hat den Auftrag, die Menschenrechte als Ausformung und Mindestgarantien der Würde, die jedem Menschen inne wohnt, darzustellen. Die Kirche erkennt die Allgemeinen Menschenrechte an und appliziert sie für ihren Bereich in den »Christenrechten« in ihrem Kirchenrecht. Hinter den Katalog der Menschenrechte von 1948 und seine Erweiterungen durch die Vereinten Nationen kann es kein Zurück geben. Zugleich ist ein immer tieferes Erforschen der Menschenwürde und Menschenrechte erforderlich.

Summary
The ever deeper recognition and propagation of human dignity and human rights are a mandate of the Gospel and a concern of evangelization. The church has the mandate to present human rights as the form of and the minimum guarantees for the dignity which is inherent in every person. The church recognizes the Universal Human Rights and, for its area, applies them in the »rights of Christians« in its Canon Law. There is no turning back from the catalogue of human rights of 1948 and its extensions by the United Nations. At the same time there must be an ever deeper exploration of human dignity and human rights.

Können Kulturen evangelisiert werden?

Ein Diskussions-Beitrag aus einer indisch-theologischen Perspektive

von Francis X. D' Sa SJ

Das Problem

In seiner 1975 veröffentlichten Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (§ 20) behauptete Papst Paul VI.: »Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muß somit alle Anstrengungen machen, *um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren*. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.« (Meine Hervorhebung).[1]

Es geht in diesem Beitrag um die Beschaffenheit einer Kultur. Wie z. B. stellt sich die Beziehung des Evangeliums zu einer Kultur dar? Gibt es ein Evangelium, das sich außerhalb einer Kultur befindet? Bringen Missionare, die in eine fremde Kultur einreisen, ein Evangelium mit sich, das kulturfrei oder kulturneutral ist? Das Evangelium, das sie predigen, wird in der Sprache des Predigers vorgetragen.[2] Die Interaktion, welche da geschieht, verläuft zwischen der Kultur-Sprache des Vortragenden und der Kultur-Sprache des Hörenden, nicht primär zwischen dem Evangelium als solchem und der Kultur-Sprache des Hörenden.

Dem Schein zum Trotz ist dies kein polemischer, sondern ein hermeneutischer Beitrag. Denn es geht in ihm um die Beschaffenheit einer Kultur im Allgemeinen und um die Beschaffenheit der Interaktion zwischen Kulturen im Besonderen.

1 Der lateinische Text lautet: »Discidium inter Evangelium et culturam sine dubio detrimentosus nostri temporis casus est, sicut etiam aliis aetatibus fuit. Proinde, oportet omnem opem operamque impendere, ut sedulo studio humana cultura, sive potius ipsae culturae evangelizentur. Renasci eas necesse est ex sua cum Bono Nuntio coniunctione. Verumtamen, huiusmodi coniunctio non eveniet, nisi Bonus Nuntius proclamabitur.«

2 *Hans Waldenfels* behauptet mit Recht (Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Bonn 1990, 16): »Beginnen wir bei dem eigenen Standpunkt, so reicht es heute nicht mehr aus festzustellen: ›Wir gehen als Christen in den interreligiösen Dialog hinein.‹ Es muss vielmehr hinzugefügt werden: ›Wir gehen als europäische bzw. von einem europäischen Christentum geprägte Christen in den Dialog hinein.‹«

1 Die dreifache Welt der Kultur

Wenn in diesem Aufsatz die Rede von Kultur ist, dann ist nicht nur die gehobene Welt der Kunst, Musik, Literatur usw. gemeint, sondern alles, was einen Menschen in seiner Umwelt bestimmt und beeinflusst, beginnend vor der Geburt bis zum Grab und auch darüber hinaus. All das, was essen, sprechen, sich benehmen und sich bekleiden betrifft, die sozialen, religiösen und traditionellen Gebräuche und Gewohnheiten – all das macht Kultur aus. Im Vergleich auch zu Religion markiert Kultur die »größere« und »breitere« Wirklichkeit. Religion bekommt ihre Sprache von der Kultur, andererseits stellt Religion die Seele der Kultur dar. Es gibt nichts im Leben des Menschen, das nicht unter dem kulturellen Horizont steht. Nichts entgeht dem Netz der Kultur. Alles, was und wie es ein Mensch erlebt und erleidet, ist Teil der Kultur. Kultur ist eine umfassende Wirklichkeit.

Mindestens drei Ebenen können wir in einer Kultur unterscheiden: die wahrnehmbare Dimension, die menschliche oder Bewusstseins-Dimension und die Tiefen-Dimension.[3] Die wahrnehmbare Dimension besteht aus den wahrnehmbaren Aspekten. Diese sind überwiegend materieller Art, wobei Messbarkeit hervorsticht. Man könnte auch behaupten, die Quantifizierbarkeit sei ihre Eigenschaft. Sie ist die Basis jedweden menschlichen Benehmens und der Information. Information lässt den Prozess der Verifizierung bzw. Falsifizierung zu. Mehr noch: Dieser Bereich bietet eben die erste Möglichkeit für die Begegnung der Kulturen.

Die zweite Ebene der Kulturen bezieht sich auf die Bewusstseins-Ebene. Stützt sich die Wahrnehmungs-Ebene auf die Wahrnehmbarkeit der Wirklichkeit, so stützt sich die zweite Ebene auf ihre *wahrnehmende* Eigenart. Das ist der Bereich der Person, der sich durch Verstehen auszeichnet. Mit Verstehen meinen die Hermeneutiker nicht so sehr einen intellektuellen Akt, sondern einen ganzheitlichen Bewusstseins-Prozess, in dem der Mensch sich in-der-Welt befindet. Sie unterscheiden solches Verstehen streng vom Subjekt-Objekt-Bewusstsein. Während dieses einen sporadischen Akt darstellt, ist jenes ein kontinuierlicher Zustand des Daseins. Eine Person kann man nicht einfach vom Außen her verstehen. Sie verstehen bedeutet über Information hinausgehen und in ihre Welt eintreten. Verständlich, dass Raimon Panikkar diese Dimension die menschliche Dimension nennt.[4]

3 Siehe *Francis X.D'Sa*, Die verschiedenen Glaubenswelten der Religionen am Beispiel von Christentum und Hinduismus, in: *Bernhard Nitsche* (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt/Paderborn 2005, 68-77.

4 *Raimon Panikkar*, Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung. Salzburg/München 1995.

Die dritte Ebene weist auf die unendliche Dimension der Wirklichkeit hin. Anders gewendet: Weder die Dimensionen der Wahrnehmbarkeit (Objektivierbarkeit) noch der Wahrnehmung (Objektivierung) haben eine Grenze. Paradoxerweise bezeugen beide eine gewisse Unendlichkeit. Der Mensch erfährt dies auf besondere Weise – in seinem Streben, als auch in seiner Sehnsucht. Mit der Endlichkeit kann er sich nie zufrieden geben.

Die erste Ebene ist der Bereich der materiellen Dimension, die zweite der Bereich der Person-Dimension und die dritte der Bereich der unendlichen bzw. Tiefen-Dimension. Jede dieser drei Dimensionen hat ihre Eigen-Dynamik, die einmalig ist, weil sie auf die anderen nicht reduzierbar ist. Die drei Dimensionen sind weder Aspekte noch Teile der Wirklichkeit. Alle drei bilden eine einzige integrierte Wirklichkeit. Keine der drei Dimensionen ist höher, besser, bedeutsamer als die anderen. Jede ist einmalig und unentbehrlich; dafür kann keine ohne die anderen sein. Alle hängen voneinander ab. Die Einzigartigkeit der materiellen bzw. kosmischen Dimension besteht in der *Welt der Wahrnehmbarkeit*, die eigene Regeln hat. Diese Regeln bestimmen die Wahrheits-Eigenart dieser Dimension. Deshalb gehören die Prozesse der Verifizierung bzw. der Falsifizierung nur dieser Ebene an. Die geeignete Sprache dieses Bereiches ist eine univoke Sprache.

Ähnlich ist, was die Person-Dimension betrifft. Ihre Einzigartigkeit besteht in der *wahrnehmenden Welt*, deren Regeln von denen der Welt der Wahrnehmbarkeit verschieden sind. Das ist die Dimension des Bewusstseins, wo die Gültigkeits-Prüfung (Validation) ihrer Wahrheit sich auf das Verstehen der Welt der zu verstehenden Person bezieht. Weil dies meistens nicht klar ist, verlangt man irrtümlicherweise auch auf dieser Ebene Verifizierung bzw. Falsifizierung. Alles, was Verstehen der Personen-Welt anbelangt, gehört zur Dimension des Bewusstseins. Auch in der Welt der Information hat Verstehen eine Rolle zu spielen, aber das ist anders als Verstehen in der Personen-Welt. Verstehen von Information ist eben anders als Verstehen einer Person. Jenes gehört zur materiellen Dimension, dieses zur zwischenmenschlichen Dimension.[5] Die jeweilige Dynamik ist anders. Auch die Sprache der Person-Welt ist eine Symbol-Sprache.[6]

Weiters haben wir die Welt der Tiefen-Dimension. Sie dient als Grundlage für jedwede Hoffnung, Sehnsucht und Streben nach »mehr«. Der Mensch ist ein Wesen, das sich niemals mit seiner Endlichkeit zufrieden gibt. Die Eigenart

5 Siehe *Paul Ricoeur*, The Task of Hermeneutics, in: *John B. T. Thompson* (Ed.), Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation, Cambridge 1985 (reprint), 43-62, besonders 49.

6 Diesbezüglich siehe meinen Beitrag: Re-Searching the Divine. The World of Symbol and the Language of Metaphor, in: *Job Kozhamthadam* (Ed), Interrelations and Interpretation. Philosophical Reflections on Science, Religion and Hermeneutics in Honour of Richard De Smet, SJ and Jean de Marneffe, SJ, New Delhi 1997, 141-173.

7 Siehe meinen Beitrag: Interkulturelle Bildung – ein Menschenrecht, in: *Globart* (Hg.), Bildung als Menschenrecht. Globart Academy 2006, Wien/New York 2007, 72-78.

der Wahrheit dieser Dimension besteht gerade darin. Meist forscht er und versucht unbewusst in der Natur, im Menschen und darüber hinaus, seine Grenzen zu überwinden. Die unendliche Dimension sorgt dafür, dass es immer mehr zu entdecken gibt, dass es immer bewusster in die Wahrheit einzudringen gilt und immer tiefer Sinn im Leben zu suchen ist. Religion ist der eigentliche Bereich, wo diese Dimension am Besten zur Geltung kommt. Auch dieser Bereich bedient sich der Symbol-Sprache. Allerdings gehören die Symbole einer bestimmten Symbol-Welt (z. B. einem bestimmten Mythos) an.

2 Die Eigenart einer Kultur

So gesehen ist diese dreifache Dynamik in jeder Kultur am Werk, aber jedes Mal auf eine jeweils andere Art. Denn zum einen hat jede Kultur ihre einzigartige Kosmovision, (die Gott, Welt und Mensch betrifft) und zum anderen bezeugt diese Kosmovision ihr ureigenes Wahrheits-Widerfahrnis. Kosmovision und Wahrheits-Widerfahrnis machen die Hauptmerkmale einer Kultur, ihre Einzigartigkeit, aus.

Allerdings ist eine Kosmovision keine thematisierte Sache. Sie durchdringt alle drei Dimensionen der Wirklichkeit, begleitet von ihrem Wahrheits-Widerfahrnis. Gleichsam in jedem Schlupfwinkel hinterlässt eine Kultur Spuren ihrer Einzigartigkeit. Es gibt keine Stellen, die kulturfrei, kulturneutral wären.

Eines darf man nicht vergessen: Eine Kultur fristet kein abgesondertes Insel-Dasein. Im Gegenteil. Permanent unterliegt sie osmotischen und symbiotischen Einflüssen seitens der anderen Kulturen. Kulturen sind eher wie ein Regenbogen, bei dem die Farben ineinander fließen und sich so gegenseitig beeinflussen und bestimmen. So ist Kultur immer ein interkulturelles Phänomen, nie eine vereinzelte Erscheinung.[7]

3 Kultur-Unterschiede

Wenn wir also in diesem Kontext von Kulturen sprechen, dann meinen wir eben die interkulturelle Landschaft und nicht unabhängige Einzel-Kulturen. Wir sprechen von einzelnen Farben wie beim Regenbogen aus heuristischen Gründen. Farben sind Wellen-Bereiche, die sich voneinander unterscheiden, obwohl sie ineinander fließen. So ähnlich zeigen die Unterschiede der Kultur-Bereiche auf, was Kultur-Eigenschaften und Wahrheits-Verständnis angeht.

Auch wenn die Unterschiede nicht immer bis ins kleinste Detail bestimmbar sind, sind die groben Linien klar. So zeigen z. B. die hinduistischen Traditionen ein ganz anderes Verständnis von Zeit und Geschichte auf, die ich im Unterschied zur anthropischen Geschichte der westlich-christlichen

Traditionen karmische Geschichte genannt habe.[8] Die karmische Kosmovision legt Zeugnis von der Solidarität sämtlicher Geschehnisse ab. Aber sie kennt keine Ereignisse, die Bausteine des anthropischen Geschichts-Verständnisses sind. In der karmischen Perspektive gibt es kein Einzel-Geschehen, da alle Geschehnisse der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft miteinander verbunden sind.[9]

Andererseits hebt das anthropische Geschichts-Verständnis den Anthropos, den Menschen, und seine Taten hervor. In dieser Kosmovision steht der Mensch mit seiner *Freiheit* und *Verantwortung* im *Zentrum der Geschichte* – dies alles sind Fremdwörter in der karmischen Welt. Dabei kann das anthropische Geschichts-Netz die »kleinen Fische« der so genannten bedeutungslosen Geschehnisse nicht einfangen. Dieses Netz fängt nur die »großen Fische« der Ereignisse, wie Leiden und Tod Jesu. Die christliche Tradition, die von »Allen Völkern das Heil«[10] spricht, übersieht, dass auch die Schöpfung, wie die hinduistische Tradition betont[11], des Heiles bedarf.

Die hinduistische Kosmovision verweist auf die kosmische Solidarität aller Wesen.[12] Nur von dieser Perspektive aus verstehen wir die besondere Achtung, die Steinen, Bäumen, Flüssen, Himmels-Körpern (wie Sonne, Mond, Sterne, usw.) und -Geschehnissen (wie Donner, Blitz, Regen, usw.), Jahreszeiten usw. in den hinduistischen Traditionen zukommt. Deshalb begegnet man wiederholt in den Schriften dem Ausdruck »alle Wesen« (sarvani bhutani), niemals »alle Menschen«!

Der kosmische Fokus bezeugt auch das Wahrheits-Verständnis der hinduistischen Kosmovision. Wahrheit hat hier mit Unveränderlichkeit zu tun, nicht mit den sich ständig im Wechsel befindenden Geschehnissen. Denn letztendlich ist nur das wahr, was unveränderlich ist.[13] Für die Hindus ist die Wahrheit Krishnas unabhängig von seiner Geschichtlichkeit.[14] Anders der Fokus

8 Siehe meinen Beitrag: Anthropische und karmische Geschichte, in: *Regenbogen der Offenbarung*. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, Frankfurt/London 2006, 63-86.
9 Siehe meinen Beitrag: Tradition of Texts and Texts of Tradition. A Hermeneutic Reflection on Text and Tradition, in: *Anand Amaladass* (Ed.), Christian Contribution to Indian Philosophy, Madras 1995, 69-112.
10 Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.
11 Die Bhagavadgita 15: 1-3.
12 Für eine interkulturelle Besprechung siehe *Raimon Panikkar*, The Law of *Karman* and the Historical Dimension of Man, in: Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies, New York 1979, 362-388.
13 Damit wird die pragmatische Wahrheit des Alltags nicht geleugnet; nur führt sie nicht zur aus dem Kreis der Wiedergeburten befreienden Heilswahrheit des Absoluten hin.
14 Gandhi soll einmal gesagt haben: »Selbst, wenn die Wissenschaftler beweisen könnten, dass Krishna keine geschichtliche Person war, würde dies dem Hindu-Glauben keinen Schaden hinzufügen.« Gandhi hatte Recht, denn das Wahrheits-Kriterium in den Hindu Traditionen ist mit der Geschichtlichkeit nicht verbunden.
15 Für eine ähnliche Diskussion, aber im Kontext vom Text und Tradition, siehe meinen Beitrag: Text and Tradition. An Intercultural Hermeneutic of their Interrelationship, in: *Torsten Larbig/Siegfried Wiedenhofer* (Ed.), Tradition and Tradition Theories. An International Discussion. Studies in Tradition Theory, Berlin 2006, 188-212.
16 Anstatt Kultur-Horizont bedient sich *Panikkar* des Ausdrucks »Mythos«. »Mythos steht für den

der westlich-christlichen Kosmovision, wo Wahrheit mit der Geschichtlichkeit verbunden ist. Etwas ist wahr, was geschichtlich ist oder geschichtlich stattgefunden hat. Man fragt immer, wie es eigentlich gewesen ist.[15] Die Geschichtlichkeit bestätigt die Wahrheit von Jesus von Nazareth.

Die verschiedenen Zugänge zur Wahrheit sind ein wesentlicher Bestandteil der jeweiligen Kosmovision. Eine Kultur kann daher weder ihre Kosmovision noch ihr Wahrheits-Verständnis aufgeben. Selbstverständlich muss man dazu hinzufügen, dass es *die sprachlichen Formulierungen* des Verständnisses ihrer Kosmovision und ihrer Wahrheit sind, die ständig revidiert werden müssen.

4 Der Dialog der Kulturen

Paul VI. bedient sich in *Evangelii nuntiandi* (1975) §20 des Ausdrucks »die Kulturen zu evangelisieren«: Es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in Gaudium et spes haben, zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet.

Aber damit ist eine Schwierigkeit verbunden, wie wir sehen werden. Im interkulturellen Gespräch kommt jede Kultur mit der Überzeugung, dass sie Recht hat. Dies ist verständlich. Es kann auch nicht anders sein, wie Johannes Paul II. die Spiel-Regeln des interreligiösen Dialogs in *Redemptoris missio* §56 buchstabiert: Der Dialogpartner muss seinen eigenen Traditionen und religiösen Überzeugungen entsprechen und offen sein, um die des anderen zu verstehen, ohne Vortäuschungen einerseits und Sperren andererseits, sondern im Geist der Wahrheit, Demut und Loyalität, im Wissen darum, dass der Dialog jeden bereichern kann. Dabei darf es keine Verzichtserklärungen und keine falsche Friedfertigkeit geben. Es braucht das gegenseitige Zeugnis für einen gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg der religiösen Suche und Erfahrung. Dies dient zugleich der Überwindung von Vorurteilen, Missverständnissen und Intoleranz. Der Dialog zielt auf die innere Läuterung und Umkehr, der geistlich fruchtbar sein wird, wenn er sich wirklich vom Geist leiten lässt.

Johannes Paul II. spricht vom Dialogpartner, also egal ob dies ein Angehöriger der christlichen oder einer anderen Religion ist. Seine Spiel-Regeln gelten für jedweden Dialogpartner. Alle müssen offen sein.

Unsere Diskussion können wir nun auf den Punkt bringen.

Erstens: Eine Kultur setzt voraus, dass ihre Werte immer richtig sind. Es ist ihr nicht möglich, unter ihrem Kultur-Horizont[16] zu stehen und gleichzeitig ihn in Frage zu stellen. Mehr noch: Sich innerhalb der eigenen Kultur befindend ist es nicht möglich, die Richtigkeit ihrer Kosmovision und ihres Wahrheits-Ver-

ständnisses zu bezweifeln. Deshalb ist es nicht leicht, der eigenen Kultur gegenüber eine Hermeneutik des Verdachts zu entwickeln. Somit läuft eine Kultur (und besonders eine religiöse Tradition) immer Gefahr, ihren eigenen Standpunkt bezüglich ihrer Kosmovision und ihres Wahrheits-Verständnisses zu »universalisieren«. Das kommt daher, dass eine Kultur sich nicht in Frage stellen kann. Gerade hier hat der Dialog der Kulturen seinen Ort und seine Berechtigung.

Zweitens: Im Dialog dürfen die Kulturen ihre Perspektive vorstellen und auf diese Weise den heiligen Boden der gegenseitigen Verständigung, Berichtigung und Bereicherung betreten.[17] Nur im Dialog der Kulturen können die Kulturen sich in Frage stellen lassen. Der Sprecher kennt seine eigene Aussprache nicht; nur die Hörer kennen sie. Nur sie können im Gespräch erleben und beurteilen, *wie* der Sprecher spricht. Mehr noch: Nur sie können die Voraussetzungen des Sprechers erahnen, die der Sprecher stillschweigend (allerdings unbewusst) annimmt. Der Sprecher bedarf der Hörer, um mit seinen eigenen Voraussetzungen bekannt zu werden. Es gilt, im Dialog-Prozess die eigentliche Dynamik des Dialog-Unterfangens wahrzunehmen und sie zu thematisieren.[18]

Drittens: Wie immer die gegenseitigen Berichtigungen im Dialog der Kulturen wirken mögen, sie können die Kulturen nicht dazu bringen, ihre Kosmovision und ihr Wahrheits-Verständnis aufzugeben. Denn sie haben, in der Sprache Panikkars, mit ihrem Mythos zu tun. Die Berichtigung, die dort geschieht, ist die Revidierung der Formulierungen der Kosmovision und des Wahrheits-Verständnisses. Solche sprachliche Revidierung modifiziert wohl mittelbar den Mythos, jedoch nicht so, dass z. B. der christliche Mythos hinduisiert oder der Mythos der Samsara-Traditionen christianisiert würde. Wenn der Dialog der Kulturen »im Geist der Wahrheit, Demut und Loyalität« stattfindet, dann nimmt man wahr, dass bezüglich der Kosmovision und des Wahrheits-Verständnisses alle Kulturen (und Religionen) sich im gleichen Boot befinden und dass keine Kultur diesbezüglich eine privilegierte Position genießt.

unsichtbaren Horizont, auf den wir unsere Begriffe des Wirklichen projizieren.« Rückkehr zum Mythos, Frankfurt/M. 1985, 29. Panikkar versteht den Mythos auf folgende Weise: »Der Bereich [des Mythos] verlangt eine besondere Einstellung. Man kann nicht direkt in die Quelle des Lichtes blicken, man wendet ihr den Rücken zu, um zu sehen – nicht das Licht, sondern die beleuchteten Dinge. Das Licht ist unsichtbar. Ebenso ist es mit dem Mythos – der Mythos ist nicht der Gegenstand der Untersuchung, sondern der Ausdruck einer besonderen Form des Bewusstseins …« Ebd., 10.

17 *Theodor Ahrens*, Mission unter Missionen. Die »Jesusstory« im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung – eine Standortbestimmung, in: *Theodor Ahrens*, Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek bei Hamburg 1997, 45: »Das Evangelium geht alle an, und die Antworten, die das Evangelium weltweit findet, gehen uns auch an. Missionswissenschaft interpretiert die Vorgänge, in denen die christliche Metastory neben, mit und in Interaktion mit anderen Stories, anderen Deutesystemen in immer neuen Kontexten ihren Platz gewinnt, wie die Vorgänge, in denen sie ihre Deutekraft in anderen Kontexten verschleißt, verliert oder auch verwirkt.«

18 *Panikkar* hat wichtige Eigenschaften des interreligiösen Dialogs dargelegt in seinem Beitrag, Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch, in: Dialog der Religionen 1:1 (1991) 6-39.

19 Acta Romana 17 (1978) 257.

5 Inkulturation und Interkulturation

Pedro Arrupe, der frühere General der Jesuiten, schrieb einen Brief an alle Jesuiten über Inkulturation.[19] Für Arrupe ist Inkulturation ein Prinzip, das von Innen her eine Kultur animiert, dirigiert und sie zur Einheit führt, indem es sie transformiert und wiederherstellt, sodass eine neue Schöpfung entsteht. Es ist nicht eindeutig, was hier gemeint ist. Meint Arrupe damit das Prinzip, das die interkulturelle Interaktion leitet und auf diese Weise die Kulturen animiert, dirigiert und schließlich und endlich zur Einheit führt? Wenn ja, dann kommt dieses Prinzip jeder Kultur zu; es ist nicht das Privileg einer einzigen Kultur (oder Religion). In diesem Fall gehört es einfach zur Dynamik des Dialogs. Wenn aber dies die Eigenschaft einer einzigen privilegierten Kultur (oder Religion) ist, dann bleibt dies eine bloße Behauptung. Wenn das so ist, dann kann jede Kultur dieses Privileg für sich beanspruchen.

Dennoch gibt uns die zweite Alternative einiges zu denken. Was ist z. B. daran falsch, wenn jede Kultur sich von der interkulturellen Interaktion transformiert und wiederhergestellt weiß wie eine neue Schöpfung? Denn ist es nicht die Dynamik der interkulturellen Interaktion, die für die Berichtigung und Bereicherung der Kulturen sorgt? Jede Kultur kann sich diese Dynamik aneignen, indem sie sich für den interkulturellen und interreligiösen Dialog entscheidet.

Diesen Überlegungen gegenüberstehend stimmt einiges der Gedanken Johannes Pauls II. §52 und einiges wiederum nicht: Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein (1) und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. (2) Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist. (3)

Der Ausdruck Kirche ist hier ambivalent. Denn es gibt immer eine konkrete Kirche, z. B. die Kirche Roms, die Kirche in Indien oder in Deutschland oder wo immer, aber die Kirche als solche, eine Kirche abseits jedweder Kultur gibt es nicht. Selbst wenn wir von der universalen Kirche sprechen, meinen wir wahrscheinlich die römische Kirche, also eine mit der »römischen« Kultur verbundene Kirche. Die Begegnung der mit der römischen Kultur verbundenen Kirche mit z. B. den Hindu-Traditionen (die ihrerseits mit einer spezifisch jeweiligen Kultur verbunden sind) ist zunächst und vor allem eine kulturelle Angelegenheit. Was also *Redemptoris missio* mit dem ersten Satzteil meint, ist angesichts der geschilderten Kultur-Dynamik schwer nachvollziehbar.

Auch der zweite Satzteil ist problematisch. Im Dialog der Kulturen ist es nicht klar, wie eine Kirche, die mit einer bestimmten Kultur verbunden ist, den anderen Kulturen ihre eigenen Werte übertragen kann. Ferner: Die

hinduistischen Überlieferungen haben ein anderes Verständnis vom Guten und Bösen. Die katholische Kirche, sei es in Rom, sei es in Indien, wird es schwer haben zu wissen »was an diesen Kulturen an Gutem ist« und wie sie sie von innen her erneuern kann. Werte sind immer konkret, weil sie immer in einer bestimmten Kultur zuhause sind. Die Aufgabe des Kulturen-Dialogs besteht gerade darin, die diversen Verständnisse desselben Wertes herauszufinden. »Himmel« wie auch »Heil« und »Unheil« in den christlichen Traditionen werden ganz anders verstanden als in den hinduistischen Traditionen.[20]

Was den dritten Satzteil betrifft, wird es meistens stimmen, vorausgesetzt, dass die Kirchen sich dem wirklichen Prozess der Inkulturation öffnen und aussetzen. Wenn sie ihr Inkulturations-Verständnis nicht auf das Äußere beschränken, auch nicht auf das Äußere der Liturgie, dann werden sie wirklich ein »verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist«.

Kulturen können heute nicht einfach »evangelisiert« werden, genauso wenig wie sie hinduisiert oder christianisiert oder islamisiert werden können. Kulturen haben ihre je eigene Kosmovision und ihr je eigenes Wahrheits-Verständnis.[21]

Wie dem auch sei, wir in der heutigen Zeit sprechen von Kosmovision und Wahrheits-Verständnis. Das kulturelle Bewusstsein scheint hohen Grades zu sein, wenn auch nicht überall. Es scheint, dass die kulturelle Bewusstseinswelle heute wesentlich höher in den jeweiligen Traditionen schlägt als in früheren Jahrhunderten.

Ein Merkmal unserer Zeit besteht darin, dass keine Kultur einfärbig, einheitlich und frei von Spaltungen ist. Überall begegnen wir dem Phänomen des Pluralismus: intrareligiös wie auch interreligiös, intrakulturell wie auch interkulturell. Pluralismus ist nicht dasselbe wie Pluralität. Wie immer die politischen Wirkungen und Auswirkungen des Pluralismus sein mögen, phänomenologisch gesehen stehen die Kulturen alle in Wechsel-Beziehung. Keine der Kulturen und Traditionen ist eine Insel. Jede steht in Beziehung und ist Teil des ganzen Beziehungs-Netzwerks.

Dabei sind zwei interkulturelle Prozesse am Werk, nämlich Osmose und Symbiose und dies unabhängig von Menschen-Planung und Menschen-Willen. Diese sind verantwortlich dafür, dass – grosso modo gesprochen – Katholiken in Italien anders (nicht besser oder schlechter) sind als Katholiken in Indonesien, genauso wie Muslime in Südindien verschieden sind von Muslimen in Nor-

20 *Francis X. D'Sa*, Kontemplation in Aktion. Yoga in der Bhagavadgita, in: *Karl Baier* (Hg), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 277-291.

21 »Saffronisation« z. B. wurde von der nationalistischen Hindu-Rechts-Partei, der BJP, unternommen, als sie in Delhi regierte aber heute ist sie Geschichte. Allerdings darf man das Argument nicht auf die Spitze treiben, da meine eigene Sippe etwa zur Zeit von Franz Xaver »christianiert« wurde und wir alle heute ganz gewöhnliche Christgläubige geblieben sind! Die Franz Xaver-Christen Indiens sind ein gutes Beispiel dieser Art von Christen. Aber vielleicht waren meine Hindu-Vorfahren aus Goa nicht so extrem-kulturell bewusste Hindus, wie heute einige von ihnen zu sein scheinen.

indien. So sind auch die christlichen indigenen Völker Chotanagpurs (in Norden Indiens) anders als die christlichen indigenen Völker im Nordosten Indiens. So auch sind die Hindus auf der indonesischen Insel Bali anders als die Hindus in Varanasi, Indien. Auch die dritte Generation der muslimischen Türken in Deutschland ist anders als die muslimischen Türken in der Türkei. Die meist unbeachteten osmotischen und symbiotischen Prozesse sind unaufhörlich am Werk zwischen den Kulturen und Traditionen. Dies sind die Anfänge der Inkulturation. Damit ist nicht gesagt, dass das gut oder schlecht sei.

Inkulturation geschieht, wenn Kulturen einander berühren. Dann fangen sie an, stillschweigend miteinander zu interagieren. Über diese interkulturelle Interaktion hat der Menschen-Wille wenig Einfluss. Es geschieht ohne sein Zutun. Die Interaktion beginnt mit der Horizont-Berührung der Kulturen! Dies ist Interkulturation, die aus der Interaktion zwischen den Kulturen besteht. Solche Interaktion führt zu Veränderungen *innerhalb* der Kulturen. D. h. die Interaktion zwischen den Kulturen ist Interkulturation und deren Wirkung hat intrakulturelle Folgen: Das ist Inkulturation. Hat Interkulturation mit der Interaktion *zwischen* den Kulturen zu tun, so hat Inkulturation mit der Veränderung *innerhalb* der Kulturen zu tun. Auch wenn das Eine mit dem Anderen eng verbunden ist, so sind es doch unterschiedliche Prozesse.

Nun ist das Evangelium niemals etwas, das abseits der Kulturen steht. Es wird immer mittels einer Kultur verkündet. Deshalb ist eine Verkündigung zuerst und vor allem eine kulturelle Angelegenheit. Deshalb, meine ich, ist die Deutung der Inkulturation in *Redemptoris missio* § 52 nicht ganz einwandfrei: Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist.

Die Schwäche solcher Argumentation liegt in der Tatsache, dass man mit abstrakten Ausdrücken wie »Kirche« und »Evangelium« arbeitet. Eine konkrete Kirche befindet sich in einer konkreten Kultur und ist in ihr eingebettet. Ferner: Es ist immer eine konkrete Kultur, die das Evangelium verkündet. Ferner: *Redemptoris missio* spricht von Inkulturation ohne das Zwillings-Phänomen der Interkulturation. Wir haben gezeigt, dass die beiden Phänomene sich ergänzen. Wo aber ist dann der Platz für die Evangelisierung der Kulturen in diesem Prozess?

Die Interaktion zwischen Interkulturation und Inkulturation ist ein unaufhörlicher Prozess. Die Interkulturation bewirkt eine *intrakulturelle* Veränderung, die wir Inkulturation genannt haben. Seinerseits sorgt die Inkulturation dafür, dass die *interkulturelle* Interaktion weitergeht. Wiederum hat diese Interaktion eine tiefergehende *intrakulturelle* Wirkung.

Konkreter aber simplifizierend gesprochen: Eine indische, in die Bhagavadgita eingetauchte Kultur begegnet einer westlichen in das Evangelium eingetauchten Kultur.[22] Wenn wir dann unsere Untersuchung exemplarisch auf die Inkarnation (Menschwerdung) und den Avatara (Herabstieg in die Welt) fokussieren, werden die großen Unterschiede herausragen.

Bei der Inkarnation wird das Wahrheits-Verständnis vom anthropischen Geschichts-Verständnis geprägt. Beim Avatara hingegen wird das Wahrheits-Verständnis vom karmischen Geschichts-Verständnis geprägt. Die Inkarnation geschieht sozusagen in der Zeit; daher stimmt sie. Geschichtlichkeit bestimmt hier die Wahrheit und Wirklichkeit des Geschehens. Die Inkarnation stellt das Wirken und Wesen des höchsten Geheimnisses in der Geschichte dar. Daher auch die Betonung auf geschichtliche Sprache, wie auch auf Freiheit und Verantwortung des Menschen.

Anders beim Avatara, wo Wahrheit und Wirklichkeit unabhängig von der Geschichtlichkeit sind. Krishnas Avatara ist wahr und wirklich, weil er der Willkür der Geschichte nicht unterworfen ist. Geschichtlichkeit bedeutet eben Vergänglichkeit; aber Unabhängigkeit von Geschichtlichkeit – wie das immanente Anwesen des Göttlichen – ist das Zeichen der wirklichen, wahren und unveränderlichen Göttlichkeit. In dieser Tradition merkt man das Vorkommen von Mythen und Legenden – das wirksame Vehikel über das Göttliche zu sprechen. Betont wird die Verstrickung im Teufelskreis der Wiedergeburten und dies aufgrund der Unfähigkeit des Menschen, den Unterschied zwischen dem Veränderlichen und dem Unveränderlichen in der Welt festzustellen. Daher der Akzent in den Hindu-Traditionen auf Erleuchtung, geistiges Unterscheiden und Praxis der Meditation.[23]

Avatara und Inkarnation stellen zwei Arten der göttlichen Präsenz in der Welt dar: immanentes, andauerndes Anwesen und geschichtliches Wirken. Beide sind einseitig. Immanentes Anwesen ist unaufgebbar; aber dabei darf die Wirklichkeit des Veränderlichen nicht übersehen werden. Andererseits: Das geschichtliche Wirken ist unaufgebbar, aber dabei darf die transgeschichtliche Seite der Wirklichkeit nicht ignoriert werden. Die zwei Perspektiven

22 Siehe meinen Beitrag: How s it that We Hear, Each of Us, in our own Native Language?: A tentative cross-cultural reading of the Incarnation (John I) and Avatara (Bhagavadgita 4), in: *Philip L. Wickerl* (Ed.), Scripture, Community, Mission. Essays in Honor of D. Preman Niles, Hong Kong/London 2003, 127-151.

23 Siehe meinen Beitrag: The Dharma of the Universe, in: Satya Nilayam, Chennai Journal of Intercultural Philosophy 1:1 (2002) 15-35.

24 *Michael Amaladoss*, The Trinity on Mission, in: *Frans Wijsen/Peter Nissen* (Ed.), Mission is a Must. Intercultural Theology and the Mission of the Church, Amsterdam/New York 2002, 106

25 *Francis X. D'Sa*, Fullness of Man or Fullness of the Human?, in: *Raimon Panikkar*, Christophany: The Fullness of Man, New York 2004, xi-xvi.

26 *Edward F. Beckett* S.J, Listening to our History. Inculturation and Jesuit Slaveholding, in: Studies in the Spirituality of the Jesuits 28 (1996) 45-46. Ein anderes Beispiel: Das Kastenwesen der Hindus hat auch die christlichen Traditionen in Indien affiziert.

haben sich zu ergänzen: Karmisches Geschichts-Verständnis muss sich dem anthropisch-geschichtlichen Aspekt, und anthropisches Geschichts-Verständnis muss sich dem karmisch-geschichtlichen Aspekt öffnen. So werden die Hindus die geschichtlichen Heilstaten von Jesus, und die Christen die transgeschichtliche Präsenz von Krishna anerkennen lernen.

Führt dies nicht zum Relativismus? Mit Panikkar behaupte ich: Dies zeigt die Relativität bzw. Relationalität der Glaubenssätze. Denn die Gültigkeit der Glaubenssätze ist nicht universal; sie sind gültig in der Glaubenswelt, in der sie zuhause sind. Sie dürfen nicht in eine andere Glaubenswelt extrapoliert werden. Weil dies so ist, bedürfen wir des Dialogs.

Was ist denn dann aber mit der Christus-Verkündigung? Erstens: Indische Theologen wie Michael Amaladoss greifen auf die frühchristliche Unterscheidung zwischen dem ewigen Logos (= wahrer Gott) und dem geschichtlichen Jesus (= wahrer Mensch) zurück.[24] Zweitens: Christus ist am Werk in der Welt seit der Schöpfung und offenbart sich auf mannigfaltige Weise in der Welt, bevor Jesus in die Welt kam. Drittens: Wie Panikkar es ausdrückt: »Jesus ist Christus aber Christus kann nicht gänzlich mit Jesus von Nazareth identifiziert werden.«[25]

Christus, meint Panikkar, ist das einzige Geheimnis, das in allen Religionen am Werk ist. Nur haben sie einen anderen Namen und ein anderes Widerfahrnis. *Redemptoris missio* §56 sagt: »Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen…« Darin besteht die Christus-Verkündigung.

Was das Wirken des Geistes angeht, sagt Johannes Paul in *Ecclesia in Asia* §21: »Der Heilige Geist ist der eigentliche Urheber der Inkulturation des christlichen Glaubens in Asien.« Dies ist eine weise Aussage. Denn nicht jede Inkulturation stammt vom wahren Geist. Daher tut Offenheit not. Nur der Geist kann uns helfen zu unterscheiden zwischen der Inkulturation, die dem Geist Gottes entspringt und der, die von unseren Neigungen und Abneigungen stammt.[26]

6 Konklusion

Kulturen evangelisieren ist, sachlich gesehen, kein akkurater Ausdruck und vom Standpunkt des Dialogs eher zu vermeiden. Er lässt dem doppelten Prozess der Interkulturation und der Inkulturation, in dem wir selber affiziert werden und wir die anderen affizieren, keine Gerechtigkeit widerfahren. Der Ausdruck ist nur ein Symptom einer tieferen Malaise, die andere Kulturen ungern als gleichberechtigte annimmt. Würden wir das Interkulturations-Phänomen ernster nehmen, so würden die gegenseitige Offenheit viel effektiver und das Inkulturations-Bewusstsein wesentlich tiefer sein.

Zusammenfassung
Es geht in diesem Beitrag um die Beschaffenheit einer Kultur. Wie z. B. stellt sich die Beziehung des Evangeliums zu einer Kultur dar? Gibt es ein Evangelium, das sich außerhalb einer Kultur befindet? Bringen Missionare, die in eine fremde Kultur einreisen, ein Evangelium mit sich, das kulturfrei oder kulturneutral ist? Das Evangelium, das sie predigen, wird in der Sprache des Predigers vorgetragen. Die Interaktion, welche da geschieht, verläuft zwischen der Kultur-Sprache des Vortragenden und der Kultur-Sprache des Hörenden, nicht primär zwischen dem Evangelium als solchem und der Kultur-Sprache des Hörenden. Dem Schein zum Trotz ist dies kein polemischer, sondern ein hermeneutischer Beitrag. Denn es geht in ihm um die Beschaffenheit einer Kultur im Allgemeinen und um die Beschaffenheit der Interaktion zwischen Kulturen im Besonderen.

Summary
This article deals with the make-up of a culture. For example, how does the Gospel relate to a culture? Is there a Gospel that is outside of a culture? Do missionaries who encounter a foreign culture bring a Gospel with them that is culture-free or culture-neutral? The Gospel that they preach is recited in the language of the preacher. The interaction that takes place here occurs between the cultural language of the speaker and the cultural language of the listener, not primarily between the Gospel and the cultural language of the listener. Despite appearances, this is not a polemical, but rather a hermeneutical contribution since it concerns the make-up of a culture in general and the nature of the interaction between cultures in particular.

Spiritualität der Befreiung

von Martin Maier SJ

In Lateinamerika gibt es die sprichwörtliche Redensart: »Hay muertos que gozan de buena salud« – »Totgesagte leben länger«. Zu diesen »Totgesagten« zählt die Theologie der Befreiung, mit der Michael Sievernich SJ schon seit langem in einem intensiven und fruchtbaren Gespräch steht.[1] Spätestens mit dem Fall der Berliner Mauer sahen ihre Gegner das Ende dieser nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Lateinamerika entstandenen neuen Theologie eingeläutet. Dabei wurde unterstellt, dass die marxistische Ideologie ein wesentlicher Bestandteil der Theologie der Befreiung sei. Doch Gustavo Gutiérrez OP, der zu Recht als ihr Vater gilt, bemerkte zu ihrem viel beschworenen Tod ironisch, niemand habe ihn bis jetzt zur Beerdigung eingeladen, und als Vater dürfe er das wohl erwarten. Ernsthafter sagte er, dass ihm weniger die Zukunft der Theologie der Befreiung Sorge mache, sondern die Frage, wo die Armen im 21. Jahrhundert schlafen werden.

Damit ist auch gesagt, dass der Grund, der vor 40 Jahren zur Entstehung der Theologie der Befreiung führte, nach wie vor aktuell und nicht aus der Welt ist: der Skandal von Armut und Elend, Ungerechtigkeit und Unterdrückung, der nicht nur die Situation Lateinamerikas sondern der Welt insgesamt prägt. Nach den neuesten Zahlen des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen ist

1 Vgl. *Michael Sievernich*, Gott und die Armen. Über die Theologie der Befreiung, Leutesdorf 1986; *ders.* (Hg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch, München 1988; *ders.*, Politik und Theologie aus der Sicht der anderen. Befreiungstheologie im Wandel, in: *Ingeborg Gabriel / Christa Schnabl / Paul M. Zulehner* (Hg.), Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie, Ostfildern 2001, 125-147; *ders.*, Gezeiten der Befreiungstheologie, in: *Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz* (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 100-116; *ders.*, Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie, in: Theologische Revue 95/5 (1999) 355-364; *ders.*, Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez, in: *Raúl Fornet-Betancourt* (Hg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Mainz 1997, 113-125; *ders.*, Die »Option für die Armen« in pastoraltheologischer Sicht, in: *Alexius J. Bucher u. a.* (Hg.), Die vorrangige Option für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika. Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung, Bd. 1: Begründungszusammenhänge, Eichstätt 1991, 119-137; *ders.*, Geschichtserinnerung in der Theologie der Befreiung, in: Wort und Antwort 32/4 (1991) 159-165; *ders.*, Theologie der Befreiung, in: *Görresgesellschaft* (Hg.), Staatslexikon, Bd. 5, Freiburg ^{7}1989, Sp. 457-460; *ders.*, Mysterium Liberationis. Enzyklopädie der Befreiungstheologie, in: Stimmen der Zeit 206 (1988) 498-501; *ders.*, »Theologie der Befreiung« im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen, in: Philosophie und Theologie 61 (1986) 336-358; *ders.*, Im Gespräch mit der Theologie der Befreiung. Literaturbericht, in: Geist und Leben 59 (1986) 459-469; *ders.*, Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische Theologie der Befreiung?, in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 735-747, auch in: *Wolfgang Seibel* (Hg.), Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Freiburg 1987, 23-41.

mehr als die Hälfte der Bevölkerung in Lateinamerika arbeitslos oder hat keinen gesicherten Arbeitsplatz. Fast zehn Prozent der Kinder sind unterernährt und leiden Hunger. Die Globalisierung vermochte diesen Skandal nicht aus der Welt zu schaffen, sondern hat im Gegenteil die Kluft zwischen Arm und Reich noch vertieft.

Ein Spezifikum der Theologie der Befreiung ist ihre Verwurzelung in der geistlichen Erfahrung und Praxis. In diesem Sinn gibt es eine enge Korrelation zwischen Theologie und Spiritualität. Doch die der Theologie der Befreiung entsprechende Spiritualität berührt nicht nur das Innere des Menschen. Sie ist nicht nur persönliches Gebet, Versenkung und Kontemplation, sondern sie bezieht auch die äußere Wirklichkeit mit ein, und zwar in ihrer geschichtlichen, politischen und sozialen Dimension. Sie ist keine weltabgewandte Spiritualität, sondern sucht nach der Gegenwart und dem Wirken Gottes in der Welt. Je mystischer sie ist, desto politischer ist sie. In diesem Sinn lässt sie sich auch als »Weltfrömmigkeit« charakterisieren.

Im Folgenden wird die fundamentale Bedeutung von Spiritualität und Mystik in ihrer inneren und äußeren Dimension für die Theologie der Befreiung dargelegt. Der inneren Dimension entspricht dabei das gängige Verständnis von Spiritualität im Sinn von Gebet, Kontemplation, Meditation und Schweigen. Dann wird die äußere Dimension der die Theologie der Befreiung konstituierenden Spiritualität in den Zeichen der Zeit entfaltet. In einem dritten Schritt werden drei spirituelle Grundhaltungen in der Theologie der Befreiung dargestellt: Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit, Treue gegenüber der Wirklichkeit, sich vom »Mehr« in der Wirklichkeit leiten zu lassen. Implizit und explizit stehen dabei im Hintergrund die Theologie von Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría SJ und Jon Sobrino SJ. Anschließend wird mit Johann Baptist Metz die Compassion, die Empfindlichkeit für fremdes Leid als das Schlüsselwort für das Weltprogramm der biblischen Religion im Zeitalter der Globalisierung entfaltet. Spiritualität der Befreiung ist konkrete, gelebte Spiritualität. Deshalb wird zum Schluss das zuvor Gesagte an einem konkreten Menschen verifiziert, »wahr gemacht«: an Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador.

1 Spiritualität in der Theologie der Befreiung

Die Spiritualität ist für die Theologie der Befreiung kein Thema neben anderen, sondern die geistliche Erfahrung und die geistliche Praxis sind neben ihrer grundlegenden Bedeutung für ein christliches Leben auch fundamentale Elemente der Theologie der Befreiung. Dies trifft sowohl für ihre Methode als auch für ihre Inhalte zu. In einer theologiegeschichtlichen Perspektive wies Gustavo Gutiérrez in seinem 1971 erschienenen Buch *Theologie der Befreiung* darauf hin, dass in den ersten Jahrhunderten der Kirche die Theologie aufs

engste mit dem geistlichen Leben verbunden war. Zu einer für beide schädlichen Trennung zwischen Theologie und Spiritualität kam es im 14. Jahrhundert. Doch für Gutiérrez stellt ihre geistliche Bedeutung eine bleibende Dimension der Theologie dar.[2] Theologie ist »notwendigerweise Spiritualität und rationales Wissen zugleich«[3].

Am Anfang der Theologie steht für Gustavo Gutiérrez nicht das Wort, sondern das Schweigen: »Theologie bezieht ständig aufs Neue ihren Reichtum aus dem Schweigen.«[4] Das betrachtende und betende Schweigen führt in eine Begegnung mit Gott, der als Geheimnis erfahren wird. Immer wieder unterstreicht Gutiérrez den Geheimnischarakter Gottes, der für ihn in dem bekannten Satz des Thomas von Aquin ausgedrückt ist: »Von Gott können wir nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist.«[5] Deshalb muss »jeder Diskurs über den Glauben ehrfürchtig vor dem Geheimnis sein, das er berührt«[6].

Die Erfahrung des geheimnisvollen Gottes ist ein freies und ungeschuldetes Geschenk seiner Gnade. Gotteserfahrung kann im strengen Sinn nicht »gemacht«, sondern nur empfangen werden: »Das Geheimnis Gottes muss im Gebet und in der menschlichen Solidarität empfangen werden; dies ist das Moment des Schweigens und der Praxis.«[7] So ist ein zentraler Begriff in der spirituellen Theologie der Befreiung die »gratuidad«, womit der Geschenkcharakter, das absolute »Umsonst« der göttlichen Selbstmitteilung umschrieben wird. Der Vorwurf »pelagianischer« Tendenzen, der verschiedentlich gegen die Theologie der Befreiung erhoben wurde, ist in keiner Weise zutreffend.

Ein zentrales Merkmal der Theologie der Befreiung ist die enge Verklammerung von geistlicher Erfahrung und für die Gerechtigkeit engagierter Praxis. Dafür berufen sich die Befreiungstheologen auf die Propheten des Alten Testaments, die Gotteserkenntnis und Praxis der Gerechtigkeit in einer engen Einheit verstanden: »Unterdrückung des Armen ist ein Attentat auf Gott selbst. Gotteserkenntnis heißt Praxis der Gerechtigkeit unter den Menschen.«[8]

Der sich offenbarende Gott ist ein Gott des Lebens. Angesichts des ständig von einem »Tod vor der Zeit« bedrohten Lebens der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika – und nicht nur in Lateinamerika – gewinnt der Glaube an den Gott des Lebens eine sehr konkrete und praktische Relevanz. Der Wille Gottes ist, dass die Armen Leben haben. »Gloria Dei pauper vivens« – so hat Erzbischof Oscar Romero kreativ das bekannte Wort »Gloria Dei homo vivens«

2 Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz [10]1992, 68f.
3 *Gutiérrez*, Theologie (Anm. 2), 71.
4 *Gutiérrez*, Theologie (Anm. 2), 150.
5 *Gustavo Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob, München 1988, 10.
6 *Gustavo Gutiérrez*, Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Milenio, in: *Consejo Episcopal Latinoamericano* (Ed.), El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina, Bogotá 1996, 105.
7 *Gustavo Gutiérrez*, Densidad del presente. Selección de artículos, Lima 1996, 350.
8 *Gutiérrez*, Densidad (Anm. 7), 352.

von Irenaeus von Lyon neu formuliert. Deshalb stellt sich für die christliche Spiritualität eine grundlegende Alternative: ob sie sich dafür entscheidet, im Geist Gottes für das Leben der Armen einzutreten, oder ob sie den Tod der Armen in Kauf nimmt. Die Spannung, in der die Spiritualität der Befreiung steht, ist also nicht die Spannung zwischen Materie und Geist oder zwischen Körper und Seele, sondern zwischen Leben und Tod. Implizit ist hier auch schon eine theozentrische Begründung der Option für die Armen in dem Sinn enthalten, dass sie ihr Fundament im Glauben an den Gott des Lebens hat.

Gott offenbart sich nicht nur im schweigenden Anbeten, sondern auch in der Begegnung mit den Armen. Sie sind der privilegierte Ort des geistlichen Lebens, weil sich in ihnen der Gott Jesu Christi in der Geschichte gegenwärtig macht. Im Zentrum der Theologie der Befreiung und der ihr zugrunde liegenden Spiritualität steht die »Option für die Armen«, die nicht primär sozial oder politisch motiviert ist, sondern von Gott selber her kommt. Dies hat Papst Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Delegierten der 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu am 21. Februar 2008 eindrücklich bestätigt: »Zugleich ermutige ich euch, eure Sendung unter den Armen und für die Armen fortzusetzen und zu erneuern. In einer Welt, die von schwerwiegenden Missverhältnissen im Bereich von Wirtschaft und Umwelt, von Globalisierungsprozessen, die mehr vom Egoismus als von Solidarität gelenkt werden, und von zerstörerischen und widersinnigen Konflikten gekennzeichnet ist, fehlt es leider nicht an neuen Ursachen für Armut und Ausgrenzung. Wie ich gegenüber den im Heiligtum von Aparecida versammelten lateinamerikanischen Bischöfen betont habe, ›ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten‹ der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8, 9)‹. Es ist daher natürlich, dass einer, der wirklich Gefährte Jesu sein will, dessen Liebe zu den Armen tatsächlich teilt. Für uns ist die Entscheidung für die Armen keine ideologische, sondern sie rührt aus dem Evangelium selbst her.«[9]

9 Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 21.2.2008, in: *Deutsche, Österreichische u. Schweizer Provinz der Jesuiten* (Hg.), Dekrete der 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, München 2008, 160.
10 *Jon Sobrino*, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: *Ludwig Bertsch* (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg 1991, 115.
11 Vgl. *Sobrino*, Gemeinschaft (Anm. 9), 262ff.
12 Vgl. *Karl Rahner*, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: *ders.*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 277-298.
13 Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Johannes vom Kreuz – von Lateinamerika aus gesehen, in: ders., Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10), Fribourg/Stuttgart 2009, 195.
14 *Gustavo Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle trinken, München 1986, 99f.
15 *Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle (Anm. 14), 46.
16 *Jon Sobrino*, Spiritualität und Nachfolge Jesu, in: *ders./Ignacio Ellacuría* (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 1099.
17 *Sobrino*, Spiritualität (Anm. 16), 1098.

Der Gott des jüdisch-christlichen Glaubens hat sich immer schon als ein parteiischer Gott gezeigt, der sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellt, angefangen von der Befreiung des geknechteten Volks Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft, über die Propheten, die Gott als Anwalt der Witwen und Waisen verkündigen und die ungerechten Strukturen in Israel selbst wortmächtig anprangern, bis hin zu Jesus von Nazaret, der in seiner programmatischen Predigt im vierten Kapitel des Lukasevangeliums sagt, er sei gekommen, um den Armen die Gute Nachricht vom Reich Gottes zu verkünden, die an der allerersten Stelle seiner Seligpreisungen stehen. Jon Sobrino hat dies theologisch so ausgedrückt: »Gott hat sich dieser Welt zugewandt, hat sich in unsere Geschichte hineinbegeben und ist Teil unserer Menschheit geworden im Schwachen und Kleinen, in den Armen und Unterdrückten. Unser Gott ist ein fleischgewordener Gott, der sich zweifach erniedrigt hat: hinab zum Menschlichen und innerhalb dieses Menschlichen auch noch zum Schwachen und Armen.«[10]

Die Spiritualität der Befreiung hat also ihre Mitte in der Bekehrung zum Nächsten und vor allem zu den Armen.[11] Christliche Gottessuche führt notwendig zu den Armen; sie sind es, die eine geistliche Erfahrung der Nähe Gottes vermitteln. Dahinter steht das von Karl Rahner formulierte Axiom der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe,[12] das sein christologisches Fundament in der Identifikation Jesu mit den Armen und Bedürftigen hat, wie dies die große Gerichtsrede im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums zum Ausdruck bringt.[13]

In seinem Buch *Aus der eigenen Quelle trinken* von 1983, das sich seinem Untertitel entsprechend als »Spiritualität der Befreiung« versteht, entfaltet Gustavo Gutiérrez eingehender sein Verständnis der Dimension des Spirituellen im christlichen Leben und in der Theologie: »Spiritualität ist nicht auf die so genannten religiösen Aspekte wie Gebet und Gottesdienst beschränkt. Spiritualität ist keine regionale, sondern eine umfassende Wirklichkeit. Die ganze menschliche – persönliche und gemeinschaftsbezogene – Existenz setzt sich in Bewegung. Ein Lebensstil gibt unserem Beten, Denken und Handeln seine tiefe Einheit.«[14] Diesem umfassenden Verständnis von Spiritualität entsprechend ist jede echte Theologie auch spirituelle Theologie: »Die Stärke und die Ausstrahlung einer Theologie bestehen in der geistig-geistlichen Erfahrung, von der her sie motiviert wird. Diese ist jedoch vor allem eine tief greifende Begegnung mit dem Herrn sowie mit dem, was er von uns will.«[15]

Eine Spiritualität der Nachfolge des geschichtlichen Jesus muss sich deshalb mit der Option für die Armen verbinden: »Damit wollen wir sagen, dass Nachfolge Jesu und Option für die Armen als heutige Formulierung für christliche Spiritualität einander besonders verwandt sind.«[16] Wichtig ist dabei, dass es nicht um eine »Imitation« Jesu geht, sondern darum, sich der heutigen Geschichte so zu stellen, wie Jesus sich der seinen gestellt hat. Für Jon Sobrino

geht es dabei darum, »durch die Geschichte hindurch die Grundstruktur des Lebens Jesu zu wiederholen«[17].

Erst jetzt kommt die Theologie zum Zug: »In einem ersten Schritt geht es darum, sich auf Mystik und Praxis einzulassen; erst danach lässt sich ein authentischer und ehrfurchtsvoller Diskurs über Gott entwickeln.«[18] Daraus ergibt sich: »Der Weg, den man gehen muss, um Christ zu sein, ist die Grundlage für den Weg, den es zu beschreiten gilt, um Theologie zu treiben. Unsere Methodologie ist unsere Spiritualität (das heißt eine Art und Weise, Christ zu sein). Das Nachdenken über das Geheimnis Gottes kann nur von der Nachfolge Jesu her geschehen. Allein aufgrund eines Lebens nach dem Geist ist es möglich, das Geschenk der Liebe des Vaters an jeden Menschen zu denken und zu verkündigen.«[19]

Von Gott zu reden ist für die Theologie der Befreiung also nur vom Boden der Mystik und der Praxis aus möglich.

Als vorläufiges Fazit ergibt sich, dass die Theologie der Befreiung von der Erfahrung Gottes und seinem Wirken in der Geschichte ausgeht. Der bevorzugte Ort der Gegenwart und des Wirkens Gottes sind die Armen. Dies setzt die gläubige Überzeugung voraus, dass Gott auch heute noch unter den Menschen und in der Geschichte gegenwärtig ist. In diesem Zusammenhang gewinnt die biblische Kategorie der Zeichen der Zeit eine Schlüsselbedeutung.[20]

2 Zeichen der Zeit

2.1 Die Zeichen der Zeit bei Johannes XXIII. und im Konzil

Papst Johannes XXIII. hat seit dem Beginn seines Pontifikats die Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung in der Welt von heute entschieden auf die Zeichen der Zeit verwiesen. In seiner Enzyklika *Pacem in Terris* von 1963 nannte er als die wichtigsten Zeichen der Zeit den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben und die völlig neue Gestalt, die die Menschheitsfamilie im sozialen und politischen Leben angenommen hat.[21] Darin wird deutlich, dass sich für den Papst des Konzils in der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit die dringend notwendig gewordene

18 *Gutiérrez*, Ijob (Anm. 5), 13.
19 *Gustavo Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen, München 1984, 27f.
20 Vgl. dazu *Jon Sobrino*, Los »signos de los tiempos« en la teología de la liberación, in: *José M. Lera* (Ed.), Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro S. J. en sus 75 años, Bilbao 1989, 249-269.
21 Vgl. *Johannes XXIII.*, Pacem in Terris (11. April 1963) Nr. 39-45.
22 *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, 134.
23 *Kaufmann / Klein*, Johannes XXIII (Anm. 22), 136.
24 *Kaufmann / Klein*, Johannes XXIII (Anm. 22), 126.
25 Gaudium et Spes, Nr. 11.
26 Gaudium et Spes, Nr. 4.

Neugestaltung der Beziehung der Kirche zur modernen Welt konkretisierte, die er als »Aggiornamento« bezeichnete.

In einem zentralen Passus seiner Konzilseröffnungsrede kommt Johannes XXIII. indirekt auf die Zeichen der Zeit zu sprechen. Im Zusammenhang mit der Weitergabe des überlieferten Glaubenserbes sagt der Papst, dass es Aufgabe des Konzils nicht nur sei, »diesen kostbaren Schatz zu bewahren, als ob wir uns nur um Altertümer kümmern würden. Sondern wir wollen uns mit Eifer und ohne Furcht der Aufgabe widmen, die unsere Zeit fordert.«[22] In diesem Sinn fordert er von dem Konzil »un balzo innanzi«[23], einen Sprung nach vorn in einem vertieften Verständnis des Glaubens. In seinem gläubigen Optimismus vertraute Johannes XXIII. darauf, dass auch jetzt Gott in der Geschichte gegenwärtig ist, Neues durch sie zu sagen vermag und sein Heil in ihr wirkt. So distanzierte er sich ausdrücklich von den »Unglückspropheten, […] die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstehen würde«[24].

Dieses Verständnis der Zeichen der Zeit findet seinen Niederschlag in der Pastoralkonstitution des Konzils: »Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.«[25]

In den Zeichen der Zeit wird die Geschichte also fast in einem sakramentalen Sinn verstanden: In ihr und durch sie kann Gott seine Gegenwart und seinen Willen zeigen. Das heißt, dass es einen Willen Gottes nicht nur für die je einzelne Person gibt, sondern auch für die Geschichte und die Gestaltung der politischen Ordnung. Dieses geschichtliche Projekt Gottes hat Jesus als Reich Gottes verkündet und zeichenhaft verwirklicht. Doch nicht jedes geschichtliche Zeichen ist ein Zeichen der Zeit. Es bedarf der Unterscheidung und der Deutung. Das wichtigste Unterscheidungskriterium für die Zeichen der Zeit nennt wiederum die Pastoralkonstitution des Konzils: Sie sind »im Licht des Evangeliums« zu deuten.[26] Damit ist die Heilige Schrift und letztlich der geschichtliche Jesus das Verifikationskriterium dafür, ob ein geschichtliches Zeichen ein authentisches Zeichen der Zeit ist. Allerdings gilt auch umgekehrt, dass die Zeichen der Zeit neue Dimensionen und Perspektiven in der Schrift zutage fördern können. Zwischen den Zeichen der Zeit und der Bibel ergibt sich im Sinn Hans-Georg Gadamers ein »hermeneutisches Gespräch«.

2.2 Die Zeichen der Zeit in Medellín und in der Theologie der Befreiung

Dieses Verständnis der Zeichen der Zeit wurde von fundamentaler Bedeutung für die kontextuelle Umsetzung des Konzils in Lateinamerika und die Theologie der Befreiung. Auf der Zweiten Generalversammlung des lateinamerika-

nischen Episkopats in Medellín im Jahr 1968 erkannten die Bischöfe als das wichtigste Zeichen der Zeit das zum Himmel schreiende Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika und ihre Sehnsucht nach Befreiung. Medellín brachte die geschichtliche und soziale Wirklichkeit unmittelbar mit Gott und seinem Heilsplan in Verbindung. Damit wurde das zentrale Thema der Vermittlung zwischen christlichem Heil und geschichtlicher Befreiung der damals entstehenden Theologie der Befreiung aufgegriffen.

Die Zeichen der Zeit in ihrer spirituellen Dimension als Manifestation des Willens Gottes im geschichtlichen Heute sind eine wichtige Klammer zwischen Spiritualität und Theologie. Dieses Verständnis der Zeichen der Zeit greift Gutiérrez immer wieder auf. Sein Grundanliegen ist dabei, im Anschluss an die Neubestimmung des Verhältnisses von göttlicher Transzendenz und geschichtlicher Immanenz durch das Zweite Vatikanische Konzil die Vermittlung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte, zwischen menschlicher Befreiung und christlicher Erlösung. In demselben Sinn betonten die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín »die tiefe Einheit […] zwischen dem in Christus verwirklichten Heilsplan Gottes und dem Streben der Menschen; zwischen Heilsgeschichte und der menschlichen Geschichte; zwischen der Kirche, dem Volk Gottes und den menschlichen Gemeinschaften; zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und der Erfahrung des Menschen; zwischen den übernatürlichen Gaben und Charismen und den menschlichen Werten.«[27]

Die zentrale Bedeutung der Spiritualität ist auch ein wichtiges Argument, um dem gegen die Theologie der Befreiung gerichteten Horizontalismusvorwurf entgegenzutreten. So charakterisierte Ignacio Ellacuría die Spiritualität im Kontext der lateinamerikanischen Kirche folgendermaßen: »Es ist eine Spiritualität, die das Immanente mit dem Transzendenten verbindet, das Individuelle mit dem Gemeinschaftlichen, die Befreiung von der strukturellen Sünde mit der Befreiung von der persönlichen Sünde, die Befreiung von den bösartigen und unheilvollen Mächten mit der Freiheit der Kinder Gottes. Eine Spiritualität, die christlich und geschichtlich sein möchte, und die deswegen die Nachfolge des geschichtlichen Jesus zum fundamentalen Kriterium der Moral und auch zur Ursprungsquelle des Geistes erhebt. Eine Spiritualität, die inkarnatorisch ist, nicht aber in irgendein Fleisch, sondern in das Fleisch der Unterdrückten und

27 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates Medellín 24.8.-6.9.1968 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, Dokumente, 8. Katechese, Nr. 4; vgl. dazu auch *Karl Rahner*, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *ders.*, Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 115-135. Gutiérrez bezieht sich auf diesen Text wiederholt: vgl. z. B. Theologie der Befreiung (Anm. 2), 137, 211.

28 *Ignacio Ellacuría*, Aporte de la teología de la liberación a las religiones abráhamicas en la superación del individualismo y del positivismo, in: Revista Latinoamericana de Teología 4 (1987) 21.

29 *Jon Sobrino*, Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg 1989, 28.

30 *Sobrino*, Geist (Anm. 29), 29.

Ärmsten, wo der inkarnierte Gott sagte, dass er bevorzugt sein Zelt aufbauen und sich gegenwärtig machen werde. Diese Spiritualität ist in dem Leben und den Liedern der Ärmsten, in den Feiern der Basisgemeinden, in der Poesie von Mons. Casaldáliga und von Ernesto Cardenal und so vieler anderer religiöser Dichter, oder in den mehr theoretischen und theologischen Reflexionen von Gustavo Gutiérrez und Jon Sobrino.«[28]

3 Grundhaltungen der Spiritualität

Jon Sobrino hat die folgenden Grundhaltungen der Spiritualität entfaltet. Als erste Grundhaltung fordert Sobrino immer wieder »Ehrlichkeit mit der Wirklichkeit«. Dieser Ehrlichkeit bedarf es, weil dem Menschen die Neigung eigen ist, seine Augen vor den negativen Seiten der Wirklichkeit, vor Sünde und Ungerechtigkeit zu verschließen. Im Johannesevangelium wird der Teufel zugleich als Mörder und Lügner bezeichnet. Die tödlichen Mächte versuchen, ihre Verbrechen zu verdecken und zu verleugnen. In diesem Sinn sagt Sobrino: »Diese Unehrlichkeit beschränkt sich nicht auf die Ebene des reinen Erkennens, sondern sie ist eine Form des Unrechts. Sie ist eine Vergewaltigung der Dinge in ihrem eigenen Sein, ein Nicht-ehrlich-sein-Wollen ihnen gegenüber. Daraus folgt dann dreierlei: Erstens werden die Dinge ihrer Bedeutung beraubt und damit auch ihrer Fähigkeit, Sakramente der Transzendenz sowie Faktoren wirklicher, sinnvoller Geschichte zu sein. Zweitens nimmt das betreffende Subjekt sich selbst die Fähigkeit, die Wirklichkeit auf angemessene Weise kennen zu lernen, denn »ihr Herz verdüstert sich«. Drittens wird dadurch faktisch Gott selbst geleugnet, denn man weigert sich, ihn als das Fundament der Wirklichkeit wie auch des Geistes des Subjektes selbst anzuerkennen. Durch eine solche grundlegende Unehrlichkeit der Wirklichkeit gegenüber wird es dem Subjekt überhaupt unmöglich, irgendwie eine tragfähige Brücke zur Wirklichkeit zu schlagen. Dadurch wird die Spiritualität selbst unmöglich.«[29]

Eine ehrliche und ideologisch nicht verfärbte Wahrnehmung der Wirklichkeit ist nicht nur für die Theologie sondern auch für eine Spiritualität der Befreiung eine Grundvoraussetzung. So kommt für Sobrino auch die Spiritualität nicht an einem Minimum von sozialanalytischer Vermittlung vorbei: »Wie kalt und wenig theologisch die Daten der Statistik auch erscheinen mögen, mit ihnen müssen wir anfangen. Diese Daten sagen, dass die große Mehrheit der Menschen Opfer der Armut, der institutionalisierten Gewalt und eines langsamen und manchmal auch gewaltsamen Todes ist.«[30]

Die zweite Grundhaltung der »Treue gegenüber der Wirklichkeit« hängt mit der ersten insofern zusammen, als dass die Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit in der Theorie und der Praxis nicht selten Widerspruch und sogar Verfolgung hervorruft.

»Die Treue dem Wirklichen gegenüber bedeutet als zweite Voraussetzung der Spiritualität nichts anderes, als dass wir an jener ersten, grundlegenden Ehrlichkeit der Wirklichkeit gegenüber auch inmitten der Negativität der Geschichte festhalten, also auch dann, wenn hierfür ein hoher Preis von uns gefordert wird, wenn ein gewisses Nichtwissen jenes erste Wissen zu verdunkeln droht und die Macht der Negativität sich in voller Stärke zeigt und jene erste Hoffnung in Frage zu stellen scheint. Das einzige, was man dann noch sicher weiß, ist, dass wir durchhalten und treu bleiben müssen und uns der Geschichte nicht verweigern dürfen, indem wir auch immer versuchen, sie zum Positiven zu wenden.«[31]

Als Beispiele für eine solche Treue erwähnt Sobrino den Knecht Jahwes aus den Gottesknechtliedern des Propheten Jesaja und Jesus selbst, der auch durch Scheitern und das Kreuz hindurch seiner Sendung treu blieb.

Die dritte Grundhaltung, die darin besteht, dem »Mehr« der Wirklichkeit zu entsprechen und sich von ihm leiten zu lassen, hat ihr Fundament darin, dass die Geschichte nicht nur Negativität ist, sondern auch eine Hoffnung und eine Verheißung in sich birgt. Über den Zusammenhang zu den beiden anderen Grundhaltungen schreibt Sobrino: »Die Ehrlichkeit der Wirklichkeit gegenüber verwandelt sich dann in eine Hoffnung, wie sie allerdings von der Dynamik, die in der Wirklichkeit selbst angelegt ist, gefordert wird. Diese Hoffnung ist mehr als ein bloßes Erwarten und Abwarten: Sie ist eine aktive Hoffnung, die der Wirklichkeit zu helfen sucht, damit sie wird, was sie sein will: Sie ist Liebe. Hoffnung und Liebe sind zwei Seiten derselben Münze: Sie sind die in die konkrete Praxis umgewandelte Überzeugung, dass in der Wirklichkeit positive Möglichkeiten angelegt sind, die es zu verwirklichen gilt.«[32]

Diese Grundhaltungen und der geschichtliche Wegcharakter der Spiritualität kommen für Sobrino in einem Satz des Propheten Micha zum Ausdruck, auf den er immer wieder zurückgreift: »Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott« (Mi 6,8).[33] Diese Stelle bietet in der Tat eine Synthese des Spiritualitätsverständnisses von Sobrino. Im »Recht tun« kommt die praktisch-ethische Dimension zum Ausdruck, in der Wegmetapher die geschichtliche und implizit auch christologische Dimension der Nachfolge, im Gehen des Weges mit Gott schließlich das, was Sobrino den »theologalen« Charakter der Spiritualität nennt.

31 *Sobrino*, Geist (Anm. 29), 35.
32 *Sobrino*, Geist (Anm. 29), 36.
33 Vgl. *Sobrino*, Spiritualität (Anm. 16), 1114.
34 Vgl. Zum Folgenden *Johann Baptist Metz*, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, bes. 158ff.
35 Vgl. *Johann Baptist Metz / Hans-Eckehard Bahr*, Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung, München 1991.

4 Compassion

Johann Baptist Metz entfaltet in seiner politischen Theologie im engen Gespräch mit der Theologie der Befreiung die »Compassion« als »Schlüsselwort für das Weltprogramm der biblischen Religion im Zeitalter der Globalisierung«[34]. Auf Einladung des Goethe-Instituts bereiste Metz 1988 einige Länder Lateinamerikas um Vorträge über kirchliche und theologische Themen zu halten. Nach seiner Rückkehr versuchte er in einer Vorlesung Rechenschaft abzulegen über »Lateinamerika als theologische Erfahrung«[35]. Dabei unterstreicht er von Anfang an stark die Bedeutung des Sehens und spricht wiederholt von den »Augen der Theologie«. Er äußert den Verdacht, dass uns gerade in der europäischen Theologie »weniger die Gedanken fehlen als die Augen, die zunächst einmal sehen und sehen lehren, was unbedingt theologisch bedacht sein will.« »Sieh hin – und du weißt« – so hatte das einmal der Philosoph Hans Jonas formuliert, den Metz zitiert.

Im richtigen Sehen liegt für Metz der Zusammenhang zwischen Spiritualität und Politik begründet: »Die christliche Spiritualität ist in einem recht verstandenen Sinne durchaus politische Spiritualität, christliche Mystik ist politische Mystik. Nicht als Mystik der politischen Macht und der politischen Herrschaft, sondern zunächst einmal ganz schlicht und fundamental als Mystik der geöffneten Augen. Jesus ist eben nicht Buddha; bei allem Respekt sei dies betont. Jesus lehrt schließlich keine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Art Wahrnehmungsmystik, eine Mystik der offenen Augen, die mehr und nicht weniger sehen als andere, die vor allem unsichtbares, ungelegenes Leiden sichtbar machen und – gelegen oder ungelegen – auch darauf aufmerksam machen.«

Metz erinnert an das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter und an die Parabel vom Jüngsten Gericht mit der Frage: »Wann aber, Herr, hätten wir Dich denn gesehen, nackt gesehen, hungernd gesehen, durstig gesehen, im Gefängnis gesehen?« Und er betont im Anschluss daran: »Offensichtlich geht es hier um einen Grundpfeiler des Verhältnisses von Evangelium und politischem Leben, um die Sichtbarkeit der Heilsbegegnung, um die Sichtbarkeit der Gnade, oder anders ausgedrückt, um die Augen des Glaubens, der Nachfolge und um die Augen der Theologie.«

Das richtige Sehen betrifft nicht nur die Theologie, sondern den christlichen Glauben insgesamt. Als kategorischer Imperativ des Christentums gilt für Metz die immer wiederkehrende biblische Aufforderung: »Aufwachen, die Augen öffnen.« So ist das Christentum für ihn »eigentlich eine Schule des Sehens, eine Überwindung unserer eingeborenen Sehschwierigkeiten, unserer kreatürlichen Narzissmen, unserer elementaren Angst vor dem genauen Hinsehen, vor jenem Hinsehen, das uns ins Gesehene unentrinnbar verstrickt und das uns nicht mehr unschuldig passieren lässt. In solchem Sehen wurzelt auch der politische Charakter des Christentums – und der mystische zugleich: Im Entdecken, im Sehen

von Menschen, die unserem vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt nämlich die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns auf seiner Spur.«

Mit dem Sehen ist für Metz die Leidempfindlichkeit des christlichen Glaubens verknüpft: »Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der anderen, sondern dem Leid der anderen.« Er findet kein deutsches Wort, das diese Leidempfindlichkeit angemessen zum Ausdruck bringt und verwendet deswegen versuchsweise das Fremdwort »Compassion«. Der »Autorität der Leidenden« sind alle Religionen und Kulturen unterworfen. So wird die Compassion zum Schlüsselwort für die Universalität der Gottesrede: »Universal, also für alle Menschen bedeutsam, kann die Gottesrede nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede ist.« In diesem Sinn spricht auch Perry Schmidt-Leukel von einer die Religionen verbindenden »Umwandlung zur liebenden Offenheit für den Mitmenschen«, welche »sich darin bewährt, wie wir auf sein Leid reagieren«[36].

5 Das Beispiel Erzbischof Oscar Romeros

Christliche Spiritualität ist gelebte, konkrete Spiritualität. Es kommt nicht darauf an, »Herr, Herr« zu sagen, sondern den Willen Gottes zu tun. Ein besonderes Beispiel unserer Zeit dafür ist Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador.[37] So sollen abschließend die zuvor entfalteten Merkmale einer Spiritualität der Befreiung an seiner Biographie und seiner Person verdeutlicht werden. Romeros Entwicklung, seine Bekehrung spiegelt sich in seiner Spiritualität. So wie er sich selbst entwickelt und verändert hat, hat sich auch seine Frömmigkeit gewandelt. Lange war seine Spiritualität von der scharfen, vorkonziliaren Trennung zwischen Glaube und Welt geprägt. Spiritualität, wie Romero sie da noch verstand, hatte einen starken Zug zur Weltabgewandtheit und Innerlichkeit. Doch dann lernte er immer mehr zu sehen, dass christliche Spiritualität nicht aus der »Welt« heraus, sondern immer mehr in sie hinein führt. Er machte die beglückende Erfahrung, dass Gott unter den Armen sein Zelt aufgeschlagen hat. Je mystischer er wurde, desto politischer wurde er. Beispielhaft an Romero ist, wie er sein Gebet und sein prophetisch-politisches Handeln immer mehr in eine Einheit brachte.

Das Gebet war für Romero unverzichtbar, lebensnotwendig. So sagte er eindringlich: »Der Mensch, der nicht betet, hat nicht seine ganze menschliche Kraft entwickelt; der Mensch, der nicht betet, weil er glaubt, dass Gott nicht existiert, ist verstümmelt; der Mensch, der nicht betet, weil er sich vor seinem Materialismus hinkniet – möge er Geld, Politik oder sonst wie heißen, hat die wahre Größe seines Menschseins nicht verstanden.« Der Mensch findet für Romero erst zu sich selbst im Gespräch mit Gott.

36 *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 267.

37 Vgl. *Martin Maier*, Oscar Romero. Meister der Spiritualität, Freiburg 2001.

Romero praktizierte zeit seines Lebens traditionelle Gebets- und Frömmigkeitsformen wie das Rosenkranzgebet und die eucharistische Anbetung. Doch immer mehr gehen in sein Beten seine konkreten Erfahrungen und Begegnungen ein. In Santiago de María, wo er von 1974 bis 1977 Bischof war, erwähnt er, wie seine Gespräche mit den Kaffeepflückern zum Gegenstand seines Betens wurden: ihre Kämpfe, ihre Träume, ihre Niederlagen, das ganze Leben der Armen. Verstärkt nimmt er im Alltag Zeichen und Anrufe Gottes wahr. Damit näherte er sich dem ignatianischen »Gott in allen Dingen finden«. Im Gebet versuchte Romero herauszufinden, was Gott von ihm in einer konkreten Situation oder in einer ganz bestimmten Frage wollte.

Spiritualität umfasste für Romero nicht nur ausdrücklich geistliche Vollzüge wie Gebet, Exerzitien und Gottesdienst, sie prägte sein ganzes Leben. Für ihn gab es keine Zweifel an der Notwendigkeit der inneren Einkehr, doch ebenso klar war für ihn, dass man dabei nicht stehen bleiben darf. In einer Predigt über die Verklärung Jesu beschäftigt er sich mit dem Vorschlag des Petrus, drei Hütten auf dem Berg zu bauen. Dies birgt für Romero die Gefahr einer weltentrückten, von der Realität abgehobenen Spiritualität. Es könne zwar schön sein, eine »Frömmigkeit zu praktizieren, die nur aus Liedern und Gebeten, aus geistlichen Meditationen und nur aus Betrachtung besteht.« Dafür sei aber genug Zeit im Himmel. Jesus stieg mit seinen Jüngern vom Berg der Verklärung wieder hinunter, um sich den konkreten Herausforderungen der Lebenswelt der Menschen zu stellen. Dieser Abstieg vom Berg der Verklärung beschreibt auch die Grundbewegung von Romeros Spiritualität: sie ist eine inkarnatorische Spiritualität, die den Weg Gottes von oben nach unten in die Alltäglichkeit des Lebens und in die Armut nachvollzieht, so wie das Papst Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Jesuiten der 35. Generalkongregation christologisch begründete.

In seinem Gebet bringt Romero sein Vertrauen auf Gott zum Ausdruck. Doch Beten heißt nicht, das von Gott zu erwarten, was man selber tun kann. Beten heißt für ihn, all das zu tun, was in den Kräften des Menschen steht, und gleichzeitig auf das Wirken Gottes zu vertrauen. Ein falsch verstandenes Gottvertrauen kann sogar entfremdend wirken: »Beten und alles von Gott erwarten und nichts tun, das ist nicht beten. Das ist Faulheit und Entfremdung. Das ist Passivität und Anpassung. Die Zeiten sind vorbei, meine Schwestern und Brüder, wo man sagte: das ist der Wille Gottes. Viele Dinge, die geschehen, sind nicht der Wille Gottes. Wenn der Mensch von seiner Seite etwas dazu beitragen kann, um die Verhältnisse zu verbessern und wenn er Gott um den Mut bittet, das zu tun, dann handelt es sich um Gebet.«

Eine solche Spiritualität flieht nicht vor der Wirklichkeit, sie ist aber auch nicht auf das politische Engagement reduziert. Romero macht deutlich, dass Spiritualität nichts mit Weltflucht und auch nichts mit Esoterik zu tun hat, sondern dass es in ihr vor allem um das Leben der Armen geht. Die Kurzformel seines Glaubens lautet: »Die Ehre Gottes ist es, dass der Arme lebt.«

Romeros Spiritualität, in der sich Gottesliebe und Nächstenliebe, Kontemplation und Aktion, Vertrauen auf Gott und tätiger Einsatz für die Gerechtigkeit, Mystik und Politik verbinden, vereinigt in sich alle Merkmale der Spiritualität der Befreiung. Seine Spiritualität führte ihn zu einem neuen Sehen der Wirklichkeit. Romero selber hat sich verschiedentlich das Bild der »neuen Augen« und des »neuen Sehens« zu Eigen gemacht, um die Veränderungen zu beschreiben, die sich in ihm und in der Kirche El Salvadors vollzogen. In seinem Vortrag in Löwen anlässlich der Verleihung eines theologischen Ehrendoktorats Ende Januar 1980 zitierte er sinngemäß die Worte aus dem Buch Exodus: »Das Schreien meines Volkes ist zu mir gedrungen, und ich habe die Bedrängnis gesehen, mit der man es quält.« Daran schloss er den Kommentar an: »Diese Worte aus der Heiligen Schrift haben uns die Augen geöffnet, so dass wir nun erkennen, was sich immer schon bei uns zutrug, aber oft verborgen war, sogar dem Blick der Kirche selbst. Wir haben gelernt zu sehen, was das erste, fundamentale Unrecht in unserer Welt ist, und haben es als Seelsorger in Medellín verurteilt: ›Dieses Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit‹ die zum Himmel schreit‹«

Es ließen sich viele Beispiele aus den Predigten Romeros für die grundlegende Bedeutung des »neuen Sehens« anführen. Dabei geht es immer wieder um dasselbe: Romero wurden die Augen geöffnet, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist. Er lernte Gottes Gegenwart, seine Pläne und sein Handeln in der Geschichte zu sehen. Und er lernte in den Armen, in seinem Volk die Gegenwart Jesu zu erkennen. Er sah Zusammenhänge, die er zuvor so nicht gesehen hatte. So betonte Ricardo Urioste zurecht: »Wenn jemand wissen will, warum Monseñor Romero so lebte, redete und liebte, wie er es getan hat, dann scheint mir die Antwort zu sein, dass ihm geschenkt wurde, das Volk und seinen Gott in der größten Tiefe ihrer Wirklichkeit zu »sehen«. Ihm wurde die Gnade einer ›Erscheinung‹ zuteil, die auf eine gewisse Weise jenen ähnlich war, die in den Anfängen des Christentums stehen. Das hat ihn in den neuen Monseñor Romero verwandelt.«

Oscar Romero wurde weltweit zu einem Symbol für eine von der Theologie der Befreiung inspirierte und für die Armen engagierte Kirche. Angehörige anderer Konfessionen und Religionen sowie selbst Nichtgläubige sehen in ihm ein Vorbild. Das wurde augenfällig im Juli 1998, als über einem Portal der Westminster Abbey in London ein Statue Romeros enthüllt wurde, wo er zusammen mit neun anderen Märtyrern des 20. Jahrhunderts dargestellt ist, unter ihnen Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King, Mahatma Gandhi und Maximilian Kolbe. So ist Romero auch ein Beispiel der Anschlussfähigkeit des gelebten christlichen Glaubens für den Dialog und die Diapraxis mit anderen Konfessionen und Religionen im Zeitalter der Globalisierung.

Zusammenfassung
In diesem Beitrag wird die fundamentale Bedeutung von Spiritualität und Mystik in ihrer inneren und äußeren Dimension für die Theologie der Befreiung dargelegt. Der inneren Dimension entspricht dabei das gängige Verständnis von Spiritualität im Sinn von Gebet, Kontemplation, Meditation und Schweigen. Dann wird die äußere Dimension der die Theologie der Befreiung konstituierenden Spiritualität in den Zeichen der Zeit entfaltet. In einem dritten Schritt werden mit Jon Sobrino drei spirituelle Grundhaltungen in der Theologie der Befreiung dargestellt: Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit, Treue gegenüber der Wirklichkeit, sich vom »Mehr« in der Wirklichkeit leiten zu lassen. Anschließend wird mit Johann Baptist Metz die Compassion als das Schlüsselwort für das Weltprogramm der biblischen Religion im Zeitalter der Globalisierung entfaltet. Ein besonderes Beispiel für eine solche gelebte Spiritualität ist Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador.

Summery
The fundamental significance of spirituality and mysticism is presented in this contribution in their internal and external dimensions for the theology of liberation. The common understanding of spirituality in the sense of prayer, contemplation, meditation and silence corresponds here to the inner dimension. The external dimension of spirituality constituting the theology of liberation is then developed in the signs of the times. In a third step three basic spiritual attitudes in the theology of liberation are described according to Jon Sobrino: honesty toward reality, fidelity to reality, and letting oneself be led by the »more« in reality. Finally compassion as understood by Johann Baptist Metz is unfolded as the key word for the worldwide programme of biblical religion in the age of globalization. A special example of such lived spirituality is Archbishop Oscar Romero of El Salvador.

Erinnerung - Versöhnung - Hoffnung

Dialog der Wissenschaften als Dienst an der Evangelisierung

von Margit Eckholt

»Die vorrangige Aufgabe der Kirche ist es, das Evangelium so zu verkünden, dass sowohl für den einzelnen Menschen wie auch für den kulturell-gesellschaftlichen Kontext, in dem die Menschen leben, handeln und zueinander in Kontakt treten, Glauben und Leben eng miteinander verbunden sind. Die Kirche will erreichen, dass »durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden … Wir bitten darum, die nach dem Konzil in Lateinamerika und der Karibik entstandene reichhaltige Reflexion zu würdigen, aber auch die philosophische, theologische und pastorale Reflexion in unseren Kirchen, ihren Ausbildungs- und Forschungszentren wertzuschätzen, um unsere eigene Identität zu stärken, unsere pastorale Kreativität weiterzuentwickeln und das, was für uns richtig und wichtig ist, zu erweitern und zu vertiefen. In Theologie und Pastoral müssen sich Forschung und Studium stärker den Herausforderungen stellen, die von der neuen gesellschaftlich-pluralen, differenzierter

1 Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, Nr. 331, S. 189; zitiert wird Evangelii nuntiandi 19; sowie Nr. 345, S. 196. Allgemeine Literatur zum Beitrag neben der in den Fußnoten zitierten:
Aleida Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006; *dies.*, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, München 2007; *Margit Eckholt*, Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen, München 2002; *dies.*, Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; *Margit Eckholt*, Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento. Una aproximación dogmático-teológica y eclesiológica al término de »ciudadanía«, in: *Margit Eckholt / Salomón Lerner Febres* (Hg.), Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia, Quito 2009, 119-141; *Giordano Frosini*, Il ritorno della speranza. Una nuova teologia – una nuova spiritualità, Bologna 2005; *Ottmar Fuchs*, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007; *Albert Gerhards* (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg / Basel / Wien 1990; *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964; *Bernhard Nitsche*, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: *ders.* (Hg.), Von der Communio

gewordenen und globalisierten Realität ausgehen, um nach neuen Antworten zu suchen, die für den Glauben und die Jüngerschaft der Mitarbeitenden in der Pastoral eine Unterstützung darstellen.«[1]

Mit diesen Worten hatten die im Mai 2007 in Aparecida versammelten lateinamerikanischen Bischöfe ihre Überlegungen zu den katholischen Ausbildungsstätten als »Orte der Ausbildung für die missionarischen Jünger« eingeleitet und dabei an Impulse angeknüpft, wie sie sie auf den letzten Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats formuliert und mit denen sie den »Dienst an der Kultur« auch als Evangelisierungsauftrag herausgestellt hatten.[2] Eine der entscheidenden Aufgaben, Glauben und Leben – im Sinne von Aparecida Nr. 331 – miteinander abzustimmen, ist die »Versöhnungsarbeit«; gerade hier kann sich das »unterscheidend Christliche« in der säkularen und pluralen Kultur herauskristallisieren. In einer globalisierten Welt und in der Begegnung der verschiedenen Kulturen und Religionen geht die Zerbrechlichkeit des Miteinanders immer wieder neu auf, meldet sich die Schuld, die sich im Lauf der Geschichte gesammelt hat und die auf neue Weise wieder hereinbrechen kann.

Eines der zentralen Themen, das Pater Michael Sievernich bewegt hat und das er in seiner theologischen Arbeit erschlossen hat, ist genau diese Frage nach Schuld, Versöhnung und Verzeihen, die Erinnerung und das Gedächtnis, die allein aus der tiefen Kraft der Versöhnung in Jesus Christus zu »glückenden« werden.[3] Pater Sievernich ist seit 2000 Mitglied im Kuratorium des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland, eines von ADVENIAT geförderten Vereins, der 1968 von Bernhard Welte und Peter Hünermann gegründet worden ist.[4] Das Kuratorium des Stipendienwerkes hat in den letzten drei Jahren zusammen mit den lateinamerikanischen Kollegen der Partnergremien und ehemaligen Stipendiaten und Stipendiatinnen ein Forschungsprojekt durchgeführt[5], in dessen Zentrum die Erinnerung an das

zur Kommunikativen Theologie. Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag, Berlin 2008, 99-109; *Juan Noemi*, Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos, Santiago de Chile 2005, *Karl Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften 4 (1960) 401-428; *Joseph Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977 (^{6}1990, Neuauflage 2007); *Matthias Remenyi*, Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005; *Richard Schaefffler*, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

2 Vgl. *Margit Eckholt*, Dienst an der Kultur. Die katholischen Universitäten in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 664-671.

3 Vgl. z. B. *Michael Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1982.

4 Vgl. hier *Margit Eckholt*, Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 201-205.

5 Das Projekt ist im Rahmen der Alumni/Alumnae-Arbeit des Deutschen Akademischen Austauschdienstes gefördert worden. Das erste Seminar fand in Lima statt (Februar 2007), das zweite in Córdoba (2008), das dritte in Quito (2009). Die Publikation des ersten Seminars ist unter folgendem Titel erschienen: *Eckholt/Lerner Febres* (Hg.), Ciudadanía, democracia y derechos humanos (Anm. 1). Die Publikationen der beiden anderen Seminare sind in Vorbereitung.

»Bicentenario« der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Länder von Spanien stand – nicht allein in einer historischen Perspektive, sondern vor allem als »Erinnerung nach vorne«, in der es um die Gestaltung der Gemeinwesen heute und eine »volle Bürgerschaft« aller – von Weißen, Mestizen, Indígenas, Schwarzen, Männern und Frauen usw. – ging. Ein erster zentraler Ausgangspunkt des Projektes war die Reflexion auf die Ergebnisse der peruanischen Wahrheitskommission, die Erinnerung an die Gewalt in den Anden in der jüngsten Vergangenheit, eine Erinnerung, die rasch in die Geschichte derUnabhängigkeit und weiter darüber hinaus in die Geschichte Lateinamerikas – Abya Yalas – geführt hat.[6]

Die folgenden, von den Stichworten »Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung« angeleiteten Überlegungen wollen aus einer philosophisch-theologischen Perspektive auf diesen in den drei Seminaren geleisteten Erinnerungsprozess zurückschauen. Dabei rühren sie direkt an den genannten Evangelisierungsauftrag, den die Konferenz von Aparecida – und vor ihr die Konferenzen von Medellín, Puebla und Santo Domingo – den katholischen Universitäten und christlichen Intellektuellen zuschreiben: im Dialog zu stehen mit den zentralen Fragen einer säkularen und pluralen Welt und im offenen und je neu auszutarierenden Wettstreit um das »Humanum« das genuin »Christliche« zu übersetzen. In Zeiten eines religiösen Pluralismus und zunehmender Angefragtheit der Institution Kirche ist eine solche Übersetzungsarbeit auf dem Feld der Universitäten nicht mehr selbstverständlich. Hier liegt die Bedeutung einer katholischen Institution wie dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland – oder auch dem Katholischen Akademischen Ausländerdienst (KAAD) –, ein Forum zu bieten, die Verantwortung von christlichen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen in Gesellschaft und Kirche zu reflektieren und nach der Bedeutung zu fragen, die christlichem Glauben bei der Suche nach einer »ciudadanía plena« zukommt.

Im folgenden ersten Punkt des Beitrages führe ich in meinen im Gespräch mit der (politischen) Philosophie erarbeiteten theologischen Blick auf das Leitmotiv der »citizenship« ein. Von dort ausgehend werfe ich einen Blick

6 Vorsitzender der Wahrheitskommission war *Prof. Dr. Salomón Lerner*, Leiter des Partnergremiums des Stipendienwerkes in Peru. »Volle Bürgerschaft« – »plena ciudadanía« – ist Zielperspektive des Berichtes der Wahrheitskommission (s. u.). Der Begriff der »citizenship« stellt von da her eine wissenschaftliche Leitperspektive der Arbeiten auf den drei Seminaren dar.

7 *Hans-Eckehard Bahr*, Der Mond brauste durch das Neckartal. Wie die Hoffnung auf die Erde kommt, in: *Jürgen Moltmann / Carmen Rivuzumwami / Thomas Schlag* (Hg.), Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre »Theologie der Hoffnung«, Gütersloh 2005, 87-95, hier: 93.

8 *Salomón Lerner Febres / Josef Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen. Yuyanapaq. Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Peru, Mainz 2008, Nr. 5.1.1., 5.1.2, S. 103.

9 *Clemens Sedmak*, Einleitung, in: *Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak* (Hg.), Der Mensch – ein zôon politikón? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht, Darmstadt 2006, 21-23; ebenso *Christian Meier*, Polis und Staat. Zwei Ausprägungen des Politischen und die Frage nach seiner Zukunft, in: ebd., 25-46.

auf das dreistufige Forschungsprojekt des Stipendienwerkes mit den Stichworten Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung. Es wird im genannten Sinne eine »Erinnerung zurück« sein, die gleichzeitig eine »Erinnerung nach vorne« beinhaltet, um eine Formulierung von Hans-Eckehard Bahr aufzugreifen, mit der er den Erinnerungsprozess in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg beschreibt.[7] Mein philosophischer Referenzpunkt stellen die letzten Arbeiten des französischen Philosophen Paul Ricoeur dar, der mir auch über seine These einer »eschatologischen« Struktur des Gedächtnisses die Piste bieten wird, im dritten und letzten Teil die Hoffnungsperpektive und von dort ausgehend in expliziter Form die Perspektive christlichen Glaubens in das Gespräch der Kultur einzubringen. Gerade hier wird sich der Evangelisierungsauftrag, wie er katholischen Ausbildungsstätten und christlichen Wissenschaftlern zukommt, in besonderer Weise zuspitzen.

1 Die Leitperspektive: »hacia una ciudadanía plena« – auf dem Weg zu einer »vollen Bürgerschaft«

Die peruanische Wahrheitskommission hat in ihrem beeindruckenden Abschlussbericht als Zielperspektive die »plena ciudadanía« – »volle Bürgerschaft« – formuliert, die »Neubegründung des Sozialvertrages zwischen allen Bürgerinnen und Bürgern« »durch den Aufbau von Beziehungen gegenseitiger Anerkennung«: »Es geht dabei nicht um eine schlichte Rückkehr in die Vergangenheit, sondern um den Neuaufbau einer auf Würde und Gerechtigkeit basierenden Beziehung zwischen den Bürgerinnen und Bürgern. Die Probleme des Landes können gelöst werden, wenn es diese Bürgerschaft gibt, das heißt, wenn das Recht, Rechte zu haben, von allen wahrgenommen und auch von allen respektiert wird.«[8]

Bürgerschaft wird hier in grundlegender Weise mit dem Aufbau von Beziehungen gegenseitiger Anerkennung in Verbindung gebracht. – Es ist interessant, dass der Begriff des »civis«, des »citoyen« oder »citizen« in den letzten Jahren wieder neu in die sozialphilosophischen und politikwissenschaftlichen Debatten eingeführt worden ist. Es ist ein Versuch, in Zeiten der Krise die Wurzeln des Politischen – in der Antike und dem aufklärerischen Menschenrechtsdiskurs – aufzuspüren, um neue Wege für ein Denken des Politischen auszuloten. Die Herausforderungen des gegenwärtigen Momentes führen dabei zu neuen Perspektiven auf einen alten Begriff. In globalen Zeiten ist das Feld für staatsbürgerliches Engagement diffuser geworden ist,[9] eine Dominanz des Wirtschaftlichen ist auf allen Ebenen menschlichen Lebens festzustellen und sie verändert den Raum des Politischen. Die großen Fragen der Weltgesellschaft heute – Migration, transnationale Zusammenarbeit auf verschiedenen

öffentlichen Feldern, in Kultur und Wissenschaft, aber auch die weiter zunehmende und mit einem immensen Gewaltpotential besetzte Schere zwischen Arm und Reich – sind noch einschneidender. Es wächst die Notwendigkeit, neue Formen des öffentlichen Raumes und ein neues Verständnis des Menschen als politisches Lebewesen zu umreißen. In diesem Zusammenhang sind z. B. die Arbeiten von Sheyla Benhabib auch im europäischen Kontext von großer Bedeutung geworden: Globale und interkulturelle Herausforderungen, vor allem die weltweite Migration als großes »Zeichen unserer Zeit«, stellen die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder einem Gemeinwesen, dem »belonging«, neu.[10] Feministische und post-koloniale Arbeiten bringen zudem die neuen Stimmen in politischen und gesellschaftlichen Diskursen zu Gehör, die auf die vielfältigen Exklusionsmechanismen im Blick auf die »citizenship« hinweisen. Frauen und indianische Völker haben sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr als »Akteure« und »Subjekte« in Politik, Gesellschaft und Kirche zu Wort gemeldet und decken damit auf, wie oft sie – aus Perspektive der »Mächtigen« – als Bürger und Bürgerinnen zweiter Klasse wahrgenommen worden sind und werden. Ohne das Ernst- und Wahrnehmen ihrer Stimmen werden keine gangbaren und in die Zukunft führenden Wege bei der Gestaltung des Gemeinwesens – auf politischer, sozialer, kultureller und religiöser Ebene – möglich sein.

Es ist interessant, dass in diesen neuen Zugängen zur »citizenship« aus einer säkularen – vor allem politikwissenschaftlichen Perspektive – auch dem »Faktor Religion« neue Bedeutung zukommt. Die Religionen melden sich – so z. B. Martin Riesebrodt in seiner Studie »Die Rückkehr der Religion« – als Akteure wieder in neuer Weise in der Öffentlichkeit zu Wort, sie sind als »politische Kraft«, als »Potenzial sozialer Identitätsbildung sowie als formendes Prinzip religiöser Subjekte«[11] zurückgekehrt und bedeuten für die verschiedenen säkularisationstheoretischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts eine enorme Herausforderung. Ihre Wiederkehr ist jedoch ambivalent, gerade auch im Blick auf unsere Frage der Ausgestaltung der »citizenship«. Auf Weltebene sieht diese Wiederkehr der Religion »sich dem Vorwurf des Funda-

10 Vgl. zu den Wandlungsprozessen der »citizenship« in der Weltgesellschaft z. B. *Seyla Benhabib*, The claims of culture: equality and diversity in the global era, Princeton, NJ 2002; *Martha Nussbaum*, Frontiers of justice: disability, nationality, species membership, Cambridge, Mass. 2006. – Der Begriff »belonging« geht vor allem auf die Erklärung der Vereinten Nationen zu den Rechten eingeborener Völker und von Minderheiten zurück: Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, Adopted by General Assembly resolution 47/135 of 18 December 1992.

11 *Martin Riesebrodt*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2000, 35. Dies, so Riesebrodt, »bedeutet eine Herausforderung an herkömmliche Religionstheorien und ihre expliziten wie impliziten Annahmen über die Unausweichlichkeit von Säkularisierungsprozessen.« (ebd.)

12 *Martin Kirschner*, Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche, Würzburg 2006, 11/12.

mentalismus und des ideologischen Missbrauchs ausgesetzt, steht sie in Verbindung mit neuen Gewalteskalationen.«[12] In den Gesellschaften Europas steht sie in Verbindung mit weiter zunehmenden Individualisierungstendenzen, es ist eine eher »frei flottierende« Religiosität und Spiritualität. Die christlichen Kirchen, in der Geschichte Europas als die Träger und Tradentinnen dieser Spiritualität anerkannt, verlieren als Institution immer mehr an Akzeptanz. Aus theologischer und ekklesiologischer Perspektive stellt diese neue Situation gewiss eine massive Herausforderung, aber auch eine Chance dar.

Das 2. Vatikanische Konzil hat in der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« und den verschiedenen Dekreten und Erklärungen zur Religionsfreiheit, zur Ökumene und zum Dialog mit anderen Religionen die grundlegenden Prinzipien der Moderne – Gewissens- und Religionsfreiheit, Demokratie und Meinungsfreiheit – anerkannt, und gerade in der Kirchenkonstitution ein neues ekklesiologisches Modell vorgelegt, das auf dem Hintergrund des Verkündigungsauftrages, der in das Herz der Kirche eingeschrieben ist, bei der Befähigung aller Getauften zu diesem Grundauftrag ansetzt. Als »Volk Gottes« sammelt sich die Kirche aus der Vielzahl der Völker auf ihrem Weg in die Zukunft des Reiches Gottes. Wenn sich heute – aus einer säkularen Perspektive – eine Vielzahl an neuen »Akteuren« und »Akteurinnen« zu Wort meldet und die Frage der »citizenship« nur in Anerkennung dieser Pluralität an Stimmen zu beantworten ist, so ist dies ein »Zeichen der Zeit«, in dem sich dieses »Außen« meldet, das aber nicht nur von einem »Außen« an die Kirche herangetragen wird. Als Beispiel: Im Blick auf die Frauenfrage, die auf dem zweiten Seminar des Stipendienwerkes in Córdoba (Juli 2008) begleitet hat, heißt dies konkret: Die Entwicklungen der letzten Jahre, vor allem auch auf den vielen Feldern der Pastoral, zeigen, dass Kirche gar nicht mehr von der Praxis von Frauen absehen kann, und auch auf theoretischer Ebene ebensowenig von der »Definitionsmacht« dieser Praxis durch die Frauen selbst. Dies ist dabei jedoch nicht eine Entwicklung, die allein vom »Außen« der Kirche – den neuen Entwicklungen in der Weltgesellschaft und einer gewissen »Etablierung« der Frauenbewegung – an diese herangetragen werden. Die neue Subjekthaftigkeit und auch das Wahrnehmen der verschiedenen Subjekte in der Kirche ist vielmehr eines der »Zeichen unserer Zeit«, das bereits die Konzilsväter in das Herz der neuen Verfassung der Kirche geschrieben haben: und zwar die Aufgabe aller Getauften, Amtsträger und Laien, aus der persönlichen »Aneignung« des Taufsakraments und dem Wahrnehmen des »gemeinsamen Priestertums« (vgl. LG 10) Kirche als Volk Gottes auf dem Weg in der Geschichte in die Zukunft des Reiches Gottes auszuprägen. In den Konzilstexten steckt insofern ein Potential, das gerade im gegenwärtigen Moment aus Perspektive der vielen Akteure und Akteurinnen, gerade auch der Frauen, neu erschlossen werden muss. Ähnliches gilt für alle anderen neuen Akteure, denken wir an die Stimmen der eingeborenen Völker.

Was heißt dies nun für die Ausprägung einer »ciudadanía plena« und den Beitrag von Christen und Christinnen im pluralen Gespräch der Öffentlichkeit? Grundbotschaft des Evangeliums ist die Ansage des Reiches Gottes, für das Jesus Christus mit seinem ganzen Leben, bis hinein in den Tod gestanden ist. So heißt es Mk 1,14f.: »Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes. Er sprach: Erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen ist das Reich Gottes, kehrt um und glaubt an das Evangelium«. »Was hat diese Grundbotschaft des Evangeliums mit dem »Bürgertum« zu tun, das heißt der Gesamtheit der Bürger eines Volkes oder einer Nation, mit deren eigentümlicher Qualität und deren eigentümlichen Rechten?« – so auch die Frage von Peter Hünermann in seinen Überlegungen zur »citizenship«, die er für die Dokumentation der Ergebnisse des Seminars in Lima vorgelegt hat.[13] Auf Grund der genannten Religionsfreiheit, die das 2. Vatikanische Konzil anerkannt hat, und damit der Differenz zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist »citizenship« zunächst einmal vom Reich Gottes strikt zu unterscheiden. »Die ›Zivilreligion‹ nach der Aufklärung umschließt ausdrücklich die Religionsfreiheit als ein Bürgerrecht, das die Einzelnen und die religiösen Gemeinschaften gegenüber dem Staat einklagen können. Religionsfreiheit umschließt aber auch die Möglichkeit der Gottlosigkeit, den bekennenden Atheismus.« Christen und Christinnen können nie »ihr« Modell von »citizenship« vorlegen – diese Zeiten einer »cristiandad« sind zum Glück vorbei –, die zentrale Perspektive christlichen Glaubens muss vielmehr in den pluralen gesellschaftlichen und politischen Diskurs eingebracht werden. Und hier stehen die Chancen in Zeiten einer »Rückkehr der Religion« – die andere sind als die des massiv laizistisch bis atheistisch geprägten 19. Jahrhunderts – gar nicht zu schlecht. Es gibt ein Ringen um Dimensionen des »Vor-politischen«, in dem Religionen als Gesprächspartnerinnen gefragt sind – unter Voraussetzung ihrer Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Bürgerrechte – Civil Rights – müssen, so Peter Hünermann, »nicht nur den Ansprüchen der rechtsstaatlichen Ordnung entsprechen und damit die nötige Legitimität aufweisen […]. Sie haben vielmehr einen inneren Maßstab, der die formale Rechtlichkeit und Legitimität übersteigt und sich wesentlich an der vor-rechtlichen Würde des Menschen orientiert, die je neu erfahren und ausgelegt wird.« »Religion erfüllt so im privaten und öffentlichen Bereich eine Lebensfunktion von anthropologischer Universalität.« Wenn sich Religion auf diesem Hintergrund in das Gespräch bringt, so kann sie »im Bereich des Staates und der verfassten öffentlichen Gesellschaft aber nur insofern ›rezipiert‹ und in die öffentlichen legalen Strukturen aufgenommen werden, als sie ihre

13 *Peter Hünermann*, Ciudadanía y Reino de Dios, in: *Margit Eckholt / Salomón Lerner Febres* (Hg.), Ciudadanía, democracia y derechos humanos (Anm. 1) 143-153, hier: 143.

14 *Hünermann*, Ciudadanía y Reino de Dios (Anm. 13), 152, 153.

15 *Hünermann*, Ciudadanía y Reino de Dios (Anm. 13), 152, 153.

Impulse in Worte und Lebensformen übersetzt, die faktisch von allen, auch von Angehörigen anderer Religionen und von religionslosen Bürgern im Konsens mit vollzogen werden können.«[14] Aufgabe von christlichen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen ist vielleicht in besonderer Weise, zu einem solchen Übersetzungsprozess beizutragen – und ich möchte behaupten, dass dies Salomón Lerner, Luis Bacigalupo und anderen Mitgliedern der peruanischen Wahrheitskommission und ihrer ethisch-philosophischen Arbeitsgruppe in besonderer Weise gelungen ist. Hier kann dann vielleicht von Zivilreligion gesprochen werden »als Ensemble solcher ›Lebensgestalten‹ und darin vollzogener Maximen«, die in diesem Sinne dann zum modernen Staat und zur Religion gehört.

Der Beitrag der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung war in den 70 er und 80 er Jahren des letzten Jahrhunderts ein solcher, und auch heute ist uns die Aufgabe gestellt, unter veränderten gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Bedingungen entsprechende Gestalten einer »öffentlichen Theologie« zu entwerfen, deren Aufgabe gerade darin besteht, diese notwendigen Übersetzungsprozesse zu leisten. Mehr als zu Zeiten des 2. Vatikanischen Konzils und der Hochzeit der Befreiungstheologie gehört heute zu dieser Übersetzung des Evangeliums vom Reich Gottes in die Sprache dieser »Zivilreligion« ein Dialog mit den anderen Weltreligionen und den Weltanschauungen und philosophischen Strömungen, die – vielleicht vor allem junge – Menschen prägen. »Nur so kann eine Sprache gefunden werden, die die Botschaft des Reiches Gottes – nicht in sich, dies würde den christlichen Glauben voraussetzen, wohl aber in ihren heutigen gesellschaftlichen Bedeutungen und Auswirkungen – verständlich macht.«[15]

Auf diesem Hintergrund möchte ich nun, angeleitet von Paul Ricoeur, mit den im Titel genannten Momenten »Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung« diese Leitperspektive der »ciudadanía plena« in den Blick nehmen. Sicher kann ich Ricoeurs komplexer Gedächtnistheorie in keiner Weise gerecht werden. Der Bezug auf ihn ist mir jedoch wichtig, weil sein Blick auf die Konstitution des Gedächtnisses und damit die »Konstruktion« von Geschichte im Dienst einer Theorie der Identität und des »guten Lebens« steht. Es geht ihm darum, wie das Selbst – verwickelt in die unterschiedlichsten Geschichten, auch belastet mit Tragischem und Bösem – auf dem Weg der Erinnerung eben dieses »Selbst« wird. Was »ciudadanía plena« ist, kann genau auf diesen Wegen der Erinnerung, d. h. in unseren globalen Zeiten der Kreuzung verschiedenster neuer Geschichten nur im Hören auf die Fremden und im Wahrnehmen und Ernstnehmen der vielen »anderen« – auch herausfordernden und befremdenden – Geschichten wachsen. Dabei wird gerade in diesen vielfältigen Begegnungen und der Übersetzung hin zum anderen immer neu deutlich, wie im Austausch der Erinnerungen einerseits die Schuld der Geschichte und die uneingelösten Versprechen sich melden, andererseits kann aber genau hier, im

Grund des »kulturellen Kerns«, der dabei aufgedeckt und re-aktiviert wird, das »Versprechen« eine neue, prospektive Kraft entfalten. Das ist der Raum, in dem Religionen ihre heilenden und zukunftseröffnenden Kräfte einbringen können; es ist der Raum, in dem sich in christlicher Perspektive der Hoffnungshorizont meldet, der aus der weiten Perspektive des Reiches Gottes erwächst. Ricoeur spricht hier von einem »[…] Erfüllungshorizont jener Reihe von Operationen […], die für das riesige ›Memorial‹ der Zeit konstitutiv sind, das das Gedächtnis, die Geschichte und das Vergessen umfasst. Ich gehe das Wagnis ein, in dieser Hinsicht von Eschatologie zu sprechen, um die antizipatorische und projektive Dimension dieses äußersten Horizonts zu unterstreichen.«[16] Ihm geht es dabei nicht um ein »happy-end«, aber er spricht doch, ganz vorsichtig, von »Glück«. Das wird für mich als Theologin dann der Anknüpfungspunkt sein, in meinem letzten Punkt ein paar Gedanken zu einer heute notwendigen »öffentlichen Theologie« zu formulieren, die die Hoffnungsperspektive neu in den pluralen Diskurs unserer Zeit einspeist.

2 Erinnerung und Versöhnung

2.1 Erinnerung

»Hacer memoria del Bicentenario de la Independencia«, diese Aufgabe hat sich das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland auf dem letzten Seminar in Quito (Februar 2009) gestellt, wir haben geschaut auf die spannende Zeit der Befreiungskriege, der Gründungsgeschichten der Republiken. Ganz bewusst ist der Blick hier nicht stehen geblieben, weitere Schritte wurden gegangen, über die konfliktiven Zeiten der »Dependencia« hinein in unsere Gegenwart. Es ist hoch komplex, spannend, aber wohl auch bestürzend zu sehen, wie in dem Erinnerungsprozess der peruanischen Wahrheitskommission, der sich ja auf die Zeit der Gewalt in Peru von 1980 bis 2000 bezieht, doch gerade auch diese weite Perspektive der Geschichte präsent ist. Es wird an die »Wunden des internen Krieges«[17] erinnert, an die seelischen Auswirkungen des Leids und der Gewalt; die Trauer und der Umgang mit Trauer wird beschrieben, es wird versucht, die Auswirkungen der Gewalt zu skizzieren, der Verlust von Heimat, die Flucht, die soziale Desintegration, die Zunahme der Armut und damit die sich vergrößernde Schere von Arm und Reich in der peruanischen Gesell-

16 *Paul Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. Aus dem Französischen von *Hans-Dieter Gondek/Heinz Jatho/Markus Sedlaczek*, München 2004, 760.
17 *Lerner Febres/Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen (Anm. 8), 85.
18 *Lerner Febres/Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen (Anm. 8), 88.
19 *Lerner Febres/Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen (Anm. 8), 99, 100.

schaft.[18] Sehr deutlich wird an die »älteste Wunde« erinnert, und damit wird eine Brücke gespannt in die Zeiten der »Independencia« und über sie hinaus in die Ursprungsgeschichte Amerindias, Latein-Amerikas: »In dem gesamten Prozess der Gewalt war die ethnische und rassische Diskriminierung immer präsent. […] Der bewaffnete Konflikt reproduzierte im Wesentlichen die ethnische und soziale Kluft, die prägend für die peruanische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit ist. Die Gewalt konzentrierte sich vornehmlich auf die marginalisierten – indigenen, armen, ländlichen – Gesellschaftsgruppen in den Konfliktgebieten. Deshalb gehören auch drei Viertel der von der WVK registrierten Opfer der quechuasprachigen Bevölkerung der ärmsten Departements des Landes an …«[19]

Jeder Erinnerungsprozess – und im Grunde ist dies auch die alltägliche Arbeit des Gedächtnisses – führt zurück in Vergangenes. Es gibt ein »Ereignis«, das im besonderen Gegenstand der Erinnerung ist – für die peruanische Wahrheitskommission sind es die Zeiten der Gewalt von »Sendero Luminoso«; in der Annäherung an das Ereignis werden verschiedene Geschichten erzählt und gesammelt. Was »Geschichte« ist, kann nur in der Kombination unterschiedlichster Methodiken »konstruiert« werden. Wir hatten vor zwei Jahren die beeindruckende Fotoausstellung im Museo Nacional angeschaut, einer der Momente auf dem Seminar in Lima, der mich sehr berührt hat. Wir blickten auf Bilder, die einen Schrei, eine Träne, eine trauernde Frau, Leichen und wieder Leichen, ein abgebranntes Dorf erinnern. Im Betrachten dieser Fotos öffneten sich unserem Blick eine Vielzahl an Geschichten und Interpretationen »hinter diesen Bildern«. Und mit ihnen – und wieder »hinter« ihnen – weitete sich der Blick in die Geschichte der Gewalt, die den eingeborenen Völkern widerfahren ist und widerfährt. Mich persönlich hat beeindruckt, dass die Kommission den Mut hatte, diesen auch die gegenwärtigen Gesellschaften Lateinamerikas prägenden »Rassismus« beim Namen zu nennen.

Ricoeur erinnert in seiner großen Studie »Gedächtnis, Geschichte, Vergessen« (2000/2004) an die Komplexität dieser Konstruktion von Geschichte. Es ist interessant, dass er zwar in akribischer Weise verschiedenste Strategien der Erinnerung vorstellt, gleichzeitig aber auch dem Vergessen einen wichtigen Stellenwert einräumt. Es kann ein »glückliches Gedächtnis« geben, auch wenn die Geschichte eine unglückliche ist, und zwar wenn die Erinnerung eine Verbindung eingeht mit dem Vergeben und dem Vergessen. Wenn ich an dieser Stelle mit Ricoeur den Begriff des »glücklichen Gedächtnisses« einführe, möchte ich die Erinnerung an die Leidgeschichte der eingeborenen Völker in Lateinamerika in keiner Weise relativieren. »Die Geschichte«, so Ricoeur, »trägt die Last der Toten früherer Zeiten, deren Erben wir sind. Die historische Operation insgesamt kann also als ein Akt der Bestattung betrachtet werden. Nicht als Grabstätte im Sinne eines Orts, ein Friedhof, ein bloßes Depot von Gebeinen, sondern als ein immer wieder neuvollzogener Akt der Be-

stattung. Diese Bestattung in Form von Schrift ist die Verlängerung der Erinnerungs- und der Trauerarbeit auf der Ebene der Geschichte. Die Trauerarbeit trennt die Gegenwart definitiv von der Vergangenheit und schafft Platz für die Zukunft. Die Erinnerungsarbeit hätte ihr Ziel erreicht, wenn es der Rekonstruktion der Vergangenheit gelänge, eine Art Wiederauferstehung des Vergangenen zu bewirken.«[20] Hier ist die Schwelle zwischen philosophischer und theologischer Argumentation betreten. Ricoeur bezieht sich an genau dieser Stelle auf Walter Benjamins vielinterpretiertes Bild vom »Engel der Geschichte«. Eine »Wiederauferstehung« des Vergangenen bleibt uns in unserer Geschichte verwehrt, weil wir nicht nur Erinnerungsarbeit treiben, sondern gleichzeitig neu Geschichte machen. Aber es gibt eine »eschatologische« Perspektive, die der Philosoph zwar nicht mehr benennen kann, die aber aus dem Fundus der Religionen gespeist werden kann, die es letztlich ermöglicht, dass wir »Geschichte machen«, trotz allem, und auch im Angesicht aller Brüche der Geschichte. Geschichte zu machen: Das ist Ricoeurs Vorschlag, mit dem letztlich Geheimnis bleibenden Bild des Engels der Geschichte umzugehen,[21] und ist dies nicht auch der Versuch, dass Handeln – in aller Erinnerung an die Gewalt – doch »glücken« kann? Ist dies nicht das »glückliche Gedächtnis«, in dem das Vergessen und das Vergeben einen Raum haben? »›Vergessen der Schuld‹: Ja, zweifellos, sofern die Schuld an Verfehlung grenzt und in der Wiederholung einsperrt. Nein, sofern Schuld die Anerkennung eines Erbes bedeutet. Eine subtile Arbeit des Bindens und Entbindens ist im Herzen der Schuld selbst zu verrichten: einerseits die Entbindung von der Verfehlung, andererseits die nie auflösbare Bindung eines Schuldners. Schuld(en) ohne Schuld (la dette sans la faute). Offengelegte Schuld«, so Paul Ricoeur.[22]

Ein solches Gedächtnis bildet die Grundgestalt der »conditio humana«; die Sorge-Gestalt[23] menschlicher Existenz meldet sich hier. Ricoeur bleibt hier jedoch nicht stehen, es gibt einen weiteren Horizont, der diese Sorge aufsprengt, der sich zwar jedem Zugriff entzieht, der aber seiner Gedächtnistheorie eine »eschatologische Struktur« gibt: Das ist die Vergebung, sie lässt ihn von einer »Eschatologie der Repräsentation des Vergangenen« sprechen: »Die Vergebung – wenn sie denn einen Sinn hat und wenn es sie überhaupt gibt – ist der gemeinsame Horizont des Gedächtnisses, der Geschichte und des Vergessens.

20 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 767.
21 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 767.
22 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 772.
23 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 775; 776: »Sorgenfreies Gedächtnis am Horizont des sorgenvollen Gedächtnisses, gemeinsame Seele des vergessenden und des nichtvergessenden Gedächtnisses.«
24 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 699.
25 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), Schluss des Werkes.
26 *Lerner Febres/Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen (Anm. 8), 102.
27 *José Maria Arguedas*, Trink mein Blut, trink meine Tränen. Roman. Aus dem Spanischen von Suzanne Heintz, Köln 1983 (span. Erstausgabe 1964), 26.

Immer im Hintergrund, entzieht sich der Horizont dem Zugriff. Er macht die Vergebung schwierig: weder leicht noch unmöglich. Er prägt dem ganzen Unternehmen den Stempel des Unvollendeten auf.«[24] Hier ist der Punkt erreicht, der »Leben« möglich macht und der es dem Menschen ermöglicht, neu Geschichte zu »machen«:

»Unter der Geschichte, das Gedächtnis und das Vergessen.
Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben.
Das Leben zu schreiben aber ist eine andere Geschichte.
Unvollendetheit.«[25]

Die peruanische Wahrheitskommission hat diese Perspektive in einer beeindruckenden Weise in ihrem Bericht benannt, ich möchte diesen Text zitieren: »Wir Mitglieder der WVK müssen als Einzelpersonen und Angehörige der Gesellschaft jener unseligen Jahre voller Schmerz eingestehen, dass wir ebenso wie die große Mehrheit unserer Landsleute unsere Pflichten oftmals nicht erfüllt haben. Wir blieben gleichgültig gegenüber den Dingen, die zehntausenden von Brüdern und Schwestern widerfuhren, Menschen, die wir über Jahrhunderte hinweg vergaßen, weil sie zur Andenbevölkerung gehörten und Quechua sprachen, weil sie arm waren und nur ein niedriges formales Bildungsniveau besaßen. Wir wußten nicht, wir wollten nicht wissen oder aber wir verstanden nicht genau, was im Herzen Perus vor sich ging, und so übernahmen wir unkritisch oder fälschlicherweise ein schweres Erbe von Ausgrenzungen, Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten. Mit diesem Schlussbericht haben wir versucht, uns den Spiegel der Vergangenheit vorzuhalten, und das Gesicht, das wir darin erblickt haben, ist keineswegs erfreulich. Nun ist der Zeitpunkt gekommen, die Wunden zu schließen, Gerechtigkeit zu üben und unsere Schwächen als Gesellschaft und als Nation zu überwinden. Es ist die Zeit der Versöhnung. […] Folglich müssen wir die Verpflichtung zur Versöhnung in ihrer ethischen Natur erkennen, das heißt, wir müssen einräumen, dass die Dinge einen anderen Verlauf hätten nehmen können und dass viele von uns nicht genug dafür getan haben.«[26]

In einem der großen lateinamerikanischen Romane, »Todas las sangres« von José Maria Arguedas, steht dieses schwere Ringen um Versöhnung am Anfang des beeindruckenden Werkes: Die Geschichte nimmt ihren Lauf mit einer großen Versöhnungsszene zwischen den beiden verfeindeten Brüdern Don Bruno und Don Fermín de Peralta. Die Mestizin, Geliebte von Don Bruno, streut Blüten auf die Häupter der beiden und singt auf Quechua:

»Nas sonk´oypa rauraynin
Taniykunña
Ñas urpi chayamunña alanta
Gloriaspa.

Die Wut meines Blutes hat sich
beruhigt,
die Taube ist zurückgekehrt und
verkündet den Ruhm.«[27]

2.2 Versöhnung

Für Ricoeur bildet die Vergebung den »eschatologischen Horizont der gesamten Problematik von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen«.[28] Dabei geht es ihm keineswegs um ein »happy end«, er spricht vielmehr von der »schwierigen Vergebung«.[29] Der Blick in die Gründungsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, an die 2009 in besonderer Weise erinnert wird – die 60-Jahr-Feier des Grundgesetzes –, ist bis heute eine solche der »schwierigen Vergebung«. Die öffentliche – politische und wissenschaftliche – Auseinandersetzung mit der Schuldgeschichte der Nazi-Zeit hat seit Mitte der 60er Jahre begonnen, aus theologischer Perspektive ist es die Zeit der »politischen Theologien«, in denen auf evangelischer Seite ein Jürgen Moltmann oder auf katholischer Seite ein Johann Baptist Metz von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer »Theologie nach Auschwitz« gesprochen haben. Ich hatte bereits den evangelischen Theologen und Publizisten Hans-Eckehard Bahr erwähnt und seine Formulierung einer »Erinnerung nach rückwärts« und einer »Erinnerung nach vorne«: »[…] die Erinnerung nach vorne, haben viele Deutsche nach 1945 erlebt wie die innere Notwendigkeit einer zweiten Geburt, die lebenslang anhält. Die Aufklärung über die von Hitler-Deutschland angerichtete Verbrechensgeschichte wurde und wird in einer beispiellosen Lernbemühung in Schulen und Kirche, von Vätern und Müttern, von Publizisten und Richtern geleistet. Der Stolz auf diese »Aufarbeitung« und die Freude über die gelungene Versöhnungspolitik sollte endlich unser Selbstbewußtsein mitbestimmen. Wir Nachkriegsdeutsche haben aus unserer Geschichte gelernt. Unsere Arbeit an der Erinnerung, der beiderseitigen, war nicht immer vergeblich. Wir stehen nicht mit leeren Händen da.«[30]

Vieles wäre zu nennen, die Friedensdienste, die deutsch-französische Freundschaft, der Austausch so vieler Jugendlicher, oder auch die vielen Projekte einer neuen Annäherung zwischen Deutschen und Polen usw. Dieser Erinnerungsprozess nach vorne ist ein unabgeschlossener, er hat neue Dimensionen angenommen durch den Fall der Mauer 1989; in den letzten Jahren wird ein neuer Blick auf die Geschichte geworfen, nicht nur die Berichte der KZ-Überlebenden, sondern auch der Bombenkrieg in Deutschland, die Vertreibung oder auch die Zeit des Kalten Krieges werden zum Thema. Leitend ist für diese Erinnerung »nach vorne« die Frage, was leben lässt. Damit möchte Bahr in keinster Weise die Gräuel der Nazizeit relativieren: »Der Holocaust ist der negative Gründungsmythos Europas. Aber ›das Europäische‹ ist und bleibt deshalb nicht beschränkt auf ›den Widerstand gegen den Totalitarismus‹, wie Bronislaw Geremek,

28 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 434.
29 *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (Anm. 16), 444.
30 *Bahr*, Der Mond brauste (Anm. 7), 93/94.
31 *Bahr*, Der Mond brauste (Anm. 7), 94.
32 *Bahr*, Der Mond brauste (Anm. 7), 91.
33 *Lerner Febres/Sayer* (Hg.), Wider das Vergessen (Anm. 8), 103.

der polnische Historiker sagt, stellvertretend für viele Osteuropäer. ›Das Europäische‹ sind eben auch die Friedens- und Versöhnungs-Erfahrungen der letzten Jahrzehnte. Das sich erneuernde Europa weiß zum Glück nicht nur, wogegen es sich verteidigen sollte, sondern wofür es sich auf dem alten, neu erwachsenden Kontinent zu leben lohnt.«[31]

Was dazu beigetragen hat, dass Versöhnungsprozesse laufen konnten und können, ist vor allem die Inblicknahme eines Horizontes des »Gemeinsamen«, das haben in der neuen Annäherung zwischen Deutschland und Russland Heinrich Böll und Lew Kopelew sehr schön formuliert: »Das Gemeinsame ist die ungeheure Größe der Opfer, die beide Länder gebracht haben«, so Heinrich Böll. Und Lew Kopelews Replik: »Das gemeinsame Denken, die gemeinsamen Opfer, die gemeinsamen Leiden – das soll uns vereinigen«.[32]

Opfer- und Täterperspektive werden nicht relativiert, aber vor dem Horizont des Gemeinsamen wird Geschichte komplexer, können die verschiedenen Perspektiven auf die Geschichte »ausgetauscht« und ineinander gewoben werden. In der neuen »Bindung« kann das wachsen, was Ricoeur die »schwierige Vergebung« nennt – und was Leben wieder möglich macht und Geschichte wieder »glücken« lässt.

Wenn die peruanische Wahrheitskommission als Zielperspektive ihres Tuns von Versöhnung und dem Aufbauen einer »vollen Bürgerschaft« spricht, so ist hier dieser Horizont des Gemeinsamen im Blick: »Nach dem Grundverständnis der WVK bedeutet Versöhnung den Aufbau der Bürgerschaft, der wiederum als Neubegründung des Sozialvertrages begriffen wird. Versöhnen bedeutet, die massiv verletzten Bürgerrechte wiederherzustellen. Es geht dabei nicht um eine schlichte Rückkehr in die Vergangenheit, sondern um den Neuaufbau einer auf Würde und Gerechtigkeit basierenden Beziehung zwischen den Bürgerinnen und Bürgern. Die Probleme des Landes können gelöst werden, wenn es diese Bürgerschaft gibt, das heißt, wenn das Recht, Rechte zu haben, von allen wahrgenommen und auch von allen respektiert wird. Dies bedeutet, in einer Demokratie und in einem Rechtsstaat zu leben.«[33]

Versöhnung und Vergeben werden hier als politische Kategorie verstanden. Aber ich denke, und das wird auch bei Ricoeur deutlich, dass dieses Vergeben aus tieferen Quellen gespeist wird, die in diesen »säkularen« Kategorien ausgedrückt werden können, aber ihnen nicht unmittelbar entspringen können. Ich hatte zu Beginn behauptet, dass das Dokument der Wahrheitskommission gerade in diesen Punkten auch den »Übersetzungsprozess« widerspiegelt, zu dem Christen und Christinnen immer wieder neu herausgefordert werden: die christliche Hoffnung in den Diskurs um die Weltgestaltung und ein »gutes Leben«, um den Aufbau eines die Menschenwürde achtenden Gemeinwesens immer wieder neu einzuspeisen, aber in der Weise, dass wir dialogfähig bleiben in einer pluralen Welt und die Gewissens- und Religionsfreiheit ernst nehmen.

Im letzten Punkt dieses Beitrages möchte ich nun die Perspektive ändern und als Christin und Theologin auf die Gestalt christlicher Hoffnung schauen.

3 In der Spur christlicher Hoffnung

3.1 Grundmomente christlicher Eschatologie

In den immer neu sich ereignenden Momenten eines »glücklichen Gedächtnisses« kann sich auch aus tieferen religiösen Quellen eine Hoffnungsspur einzeichnen, die Leben ermöglicht. Dazu tragen alle Weltreligionen bei; ich beziehe mich hier auf die Traditionen, die die westliche Kultur – Europa – geprägt haben: Wenn wir an die großen Erzählungen des Judentums und Christentums – den Alten und Neuen Bund – denken, so sind es solche »Erinnerungen nach vorne«, deren Hoffnungsspur aus der Erfahrung der Begegnung mit dem Gott des Lebens, dem Gott Israels und Jesu Christi herrührt. Die Israeliten haben immer wieder neu an die große Exodusgeschichte erinnert, auch an die vielen anderen Befreiungsgeschichten – denken wir an Esther und ihre Begegnung mit Ataxerxes, die das Volk Israel vor neuer Verfolgung verschont hat und an die am Purim-Fest erinnert wird. Die wöchentliche Feier des Sabbat ist die lebendige Erinnerung an das Paschamahl, das der Errettung des Volkes Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft gedenkt und das zu dem großen Bundeszeichen zwischen Gott und seinem Volk geworden ist. Christen erinnern in diesem Sinn – ihn bestätigend und neu stiftend – an das Pascha, das Jesus von Nazareth mit seinen Freunden gefeiert hat, an dem er den neuen Bund gestiftet hat, der im Ereignis von Tod und Auferstehung ein für allemal bestätigt wird. Die Hoffnungsperspektive in christlichem Sinn erwächst aus dieser Begegnung mit dem Gott des Lebens, dessen Liebe sich im Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi als stärker als der Tod erwiesen hat. Über den Tod hinaus hat sich so für die ganze Schöpfung ein Zukunftshorizont aufgetan: das Reich Gottes, der Glaube an die Auferstehung der Toten und das liebende Gerichtetwerden im Angesicht Gottes.

Grund dieser Hoffnung ist für Christen der Menschen- und Gottessohn Jesus Christus: In ihm, in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung wird Gott selbst und an sich selbst als die Zukunft des Menschen offenbar, als eine Zukunft, die nicht nur verheißen ist, sondern von Jesus Christus selbst vollzogen wird. Die Auferweckung zeigt, dass Gott der Gott des Lebens ist, der Gott der Menschen, der sich selbst als Zukunft den Menschen gibt in seinem grenzenlosen Erbarmen, in seiner Schuldvergebung. Hier wird eine Versöhnung vollzogen, die alle menschlichen Maßstäbe umwertet, eine Anerkennung aller, der Sünder, ein Verzeihen über alle Maßen, vor allem den Feinden gegenüber, wie es die beeindruckenden Texte der Bergpredigt zeichnen. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat diese Hoffnungsperspektive das theologische Arbeiten geprägt, gerade politische Theologie und Befreiungstheologie sind zutiefst von ihr geprägt – wenn ich daran erinnere, so ist es nicht eine »nostalgische Rückwärtswendung«, sondern es er-

wächst aus der Überzeugung, dass gerade in unseren – utopiefernen, von der zeitlosen Simultaneität virtueller Räume charakterisierten – Zeiten dieser weite Horizont einer Hoffnung – auf Erlösung – Not tut, weil er Leben ermöglicht und hilft, gerade die gebrochenen Gegenwarten und die Vorläufigkeit und Unvollkommenheit unserer irdischen Existenz anzunehmen und dass gerade hier ein »Glücken« möglich ist.

Drei Momente dieser christlichen Hoffnungsspur möchte ich kurz zusammenfassen und von dort dann die Leitperspektive der »ciudadanía plena« in den Blick nehmen:

3.1.1 Die größere Zukunft Gottes: Hoffnung über den Tod hinaus

Die große Perspektive des Reiches Gottes, Kern der Verkündigung Jesu von Nazareth, eröffnet der ganzen Schöpfung eine Zukunft in Gott. Das Reich Gottes ist in ihm angebrochen und bleibt in ihm ein Kommendes. Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi ist das »skandalon« christlichen Glaubens, er ist das Fundament, in dem alle eschatologischen Aussagen christlichen Glaubens gründen und an dem sie sich messen lassen müssen. In ihm gründet das Vertrauen, dass die Sehnsucht des Menschen – nach Heil, Erlösung und Befreiung, nach ungebrochener Liebe und Versöhnung usw. – ein Ziel hat: Es ist das Vertrauen, dass es einmal ein Ankommen »ohne Ende« geben wird, ein Ankommen, das nicht je neu Aufbruch und Abschied beinhaltet. Dabei bleibt diese Zukunftsperspektive nach menschlichen Maßstäben »ohne Maß«: »Gott ist nicht da, ›er kommt‹, erwartet bis zum *letzten* Tag, immerzu jene Sehnsüchte umwerfend, die ihn ankündigen.«[34]

3.1.2 Der gekreuzigte Auferstandene als Weltenrichter

Der gekreuzigte Auferstandene ist der kommende Christus und Weltenrichter, ein Hoffnungslicht, das in die Gegenwart leuchtet, das aber auch alles Dunkel – alles Gott-Ferne, Liebesleere, alle Schuld und Sünde – ausleuchtet und aufdeckt. Er ruft – auch heute – zur »metanoia«. Der Glaube an ihn als Mitte der Zeit deckt die Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Angesicht des Todes in aller Radikalität auf: Er deckt auf, dass Leben einmalig ist und wir nur in dieser Zeit mit dem Leben etwas »anfangen« können. Das Licht der Auferstehung ist aber auch Hoffnungslicht, dass die Liebe und Barmherzigkeit Gottes es – trotz allem, trotz unserer Schuld und Sünde – »richten« wird. In

34 *Michel de Certeau*, L´Etranger ou l´union dans la différence, Paris 1969, 6.

der »eschatologischen Gottesbegegnung« hoffen wir so, »die erinnert-gegenwärtige Lebenszeit als in versöhnter Weise vollendet zu erfahren. Dabei wird der Schmerz der Selbsterkenntnis nicht ausbleiben, jedoch nicht alles sein am Ende.«[35]

Dieser zweite Aspekt christlicher Eschatologie ist für die Debatten um die »schwere Vergebung« – in Deutschland, in Lateinamerika – von großer Bedeutung: Der auf uns zukommende Gott ist der Richter, es gibt – mit Dietrich Bonhoeffer gesprochen – keine »billige Gnade«: Wir glauben, dass die Liebe stärker ist als der Tod, aber es ist eine Liebe, die sich ganz auf alle nur möglichen Abgründe von Leid, Gewalt und Schuld eingelassen hat. Gott hat sich in Jesus Christus ganz auf diese Schuldgeschichte eingelassen, er steht in ihm an der Seite aller – der Opfer und der Täter. Das Aufdecken der radikalen Schuld und das Ausheilen aller Wunden gehören in dieser Liebe, die als Opfer »zum Himmel lodert«, zusammen. Paulus hat uns in einer beeindruckenden Weise die Universalität des christlichen Erlösungsglaubens erschlossen, wenn er davon spricht, dass »in Christus alle lebendig gemacht werden« (1 Kor 15,22): »Der eschatologisch im Gericht erwartete Christus wird deshalb nicht nur als der kommen, der im Licht seiner unendlichen Liebe die menschliche Kleinherzigkeit und erschreckenden Perversionen aufzeigt. Sondern auch als der Christus des Gottes, der um seine Schöpfung wirbt – der vor allem um die wirbt, denen das Leben vor allem Demütigung und schwer zu tragende Last ist.«[36]

In der christlichen Eschatologie wird genau an diesem Punkt gerne an ein Bild der Kirchenväter erinnert: Jesus Christus ist der, der mit uns und mit allen Gestorbenen vor und nach uns wartet auf das kommende Gericht Gottes, und in seinem Warten kommt uns auch hier Gottes sühnende und versöhnende Liebe entgegen, die alle Tränen abwischt und alle Verhärtungen lösen will.

35 *Dorothea Sattler*, Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung, in: Ökumenische Rundschau 49 (2000) 161-174, hier: 165.
36 *Magnus Striet*, Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens, in: *Karsten Kreutzer/Magnus Striet/Joachim Valentin* (Hg.), Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne, Ostfildern 2007, 123-140, hier: 139.
37 *Thomas Schärtl*, Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit, in: *Michael Böhnke/Thomas Schärtl*, Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays, Münster 2005, 105-148, hier: 147.
38 Vgl. die Publikation von *Luzia Sutter Rehmann, Sabine Bieberstein und Ulrike Metternich* mit dem Titel: Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen (Darmstadt ³2004). *Luzia Sutter Rehmann* zitiert in ihrem Beitrag *Elsa Támez*: »Dieser Glaube an die Auferstehung der Körper ist die Kraft, die hilft, den gegenwärtigen Leiden zu widerstehen und für die Offenbarung der Söhne und Töchter Gottes zu kämpfen (Röm 9,18).« (*Sutter Rehmann*, Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit, 156-171, hier: 160).

3.1.3 Menschliche Existenz als »eschatologische Existenz«

Diese christliche Hoffnungsperspektive bezieht sich nicht allein auf diese Zukunft »nach« unserem Tod: Karl Rahner und mit ihm viele andere sprechen von der menschlichen Existenz als »eschatologischer«. Was heißt: Gott ist in all' unserem Tun ein uns Entgegenkommender; als Christen und Christinnen soll sich in all' unser Tun die aus Tod und Auferstehung Jesu Christi herrührende Hoffnungsspur einschreiben. In unserem jeweiligen Tun ist insofern das Gericht Gottes ein Anbrechendes, ist Gott ein uns Entgegenkommender im Hier und Heute. Darin gründet – in ethischer Perspektive – die Anerkennung des Anderen und seiner Freiheit als »unbedingtes Gebot«. Die Perspektiven, die im Bericht der peruanischen Wahrheitskommission aufgetan werden, haben hier – in christlicher Perspektive – ihren Ankerpunkt.

Unser Leben auf Hoffnung hin beginnt heute – was »eschatologische Existenz« ist, gehört in unseren Zeiten sicher zu den schwierigsten Aufgaben christlicher Theologie. Unsere Zeiten sind keine, die von der Dynamik des Auferstehungsglaubens geprägt sind. Unverrückbar ist aber, dass wir in unserem Leben an ein Ende kommen, alles, was wir anfangen, was wir mit unserer Zeit anfangen, kommt an ein Ende. Alles Glück, alles Gute und Schöne, aber auch das Dunkle, Gewalt, Leid. Leben im Angesicht des Endes, etwas anfangen, immer wieder, bleibt absurd, wenn es nicht eine Hoffnung gibt, dass es auch ein Ankommen ohne Ende gibt, ein Bleibenkönnen. Wir hoffen, dass Gott uns einmal so entgegenkommt, dass wir bei ihm ankommen, und zwar ankommen ohne Ende, ohne wieder Abschied nehmen zu müssen, ohne uns oder den anderen zu verfehlen, ohne umsonst zu warten.[37] Denken können wir dieses Ankommen ohne Ende nicht, es bleibt das Wunder und Geheimnis des Glaubens. Aus dem Glauben an die Auferstehung des Herrn und mit ihm die Auferstehung der Toten vertrauen wir auf dieses Entgegenkommen Gottes, Christus wartet mit uns, um das Bild des Origenes aufzugreifen, er geht mit uns Gott entgegen.

Wenn wir auf ein solches Ankommen ohne Ende hoffen, können wir erst wirklich leben lernen, können wir etwas anfangen mit unserer Zeit, auch wenn wir um das Ende wissen. Es gibt einen Zukunftshorizont, von dem her das Leben dem Menschen entgegenscheint, und das ihn leben lässt. Das löst die Absurdität und Negativität des Todes nicht auf, entlässt uns nicht aus dem Schrei, nicht aus der Trauer. Im Angesicht des Endens können wir aber lernen, uns heute dem Leben in die Arme zu werfen.[38] Das heißt dann: Auferstehung beginnt bereits jetzt, mitten in unserem Leben – in aller Fragmentarität, Zerbrechlichkeit und Zärtlichkeit.

Was bedeutet dies nun für unsere Frage nach der »ciudadanía plena« und dem Beitrag, den Christen und Christinnen hier leisten können?

3.2 Die Hoffnungsperspektive – »ciudadanía plena«

Wie jede andere Religionsgemeinschaft erinnern Christinnen und Christen an ihre eigenen Hoffnungspotentiale: Das ereignet sich an allen Eckpunkten christlichen Lebens, vor allem in der Feier der sonntäglichen Eucharistie, aber auch auf allen Ebenen der Verkündigung. Getauft zu sein auf den Namen Jesu Christi, den Namen des dreifaltigen Gottes, das ist die grundlegende Gestalt der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche. Die Taufe wird zwar einmalig gespendet, aus dieser Taufe zu leben ist jedoch ein lebenslanger Prozess; sie wird bestätigt und bestärkt in der Teilnahme an den anderen Sakramenten, in ihrem Zusammenspiel wächst das, was Kirche ist, die lebendige Gemeinschaft des Volkes Gottes auf dem Weg in die Zukunft des Reiches Gottes. Ich denke, dass das auch einer der großen Impulse der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida ist, an diese Tiefendimension christlichen Lebens und das Zeugnis Jesu Christi, das jedem und jeder Getauften aufgetragen ist, zu erinnern. Hier wird die »citizenship« im Innen der Kirche bestärkt, darin wächst Kirche. Diese Bestärkung – dieses empowerment, das in den Sakramenten begründet ist – wirkt jedoch nicht nur nach »Innen«. Das ist ja gerade das Einmalige und Besondere des christlichen Glaubens, dass in der Inkarnation des Gottessohnes Jesus Christus die Verheißung einer Erlösung des ganzen »Fleisches« verbunden ist. Hier sind wir wieder genau an dem eingangs genannten Punkt: Hier setzen die beständigen »Übersetzungsarbeiten« von Christinnen und Christen an: die Hoffnungsperspektive des Reiches Gottes, das Zentrum der Erlösungsbotschaft, in die Vielfalt der säkularen Diskurse einzuspeisen und darin zu einem Aufbau einer »ciudadanía plena« beizutragen: auf den vielen Wegen der »Anerkennung des Anderen«, im Dialog der Religionen, in einer pluralistischen Weltgesellschaft.

Die Arbeit von Stipendienwerk oder KAAD – die wissenschaftliche Förderung von christlichen Intellektuellen – hat hier ihre Tiefendimension: Es geht um die Befähigung von katholischen (christlichen) Studierenden, Doktoranden und Wissenschaftlern, sicher zunächst einen qualifizierten wissenschaftlichen Beitrag zu leisten, aber immer auch auf den vielen Feldern ihres Tuns die Quellen einzuspeisen, die sie als Christen leben lassen. Pater Michael Sievernich tut dies durch seine Mitarbeit im Kuratorium des Stipendienwerkes – dafür sei ein Dank ausgesprochen: »ad multos annos«.

Zusammenfassung
Pater Michael Sievernich SJ hat die Fragen von Schuld, Versöhnung und Verzeihen, von Erinnerung und Gedächtnis in seinen theologischen Arbeiten erschlossen. Das Kuratorium des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland – dessen Mitglied Pater Sievernich seit 2000 ist - hat in den letzten drei Jahren ein Forschungsprojekt durchgeführt, in dessen Zentrum die Erinnerung an das »Bicentenario« der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Länder von Spanien stand – nicht allein in einer historischen Perspektive, sondern vor allem als »Erinnerung nach vorne«, in der es um die Gestaltung der Gemeinwesen heute und eine »volle Bürgerschaft« aller – von Weißen, Mestizen, Indígenas, Schwarzen, Männern und Frauen usw. – geht. Folgender Beitrag reflektiert auf diesen Prozeß und arbeitet dabei exemplarisch am Themenhorizont »Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung« die genuine Zielstellung des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland heraus, den Dialog zwischen Evangelium und Kultur auf dem Feld der Wissenschaften.

Summary
In his theological works Father Michael Sievernich, S.J. has developed the questions of guilt, reconciliation and forgiveness, of memory and remembrance. The board of trustees of the »Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland« (organization of Latin America and Germany for granting scholarships), of which Father Sievernich has been a member since 2000, carried out a research project over the past three years in which the memory of the »*bicentenario*« of the independence of Latin-American countries from Spain was the centre of attention. The project was not only undertaken in a historical perspective, but above all as »memory looking ahead« which concerns the shaping of the commonweal today and a »full citizenship« for all – whites, mestizos, indigenous peoples, blacks, men and women, etc. The following article is a reflection on this process; by using the example of the thematic range of »memory – reconciliation – hope«, it brings out the genuine objective of the »Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland«, the dialogue between Gospel and culture in the field of scholarship.

Was ist mit den Christen in ›Westeuropa‹ los?

Pastorale Antwortversuche auf die derzeitige religiöse Krisensituation mit Hilfe der paulinischen und lukanischen Verkündigungsmodelle

von Manfred Diefenbach

Ausgangssituation im Sinne von »Sehen – urteilen …«

Als Philosophiestudent war ich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen vom Oktober 1982 bis Juli 1984 eingeschrieben. Durch meine mehrfache Teilnahme an der so genannten »Kurskorrektur« in der Karwoche bis Ostersonntag hatte ich meinen seit Herbst 1983 in guten wie in schlechten Zeiten zur Seite wissenden geistlichen Begleiter, P. Michael Sievernich SJ, kennen und schätzen gelernt. Er besuchte mich stets an meinen Wirkungsstätten in Luzern, Eichstätt als Assistent und zuletzt als theologischer Berater des Bischofs und Mitarbeiter des »Christlichen Fort- und Weiterbildungsbüros des Apostolischen Vikariats von Arabien« im März 2009 in Abu Dhabi (Vereinigte Arabische Emirate). Bei diesem Besuch haben wir die Situation der deutschsprachigen

1 Der evangelische Emeritus Klaus Berger formuliert scharf, aber zutrefflich, dass die Lehrmeinung vom protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichter Adolf von Harnack im Rahmen seiner Vorlesung »Das Wesen des Christentums« von 1899/1900 sehr bedenklich sei, die besagt, dass »der Protestantismus rund bekennen« müsse, »dass er eine Kirche wie die katholische nicht sein will und nicht sein kann, dass er alle formalen Autoritäten ablehnt …« Diese »Meinung Harnacks über den grundsätzlichen religiösen Individualismus des Christentums fände auch heute in Deutschland jede nur denkbare Zustimmung, nicht nur im Norden. Sie verbindet sich mit der kirchlichen Formel vom Protestantismus als ›Religion der Freiheit‹. Das hat hier und da deutlich antiinstitutionellen Beiklang, dient sich nicht selten gar dem Zeitgeist an, der sich Christentum partout nur noch als Consumer-Baukasten vorstellen kann, dem das freie Individuum dies und das Brauchbare entnimmt. Doch der Eindruck trügt. ›Freiheit‹ ist im frühen Christentum nicht im Sinne von Autonomie zu verstehen«, so *Klaus Berger*, Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion, München 2008, 188-189.

2 Das Wochenmagazin »Der Spiegel« gab im Frühjahr 1999 eine Umfrage beim Emnid-Institut in Auftrag. 2000 Männer und Frauen wurden unter anderem auch danach befragt, welche Bedeutung Jesus, Gott und die Kirche für sie habe. 27 % der Befragten gaben an, Jesus habe für sie keine Bedeutung mehr. Mit demselben Prozentsatz wird noch daran geglaubt, dass Jesus Gottes Sohn war und als Erlöser von den Toten auferstanden ist. 9 % nehmen an, dass er überhaupt nicht gelebt hat oder nur eine große Persönlichkeit oder ein Vorbild sein könne (34 %). Vgl. auch die 15. Shell-Jugendstudie aus dem Jahr 2006 unter hdp.de/node/306, oder die Studien in der Schweiz, in: *Alfred Dubach/Roland J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz? Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich ²1993, passim, die es ähnlich attestieren.

3 Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 »Religionsgmeinschaften, Stadt und Gesellschaft« des Schweizerischen Nationalfonds wird im Zeitraum 2007-2010 zum dritten Male seit

Gläubigen in der Golfregion und in Europa besprochen und wegen der individualistischen[1] und materialistischen Grundeinstellung vieler Europäer hier im Golf kontrovers diskutiert – »Geld regiert die Welt«!?

Aufgrund meiner wissenschaftlichen und/oder pastoralen Einsätze in Deutschland, in der Schweiz und in Österreich habe ich im islamischen Umfeld der Golfregion und unseren sehr glaub(würd)igen überwiegend asiatischen Katholiken (beispielsweise von den Philippinen, aus Indien, Sri Lanka, Indonesien) seit Januar 2008 den nötigen Abstand, um die Gegensätze im Hinblick auf die pastorale Kirchensituation im deutschsprachigen Raum gleichsam als ein »Kontrastprogramm« besser zu erkennen und auch um über Grundsätzliches unter Berücksichtigung paulinischer und lukanischer Verkündigung nachzudenken. Dieser Beitrag ist geschrieben – wie dies schon der Volksmissionar Paulus getan hat, um seine Gemeinden in Korinth, Philippi, Saloniki usw. im Glauben zu stärken und mitunter zu animieren und zu korrigieren.

Die Kirchensituation ist so, dass wir in unseren Breiten (Deutschland[2], Schweiz[3] oder Österreich[4]) nicht einem so genannten »verlorenem, aber durch den ›(guten) Hirten‹ wiedergefundenem Schaf« (vgl. Lukas 15,3-7)‹ sondern inzwischen 86[5] von 100 katholischen (Stand 2007) oder sogar 96 %[6] (Stand 2004) der so genannten evangelischen Kirchenmitglieder in Deutschland nachzugehen haben[7]. Trotz verändertem Umfeld prophezeite schon beim Katholikentag von 1948 in Mainz der Jesuitenpater Ivo Zeiger in Anlehnung an Alfred Delp, dass Deutschland ein »Missionsland«[8] sei. Was sind die Gründe für eine solche massive Glaubens-, Gottes-, Christus-, Geist-, Spiritualitäts-, Kirchenkrise[9] besonders im deutschsprachigen, skandinavischen, beneluxischen

1989 die Schweizer Religionslandschaft als Längsschnittuntersuchung unter dem Projekttitel »Religiosität im sozialen Wandel« durchgeführt. Leider sind keine aktuellen Angaben über den Kirchenbesuch der katholischen Mitglieder und deren Gesamtzahl bei http://de.wikipedia.org/wiki/Römisch-katholische_Kirche_in_Schweiz abrufbar.

4 Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Römisch-katholische_Kirche_in_Österreich: »Die Zahl der Teilnehmer an der sonntäglichen Messfeier nimmt von Jahr zu Jahr ab und betrug nach Angaben der Kirchlichen Statistik 2005 nur noch 753.701 Menschen (oder 9 % der Gesamtbevölkerung)«. 2008 waren 5.580.000 (67 %) katholisch und 2001 5.915.421 (73,6 %).

5 Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Römisch-katholische_Kirche_in_Deutschland – »13,7 %«.

6 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2008, 47, auf der Grundlage der Statistischen Jahrbücher 2007-2008 des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden.

7 Vgl. ebd., 45-48: Im Jahr 2007 gehörten nur 70 % der deutschen Bevölkerung einer Religionsgemeinschaft an und bezeichneten sich als religiös: 31,2 % der Katholischen Kirche (Stand 2006: zirka 25.685.000) und 30,5 % (25.101.000) einer protestanischen Kirche; hingegen 9 % waren religiös nicht gebunden und 28 % wollten nicht religiös sein. »Heute sind in Westdeutschland 73 Prozent der Wohnbevölkerung Mitglied einer christlichen Kirche. In Ostdeutschland sind es nur noch 26 Porzent. Im gesamtdeutschen Durchschnitt ergibt das gut 64 Prozent«, so www.ekd.de/statistik/mitglieder/html. Vgl. hierzu auch *Erwin Gatz*, Tief greifender Wandel, Die katholische Kirche in Deutschland am Anfang des 20. und des 21. Jahrhunderts, in: Herderkorrespondenz 63 (2009) 255-259, 257. Bei einem Vergleich der Statistiken der letzten Jahre und Jahrzehnte ist zu konstatieren: Tendenz stetig fallend!

8 »Pilotprojekt Gottes« Ein Gespräch über Mission mit dem Pastoraltheologen Michael Sievernich, in: Herderkorrespondenz 63 (2009) 340-344, 342.

9 Vgl. *Manfred Gerwing*, Dogmatisch-theologische Bemerkungen zur Feier der Eucharistie (15 Thesen), in: www.Perikopen.de/Systematik/eucharistie.htm, 1.

oder im südeuropäischen Raum[10] (tendenziell auch bei der Generation unter 45 Jahren in Italien und Spanien)? Warum erachten diese Menschen für ihren Lebensentwurf den Glauben an Gott nicht als notwendig?

Im Lied von den »Zehn kleinen Christen«[11] sind einige Motive angeführt: »… einem gefiel die Predigt nicht«, »der eine hat die Lust verloren«, »der eine fand das ›Nächsten lieben‹ viel zu schwer«, den anderen »macht das Beichten ganz perplex«, »der eine war dann sehr enttäuscht« oder »nicht geehrt …« Schon im Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. »Evangelii Nuntiandi« hinterfragt der weitsichtige Papst Ende 1975 die Beweggründe des Verdunstens des Glaubenslebens nichtglaubender (EN 55) und nichtpraktizierender (EN 56) getaufter (und gefirmter) oder glaubensfernstehender Katholiken im Sinne einer »Entwurzelung« (EN 56) von den »Werte(n) des Evangeliums« (EN 55). Noch nach 35 Jahren trifft meines Erachtens diese pastoralsoziologische Analyse im Hinblick auf weite Teile des westeuropäischen Raumes unter Berücksichtigung des »jeweilige(n) Milieu(s)« (EN 18) voll ins Schwarze. Er beabsichtigte mit seinem Schreiben, Glaubenshilfen für die Gläubigen anbieten zu können, um auf diese Weise im Allgemeinen und mit Hilfe einer »Prä-Evangelisierung« (EN 51) im Besonderen deren Glaube »zu vertiefen, zu festigen, zu stärken, noch reifer zu machen« (EN 54). Er spricht bei seinen Überlegungen »angesichts der Herausforderung« im Hinblick auf »das Anwachsen des Unglaubens in der modernen Welt« in Anlehnung an Henri de Lubac[12] vom »Drama des atheistischen Humanismus« (EN 55), der in einer atheistischen Säkularisierung in den verschiedensten Formen »ablesbar« sei, mit der Folge eines Analphabetentums im christlichen Glauben: schlichtweg aus »Trägheit« (EN 56) bzw. »Bequemlichkeit« (EN 78) und »Furcht« (EN 78) oder aufgrund der »Zivilisation des Konsums, den sinnhaften Genuß als den höchsten Wert, den Willen nach Macht und Beherrschung und Diskriminierungen jeglicher Art« (EN 55) als ein egozentrisches Gebären und narzisstisches Selbstverherrlichen/-verwirklichen/-durchsetzen in Form der Selbstvergötterung/-vergöttlichung[13] (= Hybris) durch das von Gott entwurzelte und sich von Gott lossagende Lebenskonzept. Dieses richtet sich gegen (den trinitarischen) Gott, die Mit- (Mitmenschen) und Umwelt (Natur, Schöpfung) und letztendlich gegen sich selbst aufgrund der Selbstüberschätzung und der damit verbundenen (feindseligen) Abschottung, Verweigerungs-

10 Vgl. *Ulrich Ruh*, Wohin geht die Kirche?, in: Herderkorrespondenz 63 (2009) 163-165, 165.
11 *Franz Kamphaus*, Briefe an junge Menschen, Freiburg 1988/[10]1996, o. S.
12 Vgl. *Henri de Lubac*, Le drame de l'humanisme athée, Paris 1945.
13 Vgl. *Notker Wolf*, Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland (rowohlt paperback), Reinbek [16]2008, 106.

haltung (beispielsweise die zu beobachtende kulturkämpferische »mentale Antihaltung/Schisma« vieler Deutschschweizer oder einiger »ewig 68er«[14] gegenüber Rom, dem Papst und schweizerischen, deutschen, österreichischen Bischöfen als seinen »getreuen« Gewährsleuten sowie seitens von 1945-1989 sozialistisch-kommunistisch beeinflusster Ostdeutscher). Demnach muss dieser eher materialistisch, egozentrisch ausgerichtete und aufgeklärte, selbstbewusste Menschentypus »inmitten einer pluralen, vieles nivellierenden und ›gleich-gültig‹ machenden Gesellschaft«[15] gehetzt alles erhaschen, da dessen Zeit begrenzt ist, um alles zu Lebzeiten auf Erden ausleben und genießen zu können. Es gibt »daher einen Krieg zwischen beiden Arten von Geistern« im Sinne eines »pneumatolgische(n) Dualismus«: … »zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge«, dem Heiligen Geist und dem Zeit- als Ungeist/»Teufelsgeist«[16].

Darüber hinaus ist dem Phänomen Rechnung zu tragen, dass entsprechend dem Bevölkerungsrückgang auch die Taufen nachhaltig zurückgegangen sind – so beispielsweise im Bistum Limburg von 6.200 im Jahre 1994 auf 5.000 im Jahr 2003. »Hinzu kommt eine stetige Veränderung in der religiösen Praxis der Eltern, die ihre Kinder zur Taufe bringen. Zwar werden immer noch die meisten Täuflinge (86 %) in ihrem ersten Lebensjahr getauft, aber der Anteil der Kinder, die erst später getauft werden, steigt beständig«[17]. »Die allmähliche Abkopplung der öffentlichen Schulen von der Kirche, damit einhergehend der Rückgang des religiösen Grundwissens, die Erosion der katholischen Lebenswelt, der Wandel des Familien- und Frauenbildes und die nachlassende religiöse Praxis« signalisieren wie ein Seismograph die Glaubenskrise (siehe oben!). Wie geht dieser Trend weiter, und was bedeutet dies für die Kirchen im deutschsprachigen Raum? Können uns neutestamentliche Texte, die die pastorale Gemeindesituation im Blick hatten, Antwort(hilf)en für unsere derzeitige Krise in Westeuropa an die Hand geben? Und wenn ja, welche mitunter? Die Kirche im Namen Jesu Christi – die Gemeinschaft mit unserem Herrn und Bruder Jesus von Nazaret – steht und fällt aber mit dem Glaubenbekenntnis des Einzelnen in der Glaubensgemeinschaft während des Herrenmahles, der Heiligen Messe, wo wir den für uns Menschen gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus im Wort Gottes (Schriftlesungen der Bibel) und im Brot (Eucharistie) empfangen (vgl. Lk 24,13-35).

14 Vgl. ebd., 52-68, 90-98; *Gotthard Fuchs*, Phantasie an die Macht. Was bleibt in Kirche und Gesellschaft von 1968?, in: Herderkorrespondenz 62 (2008) 281-286; *Alexander Foitzik*, Differenzierte Pastoral, in ebd., 433-435, 433.

15 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 9.

16 *Berger*, Urchristen (Anm. 1), 68, 205.

17 *Gerhard Buballa*, Entwicklungen des Bistums Limburg. Eine statistische Analyse von 1994 bis 2003 (Limburger Texte 27), Limburg 2005, 26. Vgl. auch *Stephan Leimgruber*, Taufpastoral in nachvolkskirchlicher Zeit, in: Münchener theologische Zeitschrift 40 (1989) 201-210.

1 Paulus und seine Verkündigungsstrategie und sein urbanes Gemeindekonzept

Sowohl auf der Grundlage der Gemeindegründungen und seiner Seelsorge als Prediger und Seelsorger als auch anhand der Taufe des Kämmerers aus Äthiopien soll aufgezeigt werden, wie eine begleitete Tauf- und Firmkatechese eine am Menschen orientierte Lebenshilfe aus dem Glauben sein kann, um aus den Überlegungen Impulse für die Seelsorgerinnen und Seelsorger, Religionspädagoginnen und Religionspädagogen zu geben zum Wohle einzelner Menschen und der Glaubensgemeinschaft in Christus.

1.1 Die Vorgehensweise des Seelsorgers und Pastoraltheologen Paulus

Mit Hilfe der pastoralen Vorgehensweise des mit Leib und Seele handelnden Theologen und »Pastoren« Paulus kann gelernt werden, wie er und sein Team aus Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern das Evangelium, die Gute Nachricht vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus als berechtigten Hoffnungsschimmer auf ein Leben nach dem Tod für die Glaubenden in Christus persönlich und schriftlich unter das Volk – besser unter die Völker im Mittelmeerraum – gebracht haben: »Der Glaube an Gott gibt zum einen Orientierung und Kraft zu einem sinnerfüllten Leben hier auf Erden. Er zeigt dem Menschen sein Lebensziel in der bleibenden Gemeinschaft mit Gott über den irdischen Tod hinaus.«[18]

1.1.1 Der Sender und der Empfänger des Evangeliums

Der so genannte »Völkerapostel« Paulus war berufen (Röm 1,1; 1 Kor 1,1; 15,8; Gal 1,1,15; vgl. auch Apg 9,1-9; 22,4-11; 26,9-18[19]) allen über das Evangelium zu predigen – überall und zu jeder Zeit. Er als der Verkünder (»Sender«) des Wortes Gottes wendet sich an die »Empfänger« seiner Botschaft schwerpunktartig in den Metropolen der römischen »senatorischen Provinzen«[20] Mazedoniens in Thessaloniki (vgl. 1 Thess 1,1) und Philippi (Phil 1,1), im griechischen Korinth (vgl. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1), oder in Rom (Röm 1,7) sowie in der Provinz Galatien (Gal 1,2). Hierzu benutzte er die Infrastruktur[21] der Römer (zum Beispiel die »Via Egnatia«), um schnell von einem Ort zum anderen zu gelangen.

18 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 10.

19 Vgl. *Manfred Diefenbach*. Das »Sehen des Herrn« vor Damaskus. Semantischer Zugang zu Apg 9, 22 und 26, in: New Testament Studies 52 (2006) 409-418.

20 Vgl. *Manfred Diefenbach*, Der Gemeindegründer Paulus. Ein Blick auf sein Wirken in den senatorischen Provinzen, in: *Ruth Scoralick* (Hg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10) (Festschrift für Walter Kirchschläger), Zürich 2007, 59-73, 64-67. Vgl. auch *Michael Sievernich* Urbanität und Christentum. Konturen einer Theologie

1.1.2 Die »Hauskirche« als Urzelle der Orts- und Universalkirche – damals wie heute

In seiner arbeitsfreien Zeit als Zeltmacher predigte er an diesen Orten stets zunächst auf den Marktplätzen besonders für die jüdische Stadtbevölkerung und anschließend in deren Privathäusern, wo er zu Versammlungen im Namen des Herrn eingeladen wurde/hatte, um zum einen »über Gott, Jesus und die Welt zu sprechen«/predigen (»am Tisch des Wortes«) und zum anderen mit allen Hausbewohnern und geladenen Gästen das »Herrenmahl« (»am Tisch des Brotes«) zur Erinnerung des Abendmahles des gekreuzigten und auferweckten/auferstandenen Herrn Jesus (vgl. 1 Kor 11,23-26; Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; Lk 22,19-20) zu begehen. Bei diesen Treffen im Namen des Herrn waren um den jüdischen oder heidnischen Hausherrn (»pater familias«) auch seine Ehefrau samt den Kindern sowie die Sklaven und Sklavinnen zugegen. Die Urzelle der Kirche ist die so genannte »Hauskirche«[22] (LG 11), die sich um den Hausherrn bzw. -herrin (beispielsweise Phoebe, Priszilla, Chloe) versammelt hat. Die Summe aller Hauskirchen an einem Ort bildete die lokale Ortskirche (zum Beispiel – die »ekklesia« von Korinth). Mit anderen Worten die Familie(n) ist/sind die Grundlage, das Fundament der Ortskirche und Universalkirche.

1.1.3 Die Familie und ihr Apostolat

Die Ekklesia/Kirche – damals wie heute – steht und fällt mit der Familie. Schon in Evangelii Nuntiandi betont Papst Paul VI., dass im Kontext des Apostolats der Laien »das evangelisierende Wirken der Familie« (EN 71[23]) zu nennen sei und verweist hierbei auf die so genannte »Hauskirche«. Er erinnert und ermahnt dazu, dass »in jeder christlichen Familie […] sich die verschiedensten Aspekte der Gesamtkirche wiederfinden« müssten. Sie sei »wie die Kirche der Raum, wo das Evangelium ins Leben übersetzt wird und wo daher dieses Evangelium aufleuchtet.« Auf diese Art und Weise werde sich die Familie ihres Sendungsauftrages bewusst, so dass sie ebenfalls beim Vermitteln des Evangeliums an ihre Kinder für sich selbst das empfangene Evangelium vertiefen und »als tief gelebtes Evangelium« (EN 71) in die Tat umsetzen könne.

der Stadt, in: Pastoraltheologie 79 (1990) 95-115; oder zuletzt: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 28-29, 40.

21 Zur Aktualisierung vom Nutzen der modernen Infrastruktur sei auf die Einführung von www.youtube.va durch den Vatikan seit Frühjahr 2009 ganz im Sinne von EN 42, 45, um auf diese Weise junge Menschen anzusprechen, hingewiesen.

22 *Hans-Josef Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgarter biblische Studien 103), Stuttgart 1981. *Berger*, Urchristen (Anm. 1), 122-123, 127-128, 134-135, 250-254.

23 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 9.

1.2 Konkretisierung des Apostolats der Eltern

Gerade dieses Glaubenszeugnis der Eltern attestieren die indischen und philippinischen Firmlinge unseres Vikariats in ihren persönlichen Briefen an Bischof Dr. Paul Hinder und es zieht sich wie ein roter Faden durch nahezu 100 % der Briefe, dass sie den Eltern dankbar sind, im katholischen Glauben von Zuhause durch gemeinsames Beten am Morgen, Mittag und Abend speziell des Rosenkranzgebetes, Lesen in der Bibel und gemeinsamen Kirchgang am Wochenende und monatliche Beichte unterstützt zu wissen. Hingegen erleben wir in Dubai oder in Abu Dhabi unsere deutschsprachigen Eltern, die Vorhaltungen machen, dass die Weitergabe des christlichen Glaubens an ihre Kinder und Jugendlichen schließlich die Aufgabe der hauptamtlichen »KirchendienerInnen« sei, zumal man Kirchensteuer[24] zahle. Es wäre sehr wünschenswert, dass die deutschsprachigen Eltern und Kinder mit den hiesigen asiatischen Gläubigen zusammenkämen und im Namen des gekreuzigten und auferweckten/auferstandenen Jesu Christi eins wären als Vielfalt in der Einheit ganz im Sinne einer integrierenden, solidarischen, universalen »Wir-Ekklesiologie« nach Paulus (vgl. Röm 10,11-13[25]; Gal 3,26-28; 1 Kor 12,12-13 ; Kol 3,10-11) oder Lukas[26], um sich dadurch inspirieren zu lassen, anstatt sich abzuschotten und zu isolieren. Sie verbauen und verspielen sich auf diese Weise gute Möglichkeiten, etwas von anderen Kulturen in Glaubens- und Lebensfragen zu lernen und zu profitieren. Die Mentalität ist des Öfteren eine Servicehaltung und das »Abgreifen von Zertifikaten« von punktuellen kirchlichen Highlights/»events« (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Beerdigung, Weihnachten, Ostern usw.) wie bei einem »abgesessenen« und »abgehakten« Fortbildungsseminar ohne Nachhaltigkeit. Und doch liegt gerade in der so genannten Kasualienpastoral eine Chance, die eine oder den anderen für die »Sache Jesu« anzusprechen und längerfristig zu begeistern und zu binden. Zu diesem Zweck ist die Taufe des Äthiopiers als Modell einer gelungenen Tauf- und Firmkatechese heranzuziehen. Diese Begegnung mit dem Äthiopier und die Verkündigung an ihn durch Philippus gilt es nun mit Hilfe des Textes in der Apg 8,26-40 näher anzuschauen, zumal »das frühe Christentum einer Taufbewegung«[27] entstammte.

24 Es ist richtig zu stellen, dass das Vikariat von Arabien keine Kirchensteuer bezieht, sondern sich von Spendengeldern/Kollekten unserer Gläubigen finanziert und von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen zurzeit weder finanziell noch personell Unterstützung erhält.

25 *Manfred Diefenbach*, »Gott erbarmt sich aller«. Literaranalytische Interpretation von Röm 9,1-11,36 als Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog, in: Kirche und Israel 20 (2005) 9-18, 15. Vgl. auch *Berger*, Urchristen (Anm. 1), 266-286.

26 Vgl. *Manfred Diefenbach*, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente (Frankfurter theologische Studien 43), Frankfurt 1993, 182-183, 191-192; *Berger*, Urchristen (Anm. 1), 87, 94-96.

27 *Berger*, Urchristen (Anm. 1), 129.

28 *Stefan Schreiber*, »Verstehst du denn, was du liest?« Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40), in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt Serie A 21 (1996) 42-72, 48, 60.

2 Die Taufe des Äthiopiers als Modell der Sakramentenkatechese und Impuls für eine am Menschen orientierte Seelsorge und Religionspädagogik

2.1 Textbetrachtung von Apg 8,26-40

Die Bekehrungs- und Taufperikope in Apg 8,26-40 ist die erste von einer »Bekehrungstriade«[28] (vgl. Apg 8,26-40; 9,1-19; 10,1-48). Das achte Kapitel der Apg mit seinem Erzählkranz um und mit Philippus (VV. 4-8.9-13.26-40) befindet sich im Erzählblock der Gemeindewerdung außerhalb Jerusalems (8,4-12,25). In Apg 8,4-8 tritt Philippus als Verkünder des Wortes in Samaria auf. Im Anschluss daran wird in den Versen 9-13 die sich daraus ergebende Taufe des Zauberers Simon erzählt. Nach der Darstellung des Wirkens der Apostel Petrus und Johannes in Samarien in den Versen 14-25 folgt die Schilderung von der Bekehrung und Taufe des Äthiopiers auf dem Weg nach Gaza auf der römischen Straße »Via Maris« zwischen Ägypten und Syrien durch Philippus in den Versen 26-40: Wegweisendes, angeleitetes Bibellesen mit der Konsequenz der Glaubensentscheidung.

Zwei Nebenakteure, ein Engel in Vers 26 und der Geist des Herrn in Vers 29, rahmen eine zweifache Charakterisierung der beiden Hauptpersonen, Philippus und der Kämmerer, im Sinne einer Exposition ein. Philippus setzt sowohl den Auftrag des Engels in Vers 26 als auch die Weisung des Geistes in Vers 29 ganz im Sinne von gesagt/getan unmittelbar in den Versen 27a und 30-38 in die Tat um. Die Verse 30-38 bilden den Hauptteil mit dem Weggespräch zwischen den beiden zuvor vorgestellten Weggenossen; eine summarische Anmerkung in den Versen 39-40 beschließt die Bekehrungs- und Taufgeschichte.

Der Dialog in Form einer Taufkatechese zwischen dem Evangelist Philippus und dem Äthiopier (Verse 30-35) mündet in dessen Taufe durch Philippus (Verse 36-38). Mit einer direkten Frage nach dem Verstehen des Gelesenen eröffnet Philippus den ersten wegweisenden, glauben-stiftenden Dialog (Vers 30d–e), welchen der Äthiopier mit einer negativ formulierten Gegenfrage in Vers 31b–c beantwortet: »Niemand weist mir den Weg« – damals wie heute in unseren Breiten. Er lädt Philippus ein, aufzusteigen und mit ihm zusammenzusitzen (Vers 31d–e). Die Frage des wissbegierigen Äthiopiers in Vers 34b–e nach der Identität jener Person, auf die der Jesajatext 53,7-8 (Verse 32c–33c) anspielt, wird nur summarisch in Form einer indirekten Rede der von Philippus gegebenen Antwort vermerkt.

Eine neue Begebenheit: Der Kämmerer stellt fest, dass es Wasser gibt und stellt die Frage nach der Taufe an Philippus (Vers 36). In einem einer westlichen Textüberlieferung zugeschriebenen Einschub mit Vers 37 antwortet Philippus auf die Anfrage des Taufbewerbers mit einem Bedingungssatz und

der sich daraus ergebenden Taufzulassung. Dem entspricht der Äthiopier mit einem Glaubensbekenntnis an Jesus Christus, den Sohn Gottes. Der Vollzug des Taufritus erfolgt mit dem gemeinsamen Hinabsteigen ins Wasser und dem anschließenden Hinaufsteigen des Taufenden und des Täuflings aus dem Wasser.

2.2 Wortfeldanalyse

Beim Blick auf die verwendeten Worte fällt auf, dass häufig die Substantive Kämmerer, der Name Philippus, Wagen, Weg (Weg stets in Verbindung mit dem Verb der Bewegung gehen in den Versen 26b–c, 36a, 39d) und außerdem Wasser im Zusammenhang mit dem Verb taufen in den Versen 36f und 38d im Text vorkommen. Das Weg-Motiv zieht sich wie ein roter Faden durch die drei Hauptteile der Bekehrungsperikope. In diesem Zusammenhang ist das zur Wortfamilie Weg gehörende Verb hodägeo in Vers 31c bei der Bitte des Kämmerers um jemanden, der ihm den Weg für die Bibellektüre weist, anzuführen. Hodägeo ist zu übersetzen mit jemanden auf einen Weg geleiten, führen, ihm den Weg zeigen, jemanden anleiten, unterrichten, begleiten[29]. So wird Philippus zum »Hodägeten«[30], zum Wegweiser in Sachen Verkündigung und Schriftverständnis des Wortes Gottes, was gerade nach Apg 6,2 die Aufgabe des Evangelisten Philippus war. So haben sich zwei Personen gefunden, die beide unterwegs waren, und so zu Weggefährten des neuen Weges (vgl. Apg 9,2; 19,9,23; 22,4; 24,14,22) im Glauben geworden sind. Dieser Gemeinschaftsgedanke wird noch durch die Aussage in Vers 31e ausdrücklich hervorgehoben: Der Kämmerer lädt Philippus ein, mit ihm auf dem Wagen zu sitzen. Es sind beide, die gemeinsam ins Wasser steigen (Vers 38c) und wieder heraussteigen (Vers 39a). Nimmt man nun sowohl die Verben der Bewegung als auch die des Sagens weg, so bleiben gerade im Hinblick auf den zweiteiligen Hauptteil mit Ausnahme von den Verben aufheben, beginnen und hindern folgende spezifische Verben übrig: hören in Vers 30a; lesen in den Versen 30b.e, 32b; verstehen in Vers 30d; Weg weisen, anleiten in Vers 31c; bitten in Vers 34b; evangelisieren in den Versen 35c, 40c und zudem taufen in den Versen 36f und 38d. Nach der Zuordnung der zuletzt angeführten Verben zu den beiden Hauptpersonen ergeben sich folgende Aufgaben für den Evangelisten Philippus einerseits und den Kämmerer andererseits: Zum einen Philippus: sein Hören auf den Äthiopier; sein Fragen nach dem Verstehen des Gelesenen (so in Vers 30d–e); sein Verkünden der frohen Botschaft von und über Jesus in Vers 35 nach der vom Kämmerer ausgesprochenen Bitte um einen Hodägeten; der Vollzug des Taufens durch das gemeinsame Untertauchen ins und das Auftauchen aus dem Wasser von Philippus als dem Täufer des Kämmerers.

Zum anderen der Kämmerer: sein Lesen der Schriftrolle des Propheten Jesaja; seine Bitte, durch das Dickicht der Schrift durch einen Hodägeten geführt zu werden; seine Anfrage an Philippus, getauft zu werden (Vers 36f) und der Vermerk vom Taufvollzug durch Philippus.

Es sind nun die zwei Hauptpersonen unserer Bekehrungs- und Taufperikope genauer zu betrachten und es ist zu fragen: Wer ist dieser Philippus, und wer ist jener Kämmerer?

2.3 Personenanalyse: der Kämmerer aus Äthiopien und Philippus

2.3.1 Der Kämmerer aus Äthiopien

In den Versen 27b–28c werden im Stil eines Stenogramms in aller Kürze die wichtigsten biographischen Eckdaten des Mannes aus Äthiopien angeführt: zu allererst seine Herkunft aus »Schwarz-Afrika«[31] als ein Schwarzer[32], dann sein Status als Kämmerer und somit 3. seine Stellung als mächtiger Minister und einflussreicher Finanzbeamter der Königin von Äthiopien. Er hat eine Pilgerwallfahrt nach Jerusalem gemäß den Toravorschriften unternommen. Auf diese Weise wiederholt der Kämmerer aus Äthiopien, dem heutigen Sudan am oberen Nil, den Weg der Königin von Saba in Anlehnung an die Erzählungen in 1 Kön 3,16-28; 5,9-13; 10,1-10. Auf seinem Heimweg von Jerusalem nach Äthiopien liest er interessiert den Propheten Jesaja im »Buch der Bücher«, wie dies auch bei interessierten Fernstehenden und Nichtgetauften oftmals der Fall ist.

29 Vgl. *Wilhelm Gemoll*, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ^{9}1991, 531.
30 *Axel von Dobbeler*, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 30), Tübingen 2000, 135, 184.
31 Vgl. *Wilfried Eckey*, Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband I: Apg 9,1-5, 35. Neukirchen-Vluyn 2000, 202.
32 *Erich Dinkler*, Philippus und der ΑΝΗΡ ΑΙΘΙΟΥ (Apg 8,26-40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas, in: *E. Earle Ellis / Erich Gräßer* (Hg.), Jesus und Paulus (Festgabe für Werner Georg Kümmel), Göttingen 1975, 85-95, 90, leitet vom Namen ab, dass der Äthiopier – »Aithiops ist von aitho und ops abzuleiten: ein Mensch mit (Sonnen-)Brandgesicht« – ein Rothäutiger, so ebd., 90, sei bzw. er sei »schwarzhäutig«, so ebd., 90, 92, 95. Vgl. auch *Gerhard Schneider*, Die Apostelgeschichte, Einleitung; Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5,1), Freiburg 1980, 499; *Hans Zirker* u.a., Zugänge zu biblischen Texten. Eine Lesehilfe für die Grundschule. Neues Testament. Düsseldorf 1980, 284. Von einem »dunkelhäutigen Menschen« spricht *Schreiber*, *»Verstehst du denn, was du liest?«* (Anm. 28), 57. *Erich Dinkler*, ebd., 86, spricht auch vom »Neger aus Afrika«.

2.3.2 Philippus und seine Aufgabe: Von der Katechese bzw. Exegese zur Taufe

In der Apostelgeschichte kommt der Name Philippus viermal vor, in 1,13; 6,5; 8,4-13, 26-40 und in 21,8. In Apg 1,13 handelt es sich bei Philippus um einen der zwölf Apostel. Wie in den Listen der Zwölf bei den Synoptikern[33] ist der Apostel Philippus in Apg 1,13 an fünfter Stelle aufgeführt. In der Apg 6,5 wird bei der Wahl der sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit, die speziell für das Wort Gottes in Vers 2 zuständig und verantwortlich waren, neben Stephanus als zweiter ein Philippus genannt. In Apg 21,8 werden diese eigens als Evangelisten bezeichnet. So fragt sich nun, wer dieser Philippus in unserer Bekehrungsperikope ist? Ist es der Apostel Jesu, also ein Akteur, der mehr überregional agiert, oder ist es einer der sieben Evangelisten, die mehr lokal für die Verkündigung zuständig sind?[34] Aufgrund neuester exegetischer Erkenntnis ist unter Berücksichtigung von Apg 8,35 davon auszugehen, dass eher der Evangelist Philippus als der Apostel Philippus dem Äthiopier das Wort Gottes ausgelegt und ihn getauft hat.

Die Aufgabe des Evangelisten Philippus (vgl. Apg 21,8) war es, das »Wort Gottes« (6,2) zu verkünden (vgl. 8,4, 12, 35c, 40c). Nicht das gut Zureden oder Einreden auf den Kämmerer ist das Entscheidende hierbei, sondern in unserer Perikope das Hinzutreten zu diesem Fremden und das Zuhören auf das vom Kämmerer laut Gelesene (Vers 30). Daraufhin folgt die Philippusfrage zur Gesprächseröffnung: »Verstehst du, was du liest?« Mit einem griechischen Wortspiel wird ein hermeneutisches Grundproblem angesprochen: Lässt sich ein antiker Text ohne Auslegungshilfe verstehen? Hierbei kann die Einbettung in einen bestimmten Kontext oder die Eigenart der Sprache den Zugang zum Text und seinem Verständnis erschweren oder sogar verbauen, so dass die Aussageabsicht des Verfassers im Verborgenen bleibt. Die tatsächlichen persönlichen Anliegen, Probleme, Fragen eines Menschen anzusprechen, ist der Hintergrund seiner Frage. Dies ermöglicht dem Kämmerer, die Dienstleistung des Philippus als Hodägeten und im wahrsten Sinne des Wortes Wegbegleiters einladend in Anspruch zu nehmen: »Die Schrift ist das Zeugnis eines Weges, der Geschichte Gottes mit seinem Volk; und es bedarf zu ihrem Verständnis eines des Weges Kundigen, der ihren Sinn aufschließt.«[35] Nach dem gemeinsamen Lesen des Wortes Gottes in Jesaja 53 überträgt Philippus die Aussagen

33 Vgl. Mk 3,18 par. Mt 10,3 / Lk 6,14. Viermal wird Philippus als einer der Zwölf im vierten Evangelium erwähnt – vgl. Joh 1,35-51; 6,5-7; 12,20-22; 14,8-10.

34 Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist Philippus (Anm. 30), 252, 254; 283, 298. Vgl. hierzu auch *Christopher R. Matthews*, Philip: Apostle and Evangelist: Configurations of a Tradition (Novum Testamentum Supplementary 105), Leiden 2002, 71, 93, 95-127; *Bernd Kollmann*, Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission, in: Biblica (2000) 551-565, bes. 552, 560-561.

35 *Rudolf Pesch*, Die Apostelgeschichte. Apg 1-12 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5,1), Zürich 1986, 295.

36 *Zirker u.a.*, Zugänge (Anm. 32), 281.

im vierten Gottesknechtslied des zweiten Jesaja im Sinne von Verheißung und Erfüllung auf Jesus. Diese Schlüsselstelle steht ganz im Lichte des Ostergeheimnisses. Jesus selbst wurde verurteilt und starb am Kreuz wie ein geschächtetes Lamm (Vers 32). Dadurch wurde er für uns zum Leben aus der berechtigten Hoffnung auf Gott hin (Vers 33). Philippus führt den Kämmerer mit seiner Katechese bzw. Exegese zur Frohen Botschaft und räumt ihm so die Klippen und Stolpersteine aus dem Weg. Die Katechese des Philippus führt den Äthiopier zum Glauben an diesen unschuldig gekreuzigten und auferweckten bzw. auferstandenen Gerechten Jesus.

In Folge davon bleibt es im zweiten Teil des Hauptteiles nicht bloß beim gemeinsamen Lesen der Worte Gottes, sondern vielmehr wird das aus diesem Geist der Worte Gottes hervorgehende Leben und Handeln im und aus dem Glauben »modellhaft«[36] dargestellt. Es ist nur folgerichtig, dass der Kämmerer nach der Schriftauslegung und der Glaubensvorbereitung auf Jesus Christus durch Philippus eine verbindliche Entscheidung für Christus in Form der Taufe wünscht. Dieser Moment ist von Rembrandt 1626 ins Bild gebracht worden. Es kann in Utrecht bewundert werden. Wohl einem Taufliturgie-Schema folgend ersucht der Katechumene selbst nach seiner Taufvorbereitung mit der Taufbitte um seine Taufzulassung (Vers 36e–f). Gemäß Vers 37 sieht die Taufliturgie zudem ein Taufbekenntnis auf Jesus Christus vor. Die Taufe selbst geschah durch das Niedersteigen ins Wasser und das anschließende Aufsteigen aus dem Wasser.

Die am Text gemachten Beobachtungen sind auf die heutigen Fragen der Zeit hin zu deuten, indem besonders der Hauptteil, die Unterweisung in der Schrift in den Versen 30-35 und der Taufe in den Versen 36-38, nochmals vertiefend zu betrachten sind.

3 Impulse für eine heutige am Menschen orientierte Seelsorge und Religionspädagogik

3.1 Die derzeitige Diskussion

Nachdem der Text von der Bekehrung und Taufe des Kämmerers analysierend betrachtet wurde, gilt es nun daraus Impulse für eine am Menschen orientierte, anthropologisch ausgerichtete Theologie für heute zu entwickeln. Ziel dieser Theologie muss es sein, wie Philippus Menschen auf einer Wegstrecke als Weggefährtinnen und Weggefährten geistlich zu begleiten und dabei den eigenen Glauben aus Überzeugung vor aller Welt glaubwürdig und authentisch zu bezeugen. Wie eigens am Beispiel der Entwicklung der Taufen für das Bistum Limburg dargelegt, ist es nicht mehr selbstverständlich, dass Kinder kurz nach ihrer Geburt auf Wunsch der Eltern getauft werden. Es ist schon heutzutage in unseren Breiten nicht mehr außergewöhnlich, dass Kinder im Schulalter,

Jugendliche und sogar Erwachsene – vgl. hierzu die Aussagen in der Liturgiekonstitution SC 64 und im Missionsdekret AG 14 – die Taufe erbitten.

In der letzten Zeit häufen sich die Stimmen, die ein Überdenken der Taufpraxis in Westeuropa anregen. Kardinal Walter Kasper geht in diesem Zusammenhang von einer »Erneuerung des Katechumenats […] für die historischen Kirchen« in Westeuropa als »eine(r) Lebens- und Überlebensnotwendigkeit«[37] aus. Aufgrund der Entwicklung der Taufen in Westeuropa weg von der Säuglingstaufe hin zur Erwachsenentaufe spricht der Basler Bischof Kurt Koch von der »Wiederentdeckung des Katechumenats« als »eine(r) pastorale(n) Herausforderung und Chance, der sich die Kirche stellen sollte.« Da die Taufe neben den Sakramenten der Eucharistie und der Firmung ein Initiationssakrament sei, das den Menschen in die Kirche eingliedere, schlägt aus diesem Grund Bischof Koch ein konzeptionelles Umdenken vor. Wie bereits die Taufe in der alten Kirche mit dem Katechumenat als einer Einführung in den Glauben und in das Leben der Kirche verbunden gewesen sei, so sollten die Katechumenen in der Zukunft durch einen dreijährigen Taufunterricht sorgfältig in das jüdisch-christliche Glaubenswissen und in die Lebensform des christlichen Glaubens eingeführt werden[38].

M. E. ist neben der noch gängigen Praxis der Säuglingstaufe wegen des Trends von Taufen im Vorschulalter bis hin zum Erwachsenenalter ergänzend mit Hilfe von Katechumenatsgruppen in den Gemeinden respektive pastoralen Regionen adäquat zu reagieren, so wie es sich in den USA seit längerer Zeit bewährt hat; also ein et/et (EN 44) und kein aut/aut! Vom Grundgedanken her kann hierbei die kommunikative, begleitende, fördernde Begegnung zwischen Philippus und dem Kämmerer hinsichtlich der glaubensrelevanten Entwicklung in unserer Bekehrungs- und Taufperikope Pate stehen.

3.2 Aspekte bei einem Taufkatechumenat

3.2.1 Eine gelungene Beziehung zwischen Taufenden und Täufling

Philippus predigt nicht auf den Kämmerer ein, sondern der schriftkundige Evangelist hört zunächst auf ihn und geht auf die Bedürfnisse des an der Heiligen Schrift Interessierten ein. Die Heilige Schrift schenkt uns Begegnung mit dem lebendigen Gott. Erster Gesichtspunkt für ein gelungenes Katechumenat ist somit die personale, menschliche Begegnung und Beziehung, die Menschen warmherzig einlädt, diese je nach ihrer Lebenssituation abholt und auf sie adäquat eingeht. Auf diese Weise erhellen sich tradierter Glaube und konkretes Leben gegenseitig. Die Begegnung zwischen Philippus und dem Kämmerer ist die Grundlage für eine überzeugende Verkündigung des Wortes Gottes und der sich daraus ergebenden Taufe auf Christus hin. Tagtäglich wiederholen sich solche Begegnungen, wie damals auf der Straße von Jerusalem nach Gaza.

3.2.2 Entscheidungsfindung für den Glauben

Daraus ergibt sich nun ein zweiter Aspekt: »Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Lehrmeister« (EN 41), so Papst Paul VI. während der Generalaudienz am 2. Oktober 1974[39] in Rom. Wenn er auf Lehrmeister hört, dann nur deshalb, weil sie auch Zeugen sind. Glaubwürdige und authentische Glaubenszeugen sind durch das Eingehen auf den Menschen und das Begleiten des Katechumenen bei der Suche nach Antworten auf Lebens- und Glaubensfragen im Hinblick auf eine gereifte und gelungene Glaubensentscheidung eine wichtige Stütze. Erst aufgrund der Schriftkenntnis unter Anleitung und durch gemeinsames Bibel Teilen zum einen und dem Glaubensbekenntnis zum anderen ist eine Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft durch die Taufe vom mündigen Täufling zu erbitten und nach einer Überprüfung auf Taufhindernisse zu ermöglichen. Nach der Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft geht jeder wieder seinen eigenen Lebensweg. Nicht verharren an einem Ort und somit Stillstand soll sein, sondern macht Euch auf als Zeuginnen und Zeugen bis an die Grenzen der Welt. Nicht das Vermitteln von Wissen steht hierbei im Vordergrund, sondern vielmehr die Begegnung zwischen dem geistlichen Begleiter und dem Katechumenen im und aus dem Glauben an Jesus. Die Perikope in Apg 8,26-40 macht deutlich, dass das Verkünden »des Evangeliums von Jesus mit dem Studium der Schrift«[40] mit seiner »missionarischen Kraft des Evangeliums«[41] als »Wort des Lebens« und »Zeugnis des Lebens«[42] ansetzt. Hierzu sind nicht nur theologisch gut ausgebildete Hauptamtliche berufen. Gemäß Lumen Gentium 10 sind alle Getaufte und Gefirmte berufen, Zeugnis überall auf Erden für Christus zu geben. Aus diesem Grund kann eine Hörerin bzw. ein Hörer des verkündeten Evangeliums nicht bloß beim Vernehmen der Worte Gottes bleiben, sondern hat selbst glaubhafte und »nachhaltige«[43] Zeugin bzw. Zeuge mit und für Christus in Wort und Tat zu sein, um »ein persönliches, überzeugendes Glaubensleben« eindrucksvoll vorzuleben, zu verkörpern, zu meistern, zu applizieren und »mit dem eigenen Wort zeugnishaft für den Glauben einzustehen« /»einem jeden Rede und Antwort zu stehen«[44] (vgl. 1 Petr 3,15), ohne dabei andere anzuwerben, zu vereinnahmen oder gar

37 *Walter Kasper*, Ekklesiologie und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Albert Raffelt* (Hg.), Weg und Weite (Festgabe für Karl Lehmann), Freiburg 2001, 581-599, 585.
38 *Kurt Koch*, Die christliche Taufe, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio (D) 34 (2005) 5-22, 17; vgl. auch *ders.*, Initiation in die Kirche. Eine pastorale Herausforderung der Kirche heute im Licht der Tradition, in: *Scoralick* (Hg.), Leben (Anm. 20), 131-146, bes. 140-146; Bistum Basel, Handreichungen zur Taufpastoral, Solothurn 2002, bes. 29-38.
39 AAS 66 (1974) 568.
40 *von Dobbeler*, Evangelist Philippus (Anm. 30), 135.
41 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 34.
42 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 18.
43 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 35.
44 *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 18, 19.
45 Vgl. *Manfred Diefenbach*, Aus Überzeugung das Evangelium verkünden. Eine Aktualisierung eines paulinischen Anliegens, in: Anzeiger für die Seelsorge 105 (1996) 29-30.

sophistisch zu überreden[45]. »Alle Wege zu einem missionarischen Aufbruch beginnen bei der einzelnen Person, die im Glauben erkennt, dass sie aufgerufen ist, durch ein glaubwürdiges Leben privat und öffentlich Zeugnis zu geben. Das ›symphonische‹ Zusammenklingen von Glaubens- und Lebenszeugnis hat die Kraft, andere zu überzeugen oder zumindest neugierig werden zu lassen.«[46]

4 Ein Antwortversuch und Ausblick auf pastorales Handeln hin

Der Engel und der Geist des Herrn nehmen Philippus als Werkzeug und Sprachrohr Gottes für den Dienst an den Menschen in Anspruch. Seine Aufgabe war es, dem Lebenssinn suchenden Menschen[47] aus Äthiopien den Glauben im Licht des Evangeliums zu erschließen. Sowohl die Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift als auch das gemeinsame Gehen eines Lebens- und Glaubensweges auf Zeit haben die Glaubensbejahung seitens des Kämmerers zur Folge gehabt: »Was hindert mich, getauft zu werden« (Apg 8,36d–e). So gilt der pfingstliche Sendungsauftrag (vgl. Apg 2,5-11) nicht nur Philippus und dem Kämmerer, sondern allen sich zu Jesus Christus Bekennenden: »Und ihr werdet meine Zeuginnen und Zeugen sein in Jerusalem und […] bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Diesen Glauben verkünden und bezeugen hat nicht aus eigenem Antrieb zu geschehen, sondern vielmehr im Auftrag Gottes im Heiligen Geist und im Namen Jesu Christi. Mit Gottes Hilfe gelingt es dem Evangelisten Philippus, einen an der Schrift interessierten gläubigen Menschen für Jesus zu überzeugen und auch zu gewinnen; denn wenn zwei Menschen (vgl. Mt 18,20) über den Glauben vorbehaltlos und überzeugt miteinander sprechen und aus dieser Überzeugung leben, öffnet der »Geist des Herrn« die Türen von Mensch zu Mensch und auf Gott hin. Beim Verkünden der Schrift und der Taufe des Kämmerers aus Äthiopien ist von Anfang an der »Engel« bzw. der »Geist des Herrn« am Werk gewesen. So sind alle Getaufte und Gefirmte zu Hodägetinnen und Hodägeten sowohl als Kundige der Heiligen Schrift als auch als Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter in Lebens- und Glaubensfragen aufge- bzw. berufen. Gerade im Rahmen von Sakramentenkatechese und -empfang (vgl. EN 47-48) für Jung und Alt[48] werden die GABEn Gottes zur LebensAufGABE aller Christen, die es zu beherzigen gilt. Mit der Unterstützung der Taufpaten und Großeltern (EN 70-71) sowie der Bischöfe, Priester und Ordenleute (vgl. EN 67-69, 73) und Religionspädogog(inn)en (EN 73) sollten die Eltern (EN 71) als Hodägetinnen und Hodägeten mit gutem Beispiel ihren Kindern vorangehen und das Evangelium im Alltag mitteilen und vorleben (EN 71).

46 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 61.

47 Vgl. *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 9, 26-28.

48 Vgl. *Deutsche Bischöfe*, Aussaat (Anm. 15), 21, 26

Auf diese Art und Weise wird schon ein wenig Himmel auf Erden ermöglicht und im Sinne von Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) konkretisiert und somit »die ganze Kirche missionarisch ausgerichtet« (EN 59): »Empfangt, was ihr seid: Leib Christi, damit ihr werdet, was ihr empfangt: Leib Christi« (serm 227).

Mit der Hilfe Gottes und begeisterter Eltern, Paten, Großeltern sowie aktiver Mitchrist(inn)en werden aus »einem« Christen wieder »zehn« (100 %).

Zusammenfassung

Die Kirchensituation im deutschsprachigen Raum ist ernst, aber nicht hoffnungslos. Unter Einbeziehung des Apostolischen Schreibens »Evangelii Nuntiandi« und der pastoralen Erfahrungen der katholischen Kirche im Golf als einer Kirche in Vielfalt der Sprachen, Kulturen, Traditionen werden Antwortversuche auf die derzeitige religiöse westeuropäische Krisensituation mit Hilfe der paulinischen »Hauskirche« (LG 11) um den Hausherrn (»pater familias«) als »Urzelle« der urbanen Partikular- und Universalkirche im lukanischen Verständnis der so genannten »Wir-Ekklesiologie« ausgearbeitet (1.1.2). Entscheidend hierbei ist das Vermitteln des Glaubensgutes durch die Eltern (1.1.3-1.2), die auf professionelle Unterstützung durch geschulte Religionspädagog(inn)en und Priester im Sinne überzeugender und inspirierender »Hodägetinnen« und »Hodägeten« – sprich »geistlicher Begleiter(innen)« – sowohl als Kundige der Heiligen Schrift als auch in Lebens- und Glaubensfragen »auf Zeit« setzen können sollten, wie dies am Beispiel von der Taufe des Äthiopiers als Modell der Sakramentenkatechese durch den Evangelisten Philippus (Apg 8,26-40) verdeutlicht werden kann (2-4).

Summary

The situation of the Church in the German-speaking regions is serious, but not hopeless. Incorporating the Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* and the pastoral experiences of the Catholic Church in the Gulf as a church in a great diversity of languages, cultures, and traditions, the contribution works out attempts to provide responses to the current critical religious situation of Western Europe with the aid of the Pauline »domestic church« (*Lumen Gentium* 11) gathered around the head of the family (»pater familias«) as a »primordial cell« of the urban specific and the universal church in the Lucan sense of the so-called »we-ecclesiology« (1.1.2). What is decisive here is the imparting of the content of faith by the parents (1.1.3-1.2) who should be able to count on professional support for a period of time from schooled religious educators and priests in the form of convincing and inspiring »odigoi« – i. e. »spiritual companions or guides« – as experts both of Holy Scripture and on issues concerning life and faith as can be illustrated by the example of the baptism of the Ethiopian by Philip the Evangelist (Acts 8:26-40) as a model of sacramental catechesis (2-4).

Brennpunkte inkulturierter Evangelisierung

»Kirchliche Basisgemeinden« und »Kleine Christliche Gemeinschaften« in der Weltkirche von heute

von Franz Weber

Ob die Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen Wurzeln schlagen und die Herzen der Menschen erreichen kann, hängt zweifellos von der Fähigkeit und Bereitschaft der Kirche zur Inkulturation ab, die als ein Prozess zu verstehen ist, »der die ganze Weite des christlichen Lebens umfasst.«[1] Dabei wird es für die Kirche vor allem auch immer wieder darum gehen, dass die Frohbotschaft in konkreten Menschen aus Fleisch und Blut Gestalt annimmt, die sowohl in ihrem persönlichen Leben als auch in verschiedenen Formen christlichen Gemeindelebens Zeugnis für die Glaubwürdigkeit und Gemeinschaft stiftende Kraft dieser Botschaft ablegen. In den Gemeinden vor Ort inkulturiert sich der christliche Glaube. Dort wird Kirche für alle sichtbar, greifbar und erlebbar. Wie aber müsste eine solche Gemeinschaft im Glauben aussehen, damit sie auch heute in global von Individualisierung und Säkularisierung geprägten Gesellschaften anziehend wirkt?

Viele Menschen lehnen heute aus verschiedenen Gründen bewusst jede Form von Bindung an eine institutionell verfasste Religion ab und distanzieren sich deshalb in zunehmenden Maß auch von einer verbindlichen Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche. Zugleich aber haben sie oft eine tiefe Sehnsucht nach einer religiösen Beheimatung in einer Gruppe, die ihnen Halt und Orientierung bietet. Welche Sozialgestalt sollte die Kirche vor Ort in Zukunft annehmen, damit sie diesen Erwartungen entgegenkommt? Wie kann christliche Gemeinde einladend und ansprechend sein? Diese Frage brennt nicht nur hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern auf den Nägeln. Sie bewegt auch in zunehmendem Maß engagierte Gemeindemitglieder, die vielfach ratlos sind, weil ihre Pfarrei – trotz des Einsatzes vieler ehrenamtlich wirkender Frauen und Männer – nicht mehr »ansprechend« wirkt. Was da oft redlich und ehrlich zu

1 *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Africa« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn 1995, n. 78.
2 *Michael Sievernich*, Art. »Basisgemeinde«, in: LThK³, Bd. 2, 72-75.
3 *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 74.

leben versucht wird, lässt die meisten, vor allem unter der jüngeren Generation, kalt und ist ganz offensichtlich keine überzeugende Einladung zur Teilnahme am Gemeindeleben.

In der Diskussion um die gegenwärtig in fast allen Diözesen des deutschen Sprachraumes durch Personal- und Geldmangel erzwungenen pastoralen Strukturprozesse wird immer wieder kritisch angemerkt, dass dabei im Grunde genommen nur am alten Konzept einer möglichst flächendeckenden Pfarrstruktur festgehalten wird und keine wirklichen Alternativen zur traditionellen Territorialpfarrei ins Auge gefasst werden. Hat die Pfarrei als Ort des Glaubens tatsächlich schon ausgedient? Von Theologinnen und Theologen wird immer wieder angemahnt, sich nicht mehr auf die Pfarrpastoral zu beschränken, sondern neue Orte kirchlichen Gemeindelebens ins Auge zu fassen und zu fördern. Aber so zahlreich, wie all jene behaupten, die in der Pfarrei nur noch ein pastorales Auslaufmodell sehen, scheinen diese alternativen Gemeindeformen auch nicht aus dem Boden zu sprießen. Auch von den »Neuen geistlichen Bewegungen« verschiedener Ausprägung, die zweifellos manchen Menschen eine neue kirchliche Heimat zu bieten vermögen, scheint doch nicht jene »Mission der Breitenwirkung« (M. Delbrel) auszugehen, die sich manche Bischöfe und Priester von ihnen erwartet haben, auch wenn sich manche dieser Bewegungen die »Neuevangelisierung Europas« auf ihre Fahnen geschrieben haben.

1 Neue Sozialgestalten des Gemeindelebens innerhalb der Pfarreien

In der katholischen Weltkirche sind in den letzten Jahrzehnten neue Gemeindeformen entstanden, die sich nicht im Gegensatz zur traditionellen Pfarrstruktur, sondern innerhalb von ihr entwickelt haben. Unter dem Stichwort »Basisgemeinde« hat Michael Sievernich seinerzeit (1994) im *Lexikon für Theologie und Kirche* eine knappe und präzise Analyse einer »Gemeindeentwicklung« geboten,[2] die seitdem weitergegangen und an pastoralem Gewicht gewonnen hat. Der Frankfurter und Mainzer Pastoraltheologe und Missionswissenschaftler nennt die Basisgemeinden mit einer Formulierung der 3. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) »Brennpunkte der Evangelisierung«, eine Bezeichnung, die der pastoralen Bedeutung, die diese neuen Formen christlicher Gemeinde in vielen Ortskirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien tatsächlich gewonnen haben, voll und ganz gerecht wird. Die damals von Michael Sievernich in seinem Beitrag ausgesprochene Vermutung, die Basisgemeinden würden den Weg zu neuen kirchlichen Sozialformen bahnen und ein Impuls zu einer »Erneuerung und Dynamisierung der territorialen Pfarrgemeinden durch basisgemeindliche Elemente«[3] sein, hat sich inzwischen

in vielen Teilen der Weltkirche bewahrheitet. Diese im wahrsten Sinn des Wortes hoffnungsvolle »Ekklesiogenese« (Leonardo Boff) ist aber auch bis in jüngste Zeit immer wieder aus verschiedenen Gründen innerhalb und außerhalb der Kirche auf massiven Widerstand gestoßen.

Der Aufbau dieser »Kirchlichen Basisgemeinden« (Comunidades Eclesiales de Base; Comunidades Eclesiais de Base = CEBs, Basic Eclesial Communities = BEC) oder »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« (Small Christian Communities = SCC), wie sie in Afrika und Asien auch genannt werden, hat, wie Michael Sievernich feststellte, sowohl in den Randzonen vieler Städte als auch in ländlichen Gebieten zu einer Substrukturierung[4] der ausgedehnten Pfarreien geführt, was der Kirche vielerorts auch eine Präsenz in den Unter- und Randschichten der Bevölkerung ermöglichte. Wo sich kirchliches Leben dagegen nur noch in Pfarrkirchen abspielt, die für die große Masse der Bevölkerung nur begrenzt erreichbar sind, dort verschwindet die katholische Kirche – gerade an den Peripherien der großen Städte – weithin von der Bildfläche. Wo keine unmittelbare Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft möglich ist und die tatsächlich erlebbare Solidarisierung der Kirche mit Menschen in Situationen der Armut, des Unrechts und der Ungerechtigkeit ausbleibt, dort wandern viele Gläubige in die Pfingstkirchen und in andere religiöse Gruppierungen ab. Wo die Kirche nicht auch »in der Tat« Kirche der Armen wird, wo einfache Frauen und Männer aus dem Volk nicht die Möglichkeit haben, durch die Übernahme von Ämtern und Diensten[5] direkte Verantwortung für die Pastoral zu übernehmen und zu Trägerinnen und Trägern der Evangelisierung zu werden, dort kommt die Kirche nicht »zum Leben«, dort bleibt auch die Inkulturation des Glaubens aus.

Die katholische Kirche ist in den letzten Jahrzehnten seit dem 2. Vatikanischen Konzil deshalb weltweit zum Leben gekommen und am Leben geblieben, weil viele ihrer Ortskirchen das Wagnis der Inkulturation eingegangen sind und eine pastorale Entwicklung in die Wege geleitet haben, die der Kirche eine besondere Nähe zu den Menschen, besonders zu den Armen, ermöglicht hat. Einen – wenn auch nur fragmentarischen – Überblick über diese Gemeindeentwicklung auf den verschiedenen Kontinenten zu geben, ist die Zielsetzung dieses Beitrags, den ich meinem geschätzten Fachkollegen Michael Sievernich zu seinem runden Geburtstag widme. Mit ihm verbindet mich vor allem das missionsgeschichtliche Interesse an der Gestaltwerdung der Kirche in Lateinamerika. Seinen profunden Forschungen zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte verdanke ich

4 *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 73.
5 *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 74.
6 *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben »Evangelii Nuntiandi«, n. 18.
7 *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 72.
8 *Franz Weber*, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996, 114.
9 Vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 66-274.
10 Vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 30-37.

viele wertvolle Anregungen. Als Pastoraltheologen und Missionswissenschaftler bewegt uns immer wieder gemeinsam die Frage, wie die befreiende Botschaft des Evangeliums auf eine Art und Weise allen Völkern der Erde verkündet und in alle Bereiche der Menschheit getragen werden kann, dass sie Neues bewirkt, indem sie »das persönliche und kollektive Bewusstsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und ihr jeweiliges Milieu umwandeln.«[6]

2 Orte einer inkulturierten und befreienden Evangelisierung – Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika

Die Pastoraldokumente der Bischofskonferenzen sprechen in Lateinamerika von »einer neuen Art Kirche zu sein.« Was charakterisiert diese neuartige Gemeindeerfahrung, die sich auf diesem Kontinent unmittelbar nach dem 2. Vatikanischen Konzil zu entwickeln begann? Michael Sievernich nennt als eines der typischen Merkmale der Basisgemeinden deren Kontextualität in »Bezug auf Alltagswelt, soziokulturelle Situation oder traditionelle Gemeinschaftsformen.«[7] Er hat damit zweifellos ein Wesenselement dieser über ganz Lateinamerika verbreiteten Gemeindepraxis benannt, deren Lebendigkeit ihren Nährboden in den verschiedenen Kulturen und Lebenswelten hat, die auf diesem Kontinent vor allem in der Volksreligiosität zu einer kreativen Synthese verschmolzen sind. Die Basisgemeinden sind »eine inkulturierte Form von Kirche, weil ihre Wurzeln tief in die von indianischen, afrikanischen, spätmittelalterlich-iberischen und mitteleuropäischen Elementen gebildeten Schichten des Volkskatholizismus hinabreichen, aus dem sie ihre Kraft und Lebendigkeit beziehen.«[8] Ob es um Spuren religiöser Grunderfahrungen und Gemeinschaftsformen geht, die aus indigenen oder afroamerikanischen Lebenswelten stammen oder um die aus Spanien und Portugal kommende Heiligenverehrung oder um Gemeindebildungen der aus Süd- und Mitteleuropa stammenden Einwandererfamilien im 19. und 20. Jahrhundert:[9] Viele dieser religiösen Traditionen sind auf verschiedene Art und Weise in die Glaubenspraxis der Basisgemeinden eingeflossen. Sie prägen bis heute deren Glaubens- und Lebenspraxis.

Als man sich in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Theologie und Kirche im deutschsprachigen Raum für die lateinamerikanischen Basisgemeinden zu interessieren begann, kam es häufig dazu, dass der nachkonziliare Traum von einer menschennahen und demokratischen Basiskirche nach Lateinamerika projiziert wurde. Das Bild, das man sich hierzulande von den Basisgemeinden machte, entsprach deshalb oft nicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit.[10] Waren diese Basisgemeinden tatsächlich nur eine »Basisinitiative« und so etwas wie eine »Kirche von unten«, die mit der Hierarchie im Clinch lag? Bewegungen, die in der Geschichte kirchliches

Leben tief greifend veränderten, wurden meistens weder nur »von oben« verordnet noch ausschließlich »von unten« erkämpft.[11] Die lateinamerikanischen Basisgemeinden wurden zum einen »von oben« eingeführt. Sie sind historisch nachweisbar das Ergebnis einer pastoralen Grundentscheidung des lateinamerikanischen Episkopats und intensiver pastoraler Bemühungen von Priestern und Ordensschwestern. In einem der Standardwerke über die Basisgemeinden stellt der brasilianische Jesuit Marcello de Carvalho Azevedo fest: »Die Basisgemeinden entstanden nicht spontan von der Basis, vom Volk her […] Sie erscheinen als Ergebnis einer bewusstseinsbildenden Aktion von Klerus und Ordensleuten, die dem Volk geholfen haben, die realen Elemente seines Lebens und seiner historischen Situation zu begreifen. Der Hauptgrund für ihr rasches Aufblühen besteht darin, dass zwischen diesen von den Trägern der kirchlichen Pastoral bewusst gemachten Elementen und den konkreten Bedürfnissen dieses Volkes eine Entsprechung bestand.«[12]

Diesen pastoralen Erneuerungsbemühungen »von oben« waren jedoch zahlreiche soziale und kirchliche Reform- und Basisbewegungen vorausgegangen, die dann vor allem in der Zeit der lateinamerikanischen Militärdiktaturen den Boden für die Entstehung und Verbreitung der kirchlichen Basisgemeinden bereiteten.[13] »Zum Entstehen der Basisgemeinden«, so schreibt Michael Sievernich, »haben theologische Vorgaben des Vaticanum II und Förderung durch Ortsbischöfe ebenso beigetragen wie soziale Konflikte, politische Entwicklungen und Volksbewegungen.«[14]

Die Volk-Gottes- und Communiotheologie des Konzils bedurfte einer Inkulturation in die lateinamerikanische Realität. Hier vor Ort musste sich entscheiden, ob die von Johannes XXIII. in seiner Radiobotschaft am Vorabend des Konzils angesprochene Vision von einer »Kirche der Armen« tatsächlich Gestalt annehmen konnte.[15] Der Großteil der lateinamerikanischen Bischöfe

11 Vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 82.
12 *Marcello de Carvalho Azevedo*, Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé. A realidade das CEBs e sua tematização teórica na perspectiva de uma evangelização inculturada, São Paulo 1986, 58.
13 Vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 66-75.
14 *Sievernich*, Basisgemeinde (wie Anm. 2), 72.
15 Vgl. dazu *Gustavo Gutiérrez*, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: *Hermann Joseph Pottmeyer* u. a. (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 230.
16 Vgl. *Ottmar Noggler*, Das erste Entwicklungsjahrzehnt. Vom 2. Vatikanischen Konzil bis Medellín, in: *Hans-Jürgen Prien* (Hg.), Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie, Bd. 1, Göttingen 1981, 21; *Franz Weber,* Ein heilsamer Stachel der Erinnerung. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte der Bischofsversammlung von Medellín, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 120 (1998) 385-401, hier 390-391.
17 Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, n. 1.
18 Zu den Richtlinien von Medellín über die CEBs vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 88-90.
19 *Celam*, Die Kirche der gegenwärtigen Umwandlung im Lichte des Konzils. Medellín, Essen 1970, Medellín 14, n. 2.
20 *Celam*, Medellín (Anm. 19), 14, n. 3.
21 *Celam*, Medellín (Anm. 19), 14, n. 9.
22 *Sievernich*, Basisgemeinde (wie Anm. 2), 72.
23 *Celam*, Medellín (Anm. 19), 15, n. 4.
24 *Celam*, Medellín (Anm. 19), 15, n. 10.

dürfte auf dem Konzil selbst noch kaum konkrete Vorstellungen davon gehabt haben, wie eine solche Kirche der Armen in Lateinamerika in die pastorale Tat umzusetzen sei. Bischöfe wie Helder Câmara, der damals Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz war, und Manuel Larraín aus Chile, der später Präsident des lateinamerikanischen Bischofsrates wurde, konnten Papst Paul VI., dem man ein persönliches Interesse für Lateinamerika und eine besondere pastorale Sorge um diesen Kontinent bescheinigen muss, für die Durchführung eines »Konzils für Lateinamerika« gewinnen, das dann in der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) seine Durchführung fand. Vorher hatte der Papst in einer Audienz am Ende des Konzils den Mitgliedern des lateinamerikanischen Bischofsrates den ausdrücklichen Auftrag gegeben, ihre Pastoral von Grund auf zu ändern und nach einer gemeinsamen pastoralen Linie auf kontinentaler Ebene zu suchen.[16]

Wie konnte die Botschaft des Konzils, dass die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art«[17] auch die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Kirche seien, die Armen überhaupt erreichen? In Medellín[18] gaben die lateinamerikanischen Bischöfe selbstkritisch zu, dass sie den »stummen Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten«,[19] gar nicht hören konnten, weil ihnen vielfach der reale Kontakt mit dem Leben der Armen fehlte: »In der Situation der Armut und sogar des Elends, in der der größte Teil des lateinamerikanischen Volkes lebt, haben wir Bischöfe, Priester und Ordensleute das Nötige zum Leben und eine gewisse Sicherheit, während den Armen das Notwendigste fehlt und sie in Angst und Unsicherheit leben. Es gibt genügend Fälle, in denen die Armen fühlen, dass ihre Bischöfe oder ihre Pfarrer und Ordensleute sich nicht wirklich mit ihnen, mit ihren Problemen und Ängsten identifizieren […].[20] Wir Bischöfe wollen uns in Einfachheit und aufrichtiger Brüderlichkeit immer mehr den Armen nähern, indem wir ihren Zugang zu uns ermöglichen und leicht machen.«[21]

Michael Sievernich nennt unter den auslösenden Faktoren, die zur Entstehung der Basisgemeinden führten, mit Recht auch die überdimensionierten Großpfarreien und den Priestermangel.[22] »Die traditionelle Struktur vieler Pfarreien ist nicht sehr geeignet, ein Gemeinschaftsleben zu ermöglichen,«[23] konstatieren die Bischöfe in Medellín in ihren Leitlinien für die Gesamtpastoral. Sie plädieren deshalb für die Einführung kleiner erlebbarer Gemeinden als Grundstruktur der Kirche: »Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner ›Basisgemeinschaft‹ finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt […]. Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste fundamental kirchliche Kern […] die Kernzelle kirchlicher Strukturierung.«[24] Die territoriale Pfarrei wurde damit nicht abge-

schafft, aber neu strukturiert. Die Bischöfe wollten lediglich »aus der Pfarrei eine belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinschaften machen.«[25]

In den Jahren von Medellín bis zur Bischofsversammlung von Puebla hatte die lateinamerikanische Kirche in einem »Jahrzehnt des Blutes und der Hoffnung« (Enrique Dussel) unter den Militärdiktaturen harte Bewährungsproben zu bestehen.[26] Viele Mitglieder der Basisgemeinden wurden als »Kommunisten« verdächtigt. Sie waren der Repression ausgesetzt und manche haben ihren Einsatz als Arme auf der Seite der Armen mit der Hingabe ihres Lebens bezahlt. Die hoffnungsvolle junge Gemeindeerfahrung geriet aber auch in die innerkirchliche Polemik gegen die Theologie der Befreiung. Die Basisgemeinden wurden vielfach als »iglesia popular«, als gegen die Kirchenleitung eingestellte Basis- und Volkskirche angeklagt.[27]

Diese Polemik konnte allerdings nicht verhindern, dass das Schlussdokument von Puebla zu einer positiven Bewertung des bisherigen Weges der Basisgemeinden gelangte. Die Bischöfe wiesen »mit Freude« auf »die steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften« hin, die als »Ausdruck kirchlichen Lebens […] am häufigsten in den Randgebieten der großen Städte und auf dem Land zu beobachten«[28] sind. Den Basisgemeinden wurde bescheinigt, sie hätten sich »zur Reife entwickelt« und würden der Kirche »Anlass zu Freude und Hoffnung« geben. Sie seien »zu Brennpunkten der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung geworden.«[29] Als Hirten wollten die Bischöfe die kirchlichen Basisgemeinden »entschlossen fördern, orientieren und begleiten«,[30] weil sie in ihnen einen »Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk«[31] sahen.

Trotz dieser Parteinahme einer Mehrheit der Hierarchie für eine Kirche der Armen haben die Basisgemeinden in der Folgezeit in vielen lateinamerika-

25 *Celam*, Medellín (Anm. 19), 15, n. 13.
26 Vgl. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, n. 1138.
27 Vgl. dazu *Hans-Jürgen Prien*, Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie, Bd. 2, Göttingen 1981, 95-111.
28 Puebla (Anm. 26), n. 629.
29 Puebla (Anm. 26), n. 96.
30 Puebla (Anm. 26), n. 648.
31 Puebla (Anm. 26), n. 643; vgl. *Weber*, Gewagte Inkulturation (Anm. 8), 91.
32 *Celam*, Santo Domingo, Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, n. 61.
33 Santo Domingo (Anm. 32), n. 58.
34 Vgl. Santo Domingo (Anm. 32), n. 62.
35 *Johannes Paul II.*, Enzyklika Redemptoris Missio, n. 51.
36 Vgl. dazu *Franz Weber*, Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden, in: Orientierung 62 (1997) 74-77, 87-90.
37 Aparecida 2007, Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.
38 Aparecida (Anm. 37), n. 11.
39 Vgl. *Franz Weber*, Kirche in Lateinamerika. Eine pastoraltheologische Bilanz der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007), in: *Franz Gruber u. a.* (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 17), Frankfurt a. M. 2009, 451-465.
40 Aparecida (Anm. 37), n. 176.

nischen Ortskirchen keine Zuwendung und Förderung von Seiten ihrer Hirten erfahren. Im Dokument der Bischofsversammlung von Santo Domingo (1992) werden die Basisgemeinden zwar noch als »lebendige Zellen der Pfarrei«[32] und als Orte der »Inkulturation des Glaubens«[33] genannt. Die Stimmung gegen sie[34] scheint sich in weiten Teilen der lateinamerikanischen Kirche in der Folgezeit weiter verstärkt zu haben. Im Nachsynodalen Schreiben »Ecclesia in America« von Johannes Paul II., das im Jahre 1999 im Anschluss an die Amerikasynode erschien, kamen die Basisgemeinden nicht mehr vor, obwohl derselbe Papst sie wenige Jahre vorher in seiner Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« (1990) selbst als »Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche«, als »wertvollen Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft« und als Ausdruck der »Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten[35] gewürdigt hatte.

Auf dem Hintergrund dieses Wechselspiels von Anerkennung, Verleugnung und Ablehnung,[36] in dem sich die divergierenden theologischen und pastoralen Richtungen in der lateinamerikanischen Kirche spiegeln, wird auch das harte Ringen um eine Neubewertung dieser authentischen lateinamerikanischen Gemeindepraxis auf der letzten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) verständlich. Im gesamten Schlussdokument[37] ist eine Bereitschaft der Bischöfe zu erkennen, die missionarische Sendung der Kirche »unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken.«[38] Die Bischöfe waren sich in Aparecida offensichtlich darüber im Klaren, dass es als Basis für eine missionarische Pastoral – wie in urchristlichen Zeiten – lebendige Gemeinden vor Ort braucht.[39] Solche Gemeinschaften des Glaubens können nicht nur Orte sakramentaler Notversorgung bleiben, sondern müssen vor allem für die Armen als Zentren solidarischer Präsenz erfahrbar werden: »Jede Pfarrei muss in den verschiedensten Bereichen, in denen sie sich bewegt, ihr gesellschaftliches Engagement durch solidarische Zeichen mit aller Phantasie der Liebe konkretisieren. Sie darf das große Leid so vieler Mitmenschen, die oft in versteckter Armut leben, nicht ignorieren. Jede authentische Mission verbindet die Sorge um die geistige Dimension des Menschen mit den Sorgen um seine ganz konkreten Bedürfnisse.«[40]

Die meisten der neuen geistlichen Bewegungen, von denen sich viele lateinamerikanische Bischöfe die eigentliche Neuevangelisierung des Kontinents erwarten, praktizieren dagegen eine nur sakramentalistisch-spiritualisierende Pastoral, die zu brennenden sozialpolitischen Fragen schweigt und nicht wirklich zu den Menschen und ihren Lebensproblemen, vor allem nicht zu den Armen hinabsteigt. Viele der noch stark kleruszentrierten Pfarreien sind weit von der in Aparecida angemahnten missionarisch-diakonischen Grundausrichtung entfernt und würden dringend eine Neustrukturierung ihrer Pastoral brauchen, die im Schlussdokument gefordert wird: »Die Evangelisierung sowohl in den großen Städten wie auch in den ländlichen Bereichen unseres Kon-

tinents verlangt die missionarische Erneuerung der Pfarrgemeinden. […] Daher sind Phantasie und Kreativität gefragt, um die vielen Menschen zu erreichen, die sich nach dem Evangelium Jesu Christi sehnen. Insbesondere im urbanen Bereich müssen neue Strukturen für die Pastoral geschaffen werden, da viele der jetzigen Strukturen aus einer anderen Zeit stammen und auf die Bedürfnisse des ländlichen Bereichs zugeschnitten sind.«[41]

Diese phantasievolle und kreative Strukturreform hatten die lateinamerikanischen Bischöfe schon 40 Jahre vorher in Medellín durch die Bildung von Basisgemeinden in die Wege geleitet. Sie wurde jedoch von einem Teil der Hierarchie selbst verhindert. Damit blieb die Kirche, die überall mit der Konkurrenz der intensiven neuen Gemeindebildungen der Pfingstkirchen konfrontiert ist, vielerorts in Selbstblockaden verstrickt,[42] die sich bis heute in ganz Lateinamerika pastoral verhängnisvoll auswirken. Gegen das Bemühen zahlreicher Bischöfe, die in ihren Diözesen überwiegend positive Erfahrungen mit den Basisgemeinden machen, geriet diese »neue Art, Kirche zu sein« auch in Aparecida einmal mehr zwischen die Mühlsteine entgegen gesetzter Positionen innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats. Schon während der Konferenz war es wegen des mysteriösen Verschwindens des Abschnittes über die Basisgemeinden aus der Textvorlage zu heftigen Reaktionen gekommen. Gegen die nachträglichen Veränderungen an dem vom Plenum approbierten Text des Schlussdokumentes protestierten vor allem jene Bischöfe, deren Anliegen es gewesen war, nach all den Infragestellungen der letzten Jahre endlich wieder eine klare Option für diese Gemeindeform zu formulieren, die in der ursprünglichen Textfassung folgendermaßen gelautet hatte: »Entschieden wollen wir das Leben sowie die prophetische und heilig machende Sendung der kirchlichen Basisgemeinden wiederum bestätigen und mit einem neuen Impuls für die Jesusnachfolge versehen.«[43]

Aber auch der stark veränderte Schlusstext,[44] der die pastorale Grundentscheidung für die kirchlichen Basisgemeinden nicht mehr enthält und stark

41 Aparecida (Anm. 37), n. 173.
42 Vgl. *Christoph Krauß / Gerhard Kruip*, In Selbstblockaden verstrickt. Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 450-453.
43 Ursprünglicher Text n. 194; vgl. *Ronaldo Muñoz*, Die Veränderungen am Schlussdokument von Aparecida, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 92 (2008) 158-159.
44 Vgl. *Markus Büker*, Neuaufbruch im Gegenwind. Aparecida und die Änderungen am Schlussdokument der V. Generalversammlung der Kirche Lateinamerikas, in: Forum Weltkirche 1/2008, 28; *Muñoz*, Veränderungen (Anm. 43), 158-160.
45 Aparecida (Anm. 37), n. 179.
46 So hat sich das 12. Interekklesiale Treffen der brasilianischen Basisgemeinden, das im Juli 2009 in Porto Velho, der Hauptstadt des Amazonasbundesstaates Rondonia stattfand, mit der Thematik »Basisgemeinden – Ökologie und Mission« auseinandergesetzt.
47 Vgl. *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 73.
48 Vgl. *Sievernich*, Basisgemeinde (Anm. 2), 73.
49 Vgl. *Franz Weber / Ottmar Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien, Ostfildern 2007, 180-184; zur Problematik der Missionsdörfer vgl. *Adrian Hastings*, The Church in Africa. 1450-1950, Oxford 1996, 209-215.
50 Zitiert nach *Anselm Prior*, Eine afrikanische Kirche für das dritte Jahrtausend, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 83 (1999) 143-152, hier 142.

von einer Haltung der Skepsis gegenüber ihnen geprägt ist, kann schließlich nicht umhin, sie im Wortlauf von Medellín als »Keimzellen kirchlicher Strukturierung« und als »Knotenpunkte von Glauben und Evangelisierung« anzuerkennen. Es ist wenigstens andeutungsweise wiedergegeben, was die Basisgemeinden tatsächlich sind und tun: Sie leben aus dem Wort Gottes als »Quelle ihrer Spiritualität« und »setzen sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen ein (und) machen so die vorrangige Option für die Armen sichtbar.«[45] Ihren Gegnern ist es somit auch in Aparecida nicht gelungen, ihnen das Leben und ihre Bedeutung für die Kirche abzusprechen. Sie werden wohl auch weiterhin, von den einen anerkannt und gefördert und von den anderen angefochten und bekämpft, das Leben vieler Diözesen und Pfarreien in Lateinamerika prägen und die Gesellschaft mit den brennenden Lebens- und Überlebensfragen des Kontinents konfrontieren.[46]

3 Aufbau authentisch schwarzafrikanischer Ortskirchen »Kleine Christliche Gemeinschaften« in Afrika

Unter den innovativen Sozialformen des Christlichen, die seit dem 2. Vatikanischen Konzil in den jungen Kirchen entstanden sind, nennt Michael Sievernich auch die »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« in Ost- und Zentralafrika. Durch ihre Einführung sollten nach dem Wunsch vieler Kirchenleitungen nicht nur die großen Pfarreien pastoral verlebendigt, sondern vor allem auch der Aufbau einer lokalen Kirche mit neuen Gemeindeämtern und -diensten gefördert werden.[47] Diese neuen und formenreichen Typen christlicher Gemeindebildung[48] sind von großer Bedeutung für die Inkulturation des Evangeliums in die verschiedenen Lebenswelten des afrikanischen Kontinents. Durch sie wird allmählich eine aus Europa importierte Gestalt von Kirche und christlicher Gemeinde aufgebrochen und korrigiert, deren Implantation in der Missionierung Afrikas zur Zerschlagung oder inneren Aushöhlung vieler tief in den afrikanischen Kulturen und religiösen Vorstellungen verwurzelten und an Clan- und Dorfgemeinschaften ausgerichteten Lebenswelten geführt hatte. Die christliche Mission hatte ja die Einpflanzung der Kirche nicht auf traditionelle Gemeinschaftsformen aufgebaut, sondern immer wieder versucht, die Menschen in so genannten Christendörfern, in Missions- und Außenstationen zu sammeln, was zu einem Bruch mit der traditionellen Kultur führte.[49]

So konnte die Kirche in Afrika vielfach nicht wirklich zum Leben der Menschen kommen. Die Evangelisierung blieb – wie der südafrikanische Theologe Tom Maluleke feststellt – »im wesentlichen ein Programm, bei dem Konvertiten aus ihren Gemeinschaften und ihrer Kultur herausgezogen«[50] und

von ihren Wurzeln abgeschnitten wurden. »Nach der ersten Evangelisierung befanden sich viele Christen in der Situation, ein Doppelleben führen zu müssen: Mit einem Fuß standen sie in ihrer afrikanischen Tradition und mit dem anderen in der Kirche.«[51] Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur,[52] zwischen Glaube und Leben beginnt sich in Afrika in den letzten Jahrzehnten vor allem dort zu schließen, wo neue Sozialformen christlicher Gemeinden entstehen, in denen Kirche nicht mehr als von außen auferlegte religiöse Institution, sondern als Lebensgemeinschaft vor Ort erfahrbar wird.

In der demokratischen Republik *Kongo*[53] wurde nach einer Vollversammlung der Bischofskonferenz schon im Jahre 1961 eine Entwicklung in die Wege geleitet, in der eine Synthese zwischen konkreter afrikanischer Lebenswelt und einer noch überwiegend von Klerikern geprägten Gottesdienst- und Sakramentenpraxis entstehen sollte. Der Episkopat hatte dort noch vor dem 2. Vatikanischen Konzil als erste Bischofsversammlung der Weltkirche für kleine, überschaubare und erfahrbare Gemeindeformen optiert.[54] Der eigentliche Anstoß für die Umsetzung dieser Vorstellung in die pastorale Praxis kam dann aber vor allem von Kardinal Joseph Albert Malula, dem Erzbischof von Kinshasa, der die Leitvorstellungen des Konzils von der Kirche als Volk Gottes und als Sakrament des Heils in seiner Heimat in die pastorale Tat umsetzen wollte. Auf der Basis

51 So charakterisierte ein Bischof aus Simbabwe auf der Afrikasynode (1994) die schmerzliche Spannung afrikanischer Christinnen und Christen: zitiert nach *Cecil Mc Garry*, The Implications of the Synod Discussions for the Church in Africa, in: African Ecclesial Review 37 (1995) 15-16.
52 Vgl. *Paul VI.*, Evangelii nuntiandi (Anm. 6), n. 20.
53 Vgl. *Weber/Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (Anm. 49), 186-197.
54 Vgl. *Marco Moerschbacher*, Die Kirchliche Basisgemeinschaft in Kinshasa – das Dorf in der Großstadt, in: *Gregor von Fürstenberg u.a.* (Hg.), Zukunftsfähige Gemeinde, München 2003, 40; *Sebastian Kambuyi Mukoma*, Basisgemeinden in Afrika. Die negro-afrikanische Ekklesiologie am Beispiel Zaire, Frankfurt a. M. 1994, 37-38; *Bernard Ugeaux*, Lés petits Communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses? L'experience du Zaire, Paris 1988.
55 Es ist das Verdienst von Ludwig Bertsch SJ, diese in ekklesiologischer und pastoraltheologischer Hinsicht wegweisenden Dokumente auch der deutschsprachigen Theologie und Kirche erschlossen zu haben. Vgl. *Ludwig Bertsch* (Hg.), Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa vorgestellt und kommentiert von Ludwig Bertsch SJ, Freiburg / Basel / Wien 1990.
56 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 64.
57 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 64.
58 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 79.
59 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 81.
60 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 87.
61 Zitiert nach *Bertsch*, Laien (Anm. 55), 89; zur Weiterentwicklung der »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« im Kongo vgl. *Weber/Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (Anm. 49), 190-198.
62 Vgl. dazu *Peter Lwaminda u.a.*, Die Ortskirche im östlichen Afrika, in: *Ludwig Bertsch/Hermann Janssen/Marco Moerschbacher* (Hg.), Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur. Die Communio-Ekklesiologie und ihre Rezeption in Afrika, Ozeanien und Europa, Mainz 1997, 13-149.
63 Vgl. *Weber/Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (Anm. 49), 197-232.
64 Hier zitiert nach *Lwaminda*, Ortskirche (Anm. 63), 23-24; Originaltext: Guidelines for the Catholic Church in Eastern Africa in the 1980's, in: African Ecclesiastical Review 16 (1974) 8-14, hier 9-10; The African Enchiridion. Documents and Texts of the Catholic Church in the African World. Collected and edited by Oseni Ogunu, Volume I: 1905-1977, 435-436; vgl. auch *Augustin Mringi*, Communio at the Grassroots. Small Christian Communities, Bangalore 1995, 1-2.
65 Vgl. die Dokumentation: »Building Small Christian Communities«, in: African Ecclesiastical Review 21 (1979) 257-309.

einer in die afrikanische Wirklichkeit inkulturierten Ekklesiologie trat er entschieden für eine neue Form von Kirche und christlicher Gemeinde und für ein Engagement der Laien ein.

Die »Pastoralen Grundentscheidungen« der Erzdiözese Kinshasa[55] verlangen im Blick auf die Situation im urbanen Großraum der Hauptstadt »eine Angleichung der territorialen Strukturen der Kirche«, durch die »die Pfarreien je nach den geographischen Strukturen, die sie umfassen und betreuen, vielseitiger werden«[56] sollen. Im Rahmen einer notwendigen Dezentralisierung halten es die Bischöfe für »unverzichtbar, die bereits bestehenden Basisgemeinschaften weiter zu entwickeln, neue Basisgemeinschaften ins Leben zu rufen und die Verantwortung für diese in die Hände von Laien zu legen.«[57]. Wenn Kardinal Malula immer wieder dazu aufforderte, »Laien ihre Verantwortung in der Kirche übernehmen zu lassen«[58], so stand dahinter nicht nur eine pastorale Notmaßnahme zur Behebung des Priestermangels, sondern die Überzeugung von der dringenden Notwendigkeit der »Entwicklung einer authentisch schwarzafrikanischen Ortskirche«[59], die der Kardinal vor allem durch die Aufteilung der gegenwärtigen großen Pfarreien »in kleine Gemeinschaften menschlicher Größenordnung«[60] erreichen wollte. Dort sollte in einer »schweren Geburt«, wie sich Malula wörtlich ausdrückte, eine Ortskirche mit afrikanischem Antlitz zur Welt kommen.[61]

Wie sehr die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten eine afrikanische Gestalt angenommen hat, zeigt sich vor allem auch in vielen Ortskirchen in *Ostafrika*, wo die Bischöfe der AMECEA (= Association of Member Episcopal Conference in Eastern Africa) die Bildung kleiner lebensnaher Gemeinschaften zur pastoralen Priorität erklärt haben. Was sich dort in verschiedenen Ländern an pastoralen Lernprozessen ereignet hat,[62] bedarf zweifellos noch einer differenzierten Evaluierung, die sich nicht nur an den bischöflichen Dokumenten und an der umfangreichen theologischen Literatur orientiert, sondern vor allem auch das Leben der SCC vor Ort wahrnimmt.[63]

Auf der 5. Vollversammlung der AMECEA im Jahre 1973 in Nairobi hatten die Bischöfe im »Plan für die Kirche in Ostafrika« die SCC offiziell ins Leben gerufen und als Grund für ihre Entscheidung deren Lebensnähe genannt: »Wir sind überzeugt, dass es in den ostafrikanischen Staaten für die Kirche an der Zeit ist, wirklich »Ortskirche« (local) zu werden […] Um dies zu erreichen, glauben wir, dass das kirchliche Leben und Arbeiten sowohl in städtischen als auch ländlichen Gebieten, auf christlichen Gemeinschaften aufgebaut werden muss. Das Leben der Kirche soll in den Gemeinschaften gründen, in denen das alltägliche Leben und Arbeiten stattfindet.«[64]

Im Schlussdokument ihrer Vollversammlung, die im Jahre 1979 in Zomba in Malawi[65] stattfand, bekennen sich die ostafrikanischen Bischöfe zu ihrer Option für die SCC. Man erkennt im Dokument einmal mehr das Bemühen

um eine Inkulturation des Gemeindelebens in die afrikanische Realität: »Wir, die Bischöfe der AMECEA haben einige Tage zusammen verbracht, um über die Fortschritte nachzudenken, die wir seit 1976 bei dem Vorhaben, Kleine Christliche Gemeinschaften als Mittel der Erneuerung der Kirche Ostafrikas aufzubauen, erreicht haben; ein Vorhaben, das wir damals zur pastoralen Priorität unserer Zeit in unseren Ländern gemacht haben. […] Kleine Christliche Gemeinschaften sind das Mittel, mit dessen Hilfe die Kirche zurückgebracht wird zum alltäglichen Leben und den Sorgen der Menschen, dahin, wo sie tatsächlich leben. In ihnen nimmt die Kirche Fleisch und Blut an im Leben der Menschen.«[66]

Den Bischöfen der AMECEA scheint aber auch klar gewesen zu sein, dass diese neue und inkulturierte Gemeindepraxis zunächst ein ekklesiologisches und pastoraltheologisches Umdenken erforderte: »Wenn die pastorale Wahl des Aufbaus Kleiner Christlicher Gemeinschaften erfolgreich werden soll, muss eine ernsthafte Anstrengung zur Erziehung des Klerus, der Ordensleute und Laien nach den authentischen Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils unternommen werden, und zwar besonders in der Ekklesiologie. Dazu sind regelmäßige Kurse, die von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien besucht werden, nötig, genauso wie die Verteilung geeigneter Dokumente und Veröffentlichungen.«[67]

An solchen Kursen und Publikationen über die SCC hat es in Ostafrika genau so wenig gefehlt wie an Analysen über deren Verbreitung.[68] Aus ihnen wird ersichtlich, dass die SCC nur dort zum Leben kommen und am Leben bleiben, wo Bischöfe und Priester ihre Angst vor dieser neuen Form christlicher Gemeinde verlieren,[69] in der die Gläubigen nicht mehr Objekte der Missionstätigkeit sind, sondern zu sendungsbewussten TrägerInnen der Evangelisierung vor Ort werden.

66 Zitiert nach *Lwaminda*, Ortskirche (Anm. 63), 25-26.
67 *Lwaminda*, Ortskirche (Anm. 63), 26.
68 Vgl. Christian Communities. 20 years later. Insights from an AMECEA Survey and Workshop on Small Christian Communities, in: AMECEA Documentation Service, No. 472, June/July 1997, 3-4.
69 Vgl. die selbstkritische Evaluierung von Bischof *Rodrigo Mejía SJ*, Small Christian Communities in Eastern Africa 26 years on: Lights and Shadows, in: *Patrick Ryan* (Hg.), New Strategies for a New Evangelization in Africa, Nairobi 2002, 67-72.
70 Vgl. *Michael Wüstenberg*, Kana in Südafrika. Ein Wunderland Kleiner Christlicher Gemeinschaften?, in: Forum Weltkirche, März/April 2009, 13-17.
71 Eine ausführliche Darstellung der Entstehung und Weiterentwicklung des Bibelteilens in verschiedenen Ländern sowie eine theologische Reflexion darüber finden sich bei *Klaus Vellguth*, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005, 99-138.
72 Vgl. *Anselm Lawrence Prior*, A Communion of Communities: The Mission and Growth of a Local Church as Reflected in the Publications of the Lumko Institute, Pretoria 1993, 73-74.
73 Vgl. dazu den Lagebericht von Bischof Michael Wüstenberg in: *Weber/Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (Anm. 49), 242-244.
74 *II Special Assembly for Africa*, Lineamenta, Vatican City 2006, n. 91.
75 Vgl. die Schlussansprache von Kardinal Julius Darmaatmadja von Jakarta, in: Stimmen der Weltkirche 4/1998, 120.

Ähnliches wie für Ostafrika gilt auch für die Entwicklung der SCC in *Südafrika*. Michael Wüstenberg, der Bischof der Diözese Aliwal, nennt als wichtige Erneuerung, die bei der Einführung der SCC in diesem Land dazukam, das »Gospel Sharing«, das einen wesentlichen Beitrag zur biblisch-spirituellen Vertiefung dieser Gemeindepraxis leistete.[70] Die Regensburger Diözesanpriester und späteren Bischöfe Oswald Hirmer und Fritz Lobinger waren bereits im Jahre 1969 in das Leitungsteam des südafrikanischen Lumko-Pastoralinstituts berufen worden und hatten dort das »Gospel Group Department« aufgebaut.[71] Auf einem Studientag der Südafrikanischen Bischofskonferenz hatte Fritz Lobinger bereits im Jahre 1978 für eine Verlagerung des Zentrums des Gemeindelebens von der Pfarrei in die Kleinen Christlichen Gemeinschaften plädiert. Die Bischofskonferenz hatte darauf die SCC zur pastoralen Priorität erklärt.[72] Doch nicht alle südafrikanischen Diözesen fördern diese neue inkulturationsfähige Gemeindeform und viele Priester lehnen sie bis heute ab, weil es ihnen zu viel Arbeit ist, sie zu begleiten.[73]

Wo die »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« in der Pastoral einer Diözese als Grundbaustein kirchlichen Lebens Anerkennung und Begleitung erfahren, dort erhält die Kirche ein authentisch lebendiges einheimisches Gesicht. Die römischen Lineamenta zur Vorbereitung der 2. Afrikasynode (2009) nannten diese lebendigen kirchlichen Gemeinschaften mit Recht »eine Hoffnung für die Kirche« und ein »Zeichen der Gegenwart des Geistes Gottes«. Man sieht in ihnen – und das gilt erfahrungsgemäß nicht nur für den konfliktiven Kontext Südafrikas, sondern für viele andere Länder Afrikas, die unter schmerzlichen ethnischen Spannungen leiden – »wirkliche Werkzeuge der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens.«[74]

4 Dem Dialog des Lebens verpflichtet – »Kirchliche« und »Menschliche« Basisgemeinden in Asien

Angesichts fundamentalistischer Strömungen, die in letzter Zeit nicht nur im Islam, sondern vor allem auch innerhalb des Hinduismus an Einfluss gewinnen, sind die christlichen Kirchen auch in Asien in verstärktem Maß zu einer glaubwürdigen Praxis der Versöhnung und des interreligiösen Dialogs herausgefordert. Die katholische Kirche will auf diesem Kontinent nicht länger als Fremdkörper und Exportartikel aus dem Westen erscheinen. Auf der Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (1998) war häufig von einem »wahrhaft asiatischen Gesicht der Kirche«[75] die Rede, das dem katholischen Christentum vor Ort in seiner Situation als religiöse Minderheit zu einem neuen Profil verhelfen sollte. Als glaubwürdig erweist sich die Kirche in Asien jedoch nur – und davon sind viele asiatische Theologen und Bischöfe zutiefst überzeugt – wenn sie vor Ort mit den Angehörigen der verschiedenen Kulturen und Religionen in

einen »Dialog des Lebens und des Herzens« eintritt, der auch in lehramtlichen Dokumenten gefordert wird.[76] In welchen Räumen aber kann eine solche interreligiöse Begegnung auf eine Art und Weise stattfinden, dass sie nicht auf Treffen auf Expertenebene beschränkt bleibt, sondern einen realen Beitrag zum Miteinander der Religionen im Alltag darstellt?

Auch in der Kirche Asiens ist man – wie in Lateinamerika und Afrika – in den letzten Jahrzehnten seit dem Konzil immer mehr zur Überzeugung gelangt, dass es innerhalb der Pfarreien Substrukturen in Form von kleinen Gemeinschaften braucht, damit die Kirche am Leben bleibt.[77] Johannes Paul II. hat diese Basisgemeinden im Anschluss an die Asiensynode in »Ecclesia in Asia« ausdrücklich als eine »wirksame Art der Gemeinschaftsförderung« und »als eine genuine Kraft der Evangelisierung«[78] empfohlen. Doch die asiatischen Bischöfe gehen in ihren pastoralen Richtlinien noch weiter, wenn sie über den Aufbau »kirchlicher Basisgemeinden« hinaus auch die Errichtung so genannter »menschlicher Basisgemeinden« verlangen, in denen sich Menschen verschiedener Religionen und Konfessionen vor Ort in einer Dorfgemeinschaft oder in einem Stadtviertel mit konkreten Initiativen für eine Kultur des Lebens und der Liebe einsetzen. Im Sprachgebrauch der Dokumente der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen (Federation of Asian Bishops' Conferences = FABC) wird in diesem Zusammenhang neben dem Terminus BECs (= Basic Ecclesial Communities) der neue Begriff BHCs (= Basic Human Communities) verwendet. Welche Erwartungen man zumindest in Teilen des asiatischen Episkopats nicht nur in die kirchliche, sondern auch in die interreligiöse Form der Basisgemeinschaften setzt, kommt in der Stellungnahme von Kardinal Riyadi Julius Darmaatmadja SJ von Jakarta auf der Asiensynode zum Ausdruck: »Um […] die ›Kirche in Asien‹ zu sein, müssen wir zuerst ›communio‹ in der Familie, in Kirchlichen Basisgemeinschaften aufbauen. […] Dann müssen wir in demselben Geist ›Menschliche Basisgemeinschaften‹ errichten, zusammen mit unseren Nachbarn und Mitbürgern verschiedener Religionen und Konfessionen. Auf diese Weise werden wir imstande sein, eine religiöse Kultur zu schaffen anstelle einer Kultur der Gleichgültigkeit gegenüber Gott und der Religion.«[79]

76 Vgl. *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Asia« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), n. 25.
77 Vgl. dazu *Weber/Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (Anm. 49), 257-323.
78 *Johannes Paul II.*, Ecclesia in Asia (Anm. 76), n. 25.
79 Zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien, in: Weltkirche 4/1998, 121.
80 Vgl. *Bernhard Spielberg*, Kann Kirche noch Gemeinde sein. Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008, bes. 275-342; *ders.*, Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005) 235-242; *ders.*, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?, in: Diakonia 38 (2007) 183-190; *Christian Hennecke* (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009.
81 Vgl. *Michael Sievernich*, Von der Weltkirche lernen?, in: Welt-Mission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 282-292.

Es ist bemerkenswert, dass man in den letzten Jahren in der deutschsprachigen Theologie auf den ursprünglich von Fritz Lobinger und Oswald Hirmer im südafrikanischen Lumko-Institut erprobten Ansatz einer partizipatorischen Gemeindeentwicklung, wie er im so genannten AsIPA (= Asian Integral Pastoral Approach) Programm in Asien weiter entwickelt wurde, aufmerksam geworden ist. Zum Versuch, dieses Programm in deutschen Diözesen zu inkulturieren, gibt es inzwischen erfreulicherweise eine Reihe von Publikationen, die eine fruchtbare gemeindetheologische Diskussion in Gang gebracht haben.[80] Zu dieser Konzeption und Praxis einer interkulturellen Pastoral- und Gemeindetheologie hat auch Michael Sievernich zweifellos einen wertvollen Beitrag geleistet.[81]

Zusammenfassung
Die Inkulturation des Evangeliums in die Lebenswelten der verschiedenen Völker ist eine zentrale Frage kirchlicher Verkündigung und Gemeindepraxis. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil haben sich in vielen Teilen der katholischen Weltkirche – meist innerhalb der traditionellen Diözesan- und Pfarrstrukturen – neue inkulturierte Gemeindeformen entwickelt. In Lateinamerika entstanden die »Kirchlichen Basisgemeinden« aus einer pastoralen Grundentscheidung des Episkopats. Gleiches gilt für die »Small Christian Communities« in vielen Ortskirchen Ost-, Süd- und Zentralafrikas. Der interreligiösen Zusammenarbeit wissen sich viele Basisgemeinden auf dem asiatischen Kontinent verpflichtet. In den so genannten »Basic Human Communities« setzen sich ChristInnen dort gemeinsam mit Angehörigen anderer Religionen für Gerechtigkeit und eine Kultur des Lebens ein.

Summary
The inculturation of the Gospel into the environments of the different peoples is a central question of church proclamation and parish praxis. Since the Second Vatican Council new inculturated parish forms have developed in many parts of the Catholic universal church – usually within the traditional diocesan and parish structures. In Latin America the »Ecclesial Base Communities« resulted from a fundamental pastoral decision of the episcopate. The same holds true for the »Small Christian Communities« in many local churches of East, South and Central Africa. Many base communities on the Asian continent know they are indebted to interreligious cooperation. In the so-called »Basic Human Communities« Christians there champion justice and a culture of life together with members of other religions.

Kleine Christliche Gemeinschaften

Eine Schnittstelle für Inkulturation

von Bischof Michael Wüstenberg

Kleine Christliche Gemeinschaften (KCGs) oder Basisgemeinschaften erscheinen in all ihren verschiedenen Ausprägungen als ein guter Weg, wenn man »auf neue Art Kirche sein« will. Ich möchte hier in einem qualitativen Annäherungsversuch[1] den Fokus auf einen ganz bestimmten Aspekt ihres Lebens legen, den der Inkulturation. Das ist ein großes Stichwort und ein sehr komplexer Vorgang. Ich werde darlegen, wie KCGs und Inkulturation bereits zusammenhängen und künftig zusammenhängen können und dabei der Evangelisierung dienen; viel von ihrem Potenzial ist bei weitem nicht ausgeschöpft. Diese Gemeinschaften können auf lokaler Ebene einen guten Beitrag als Ort und Subjekt von Inkulturation liefern: als eine Schnittstelle für Inkulturation mit ureigener Kompetenz die hilft, eher unzureichende oder missverstandene Praktiken zu überwinden.

1 Merk-würdige Beispiele

Shaka Zulu schweißte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts viele kleine Stämme Südafrikas in die eine Zulu Nation zusammen. Ihm gelang, was vielen unmöglich erscheint: Er schaffte die bis heute z. B. bei den Xhosa und Sotho hochgehaltene Zeremonie der Initiation von Männern ins Erwachsensein ab. Als Krieger musste ihm die dafür verwendete Zeit als Verschwendung vorkommen und die dabei vorgenommene Beschneidung eher als Ursache für unwillkommene Schwächung. Die Fähigkeiten eines Mannes wurden für Shaka Zulu eher im militärischen Training erworben. Vermutlich ist sein beträchtlicher Einfluss auf die Kultur nicht gewaltlos vor sich gegangen. Hier hat ein einzelner eine wichtige kulturelle Praxis verändert. Nelson Mandela[2] schildert seine eigene Initiation. Nach der schmerzhaften Beschneidung vergaß er fast zu sagen »Ich bin ein Mann«. Unter den Xhosa und Sotho ist die männliche

1 Vgl. *Jennifer Mason*, Qualitative researching, London 1996.
2 *Nelson Mandela*, Long walk to freedom, Randburg 1994, 26.
3 *Richard Rohr*, Adam's return: The five promises of male initiation, New York 2004.
4 *Eric H. F. Law*, The wolf shall dwell with the lamb: a spirituality for leadership in a multicultural community, St Louis 1993, 4-10.

Beschneidung für viele weiterhin ein wichtiger und unaufgebbarer Bestandteil der Kultur des Mann-Werdens. Gewaltsame Kulturveränderung erscheint nicht angeraten.

Versuche einheimischer Priester, »christliche« Veränderungen in die Initiationsriten des Sotho Volkes in der Matatiele Region der Diözese Umtata in den 90er Jahren einzuführen, führten zu gewaltsamen Auseinandersetzungen auch mit Leuten, die nicht zur katholischen Kirche gehörten. Häuser wurden niedergebrannt, Menschen starben und Kirchen wurden von den Häuptlingen geschlossen, weil Unfrieden von ihnen ausging. Die Gemeinden überlebten durch die KCGs, die sich weiterhin trafen. Der Versuch der Inkulturation in einem wesentlichen Bereich menschlicher Entwicklung – Richard Rohr hat sein Potenzial beschrieben[3] – musste (erst einmal) aufgegeben werden. Er wurde von einzelnen mit gutem Vorsatz begonnen und scheiterte wegen »Einmischung in innere Angelegenheiten«. Ein Problem der Inkulturation wurde deutlich: Wo Kirche als Minderheitsgruppe anfängt, Minderheitengruppen überschreitende kulturelle Praktiken zu verändern, bringt sie Störungen in eine ansonsten homogene Gesellschaft. Und die kann auf verschiedene Weise reagieren. Fragen nach Kompetenz und Autorität kommen auf.

Es gibt etwas, das man Kultur an der Oberfläche und dann folgerichtig auch oberflächliche Inkulturation nennen könnte. Da geht es eher um Gesang und äußerliche Erscheinungsformen wie Kleidung. Im Priesterseminar erlebte ich einen »Tag der Kultur«. Zur Messe kamen Studenten gekleidet wie Zulu Krieger. Zuvor hatten sie mich gefragt, was ich denn anziehen würde. Meine Antwort war, so, wie ich sie nun sähe, würde ich sagen, dass der Kampfanzug der Bundeswehr wahrscheinlich das Äquivalent zu ihrer Kleidung sei. Solche Schritte in Richtung Inkulturation erscheinen eher spielerisch, manchen sogar als unreflektiert albern, vor allem aber als oberflächlich und fern von wesentlicheren Problemen. Die sichtbare Kultur beschreiben manche als die Spitze eines Eisbergs. Die wichtigen Elemente der Kultur sind eher verborgen, »unter der Oberfläche« und oft unbewusst.[4] In diesem Bereich wird Inkulturation ungleich schwieriger und kontroverser.

Im einem Gottesdienst wurden die Konzelebranten vom jungen Hauptzelebranten angewiesen, in der »Para-Liturgie« am Anfang die Schuhe auszuziehen und niederzuknien. Mit verschiedenen Ritualen wie Weihrauch und Libation sowie Gesängen wurden die »Vorfahren« begrüßt und ihnen die Ehre erwiesen. Als der Gottesdienst dann christlich weiterging, wurden derart starke Symbole jedoch nicht für den gegenwärtigen Christus verwendet. Ich fragte nachher verwundert nach und erhielt ausweichende Antworten. Auch wollte ich wissen, wie ein so junger Mann ein solch bedeutsames Ritual vollziehen könnte, das doch eher den Älteren zustehe. Die ausweichende Antwort, dass so was vorkomme, wenn keine Älteren da seien, die das machen könnten, ließ mir den Beigeschmack, dass hier vielleicht junge Männer, Priester, ein Feld

gefunden haben, um Rollen auszuüben, die ihnen eigentlich gar nicht zustehen. Ein Gefühl von »kulturellem Klerikalismus«, der womöglich die christliche Verkündigung vergisst, kam auf.

Die lokalen Kulturen der Sotho und Xhosa kennen traditionelle Mähler zu Ehren der Vorfahren. Ziegen oder Rinder werden geschlachtet. Um den Zusammenhang mit Ahnen im Gottesdienst herzustellen, wurde vorgeschlagen, vor dem Beginn der Eucharistie ein Tier zu schlachten. Für manche erschien das als gelungener Akt der Inkulturation. Andere sahen es als unangebrachte Autoritätsüberschreitung der Akteure; kulturell kann man nur für seinen eigenen Klan schlachten und mit den eigenen Vorfahren Kontakt aufnehmen. Das aber bleibt im gottesdienstlichen Zusammenhang einer Gemeinde für viele Mitglieder bedeutungslos. Die Gemeinde feiert ja das Mahl der Eucharistie, das alle miteinander und mit Christus vereint. Es kann der Eindruck einer verspielten kulturellen Selbstverliebtheit oder Narzissmus entstehen, der unfähig ist, den Primat des Glaubens zu artikulieren.

Wenn man das Buch Soga's über die Xhosa-Kultur durchliest, wird man beispielsweise im Kapitel über Beerdigungskultur[5] merken, dass vieles, was da in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts beschrieben wurde, heute kaum noch existiert. Nimmt man heute an einer Xhosa Beerdigung teil, wird man feststellen, dass sie deutlich verschieden ist von den Beerdigungen, wie sie »Weiße« begehen. Und wenn man genauer beobachtet, wird man sehen, dass sich weiterhin vieles verändert. Es gibt keine Kommitees, die das beschließen. Er scheint, als würde sich vieles einfach einschleichen, weil es praktisch erscheint, weil einige es starten oder auch weil einige sehr gute Gewinne im Beerdigungsgeschäft machen können. Das geht von Särgen (früher wurde in Kuhhäuten beerdigt) bis zu Grabsteinen (die es nicht gab). Anonyme Veränderer oder Agenten von Kultur werden von vielen bereitwillig akzeptiert.

Diese kurze Einführung zeigt einige Faktoren, die bei Inkulturation eine Rolle spielen oder spielen können: Da sind die Fragen nach Gewalt, Kompetenz, Autorität, Oberflächlichkeit, kulturellem Klerikalismus, Hintanstellung der christlichen Verkündigung, Selbstverliebtheit in die eigene Kultur, und auch die Frage nach den manchmal anonymen Agenten. Diese Beispiele zeugen von Schwierigkeiten. Man kann nun fragen, ob KCGs als Orte konkreten Lebens einen Beitrag zur Überwindung dieser Negativität leisten oder leisten können.

5 *John H. Soga*, The Ama-Xosa: life and customs. Lovedale o. J., 320-324.

6 *Gert Jan Hofstede / Paul B. Pedersen / Geert H. Hofstede*, Exploring culture: exercises, stories and synthetic cultures, Yarmouth (ME) 2002, 34-40.

7 Vgl. *Johannes A. Van der Ven*, Ecclesiology in context, Grand Rapids 1996, 46-62.

8 *G. Iriarte*, ¿Qué es una comunidad ecclesial de base? Guía didáctica para animadores de las CEBS, Cochabamba 2003, 17.

2 Voraussetzungen für Inkulturation

Was ist dann dieser zum großen Teil verborgene Eisberg, Kultur? Einfach ausgedrückt ist es die Weise, wie Leben geschichtlich und gesellschaftlich bedingt (vgl. Gaudium et spes 53) sinnvoll gestaltet wird. Nach Hofstede[6] gibt Kultur auf verschiene Weise Antworten auf Basisfragen von Identität, Macht (Hierarchie), Agression, Unsicherheit und Umgang mit Zeit. Sie verändern sich so wie sich der kulturelle Kontext verändert; kulturelle Praktiken können unzeitgemäß, überflüssig und auch kontraproduktiv werden. Dieser Prozess kann auf verschiedene Weise bewusst gesteuert geschehen, wie auch unbewusst. Er kann von Vorlieben dirigiert werden oder auch von gezielten Entscheidungen.

Inkulturation, die Begegnung und gegenseitige Durchdringung von Christentum und örtlicher Kultur wird, wie wir oben gesehen haben, manchmal missverstanden als »die Praktiken der Kultur im Rahmen der Kirche weiterzuführen«. Andere sehen sie als das Einführen von Kleidungsstücken, Tänzen und Gesängen in die Kirche; das gehört bestimmt auch dazu, kann aber als Bagatell-Inkulturation angesehen werden.

Manchmal wird das Thema Inkulturation bewusst im pastoralen Planungsprozess angesprochen und als eigene Kategorie neben Diakonie, Katechese, Liturgie, Verkündigung in Gesellschaft und anderen pastoralen Fragen aufgelistet: Wir »machen« unter anderem auch Inkulturation. Dabei wird übersehen, dass Kultur das ganze Leben umgreift und so alle genannten Sektoren pastoralen Tuns mit Inkulturation befasst sein müssten. Wenn es zum Beispiel um kulturbedingte Verständlichkeit geht, betrifft das alle Sektoren: Sie sollen ja »verständlich« arbeiten und der Grundfunktion der Kirche dienen: Religiöser Kommunikation.[7]

3 Das Subjekt der Inkulturation

Wer »macht« dann Inkulturation? Wer hat die Autorität? Wem kann man diese Aufgabe überlassen? Solche Fragen stehen auch in Gaudium et spes 56 im Hintergrund. In der bestimmt nicht vollständigen Auflistung oben sahen wir verschiedene Möglichkeiten, die einfach existieren. Jemand kann mit Macht daherkommen. Andere versuchen, ihren eigenen Vorteil zu fördern und an Ansehen zu gewinnen.

Könnte es sein, dass, wenn Kultur immer zumindest bestimmte gesellschaftliche Gruppen betrifft, Inkulturation am besten auch gesellschaftlich oder in Gemeinschaft verankert sein sollte? Könnte das besonders dann ein strategisches Anliegen sein, wenn man Inkulturation bewusst gestalten will mit den Menschen, die die Kultur leben, sich an ihr freuen oder auch an ihr leiden?

Dann wäre es sinnvoll, den Blick auf die KCGs zu richten. Der Bolivianer Iriarte[8] erklärt den Begriff »Basis« in »Basis-Gemeinschaft« damit, dass sich

diese Gemeinschaften um die grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens kümmern: das Soziale, das Wirtschaftliche, das Religiöse. Damit sind sie unmittelbar mit den Fragen der lokalen Kultur vernetzt.

In gemeinsamer Verantwortung für Glauben und Evangelisierung werden KCGs das nicht alleine tun. Priester haben hier eine wesentliche Rolle zu spielen. Schreiter[9] sieht sie zusammen mit lokalen Personen als Agenten der Inkulturation. Für mich als Missionar war es bei allen Versuchen in Richtung Inkulturation wichtig, dass ich mit den Menschen vor Ort in Kontakt war. Sie waren in dem Prozess Experten im lokalen Glauben wie in der lokalen Kultur, während ich der »Experte« in der Theologie der weiteren Kirche war, der den Prozess dann auch weiten konnte in der Ortskirche wie im Lande, um ihn vor isoliertem Vorgehen und schwer zu vermittelnden Einzelgängertum zu bewahren. Dieser priesterliche Dienst an der Einheit konnte aber sinnvoll nur geschehen, wenn er auch in Einheit mit den lokalen Gläubigen geschah.

Die Kompetenzen der Beteiligten sind verschieden und ergänzen einander. Der inkulturierende Prozess, der Kultur und Kirchentradition verbindet, hat nach meiner Erfahrung vernünftige und verantwortbare Resultate gebracht, die weit entfernt sind von den eher unerleuchteten und glaubensmäßig eher schwach fundierten Beispielen wie sie oben angedeutet wurden; das wird weiter unten noch behandelt werden.

Dieser notwendige lokale Dialog kann ideal auch gerade in KCGs geschehen – und innerhalb von Strukturen, die eng mit ihnen verbunden sind wie Pfarrgemeinderäte und Gemeindedienste. In ihnen werden beide einbezogen, Laien wie (gerade auch einheimische) Priester. In der Kirche als der Gemeinschaft des Heiligen Geistes können KCGs als »örtlichste Inkarnation der katholischen Kirche« eine wesentliche Aufgabe in der Evangelisierung wahrnehmen. Sie sind viel mehr als ein »Schutzraum zum Überleben des Glaubens« nach vermasselter Inkulturation wie oben beschrieben. Sie werden origineller, sozialer/gemeinschaftlicher und kreativer Träger von inkulturierter Evangelisierung.

Der Prozess der Inkulturation ist nicht einfach und manchmal von Hilflosigkeit und auch Tragik gekennzeichnet. Ein Aymara in Bolivien erzählte, dass er die Basisgemeinden zunächst als Mittel erfahren hatte, mit dem die Kultur radikal verändert wurde. Seiner Einschätzung nach war es das Anliegen der Missionare gewesen, all das, was Leben zerstörte, zu bekämpfen. Sie sahen das

9 *Robert J. Schreiter*, Constructing local theologies, London 1985, 17-18.

10 *P. Lwaminda*, A theological analysis of the AMECEA documents on the local church with special emphasis on the pastoral option for small Christian communities, in: The local church with a human face. Symposium of Five Papers (Spearhead nos. 140-141), edited by *A. Radoli*, Eldoret 1996, 67-114.

zum Beispiel im großen Alkoholverbrauch anlässlich kultureller Zeremonien. Also versuchten sie über die Basisgemeinschaften, die Kultur massiv zu beeinflussen. Nach der CELAM Konferenz in Santo Domingo (1994) dann, mit der Entschuldigung für fehlende kirchliche Sensitivität gegenüber der Kultur, wurde damit begonnen, durch die Basisgemeinschaften an die Kultur anzuknüpfen. In drastischen Worten drückte der Einheimische, tief verwurzelt in seiner Kultur, diesen Zickzackkurs so aus: »Erst habt ihr uns gezwungen, die Kultur auszukotzen und nun sollen wir die Kotze wieder essen.« Basisgemeinschaften waren als Ort des Kulturkolonialismus erfahren worden. Sie können etwas ganz anderes sein, vor allem wenn sie als Partner und nicht bloß als Ausführungsorgan angenommen und respektiert werden. Dass sie nicht in die Falle selbstgefälliger Oberflächlichkeit geraten, hängt von einer fundamentalen Verankerung im Glauben ab.

4 Die Kirche als Familie – Grundorientierung für Inkulturation

Gern wird das Bild der Familie als Code für die Kirche genutzt. In Burkina Faso wird die Verwirklichung der »Kirche als Familie« in den »Basisgemeinschaften« gesehen. AMECEA nannte die KCGs in den 1970ern die »örtlichste Inkarnation der katholischen Kirche«[10].

Das Bild der Familie wirft viele Fragen auf. Zu viele Familien sind auch in Afrika dysfunktional. Manche Machtstrukturen innerhalb traditioneller Familien führen zu Macho-Gehabe. Kann man da dieses Bild überhaupt für die Kirche oder ihre Gemeinschaften verwenden? Nun, die Kritik steht nicht allein. Sie steht in gutem Einklang mit der Familienkritik im Neuen Testament. Es geht nicht um Idyll oder Träumerei oder Festschreiben von Strukturen die zu Machtmissbrauch führen. Wer das sucht, wird vom NT enttäuscht.

»Eines Tages kamen seine Mutter und seine Brüder zu ihm; sie konnten aber wegen der vielen Leute nicht zu ihm gelangen. Da sagte man zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und möchten dich sehen. Er erwiderte: Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes anhören und danach handeln« (Lk 8,19-21).

Es geht also ganz genau ums Gegenteil. In dieser kirchlichen Familie geht es um den Willen des Vaters. Er soll zum Tragen kommen. Und das bedeutet auch: Er soll Leben und damit Kultur verändern so dass Menschen das Leben (Joh 10,10) und Freude (Joh 15,11) in Fülle haben können. Noch einmal: Es geht um den Willen des Vaters und nicht darum, ein womöglich sogar antiquiertes Kulturmuseum zu eröffnen, in dem unreflektiert Praktiken erlaubt oder sogar wieder eingeführt werden, die Jesu Vision vom Leben entgegenstehen.

5 Christus-Zentriertheit als vertrauensschaffende Basis für kulturellen Wandel

Kultur hilft Leben sinnvoll zu gestalten. Darum ändert sie sich auch, wenn sich die Umgebungsbedingungen verändern. Solche Veränderung kann bewusst und unbewusst geschehen. Wenn alle möglichen, oft auch wirtschaftlichen Kräfte dabei im Spiel sind, kann man durchaus fragen, ob nicht auch das Christentum genau dort mitwirken muss. Gaudium et spes 59 erinnert daran, dass Kultur zur Gesamtentfaltung der menschlichen Person wie der Gemeinschaft und Gesellschaft beitragen soll. Anders als im üblichen Ausgeliefertsein an anonyme Kräfte können hier die Betroffenen direkt einbezogen werden: eben durch die KCGs. Um nicht an der Oberfläche zu bleiben und um echten Wandel in sensiblen Bereichen zu bewirken, muss entsprechend Starkes und Überzeugendes dagegengesetzt werden können. Man kann nicht erwarten, dass Wichtiges, ja für überlebenswichtig Gehaltenes aufgegeben wird, wenn nicht eine entsprechend starke Alternative angeboten wird um Menschen nicht mit ihren Lebens- und Überlebensfragen alleine zu lassen.

KCGs im südlichen Afrika haben ein gemeinsames »Qualitätsmerkmal«, die sieben Schritte des Bibel-Teilens. In ihnen geht es nicht um eine bloße Technik oder um eine Methode für einen Bibelkreis. Sie sind eine quasigottesdienstliche Tätigkeit, die ich selbst lieber Evangeliums-Teilen (Gospel-Sharing ist der Begriff im Englischen) nennen würde. Die spezifische Bedeutung der neutestamentlichen Texte ist ja gerade, dass sie die Wirklichkeit und Gegenwart des auferstandenen und gegenwärtigen Christus reflektieren; das tun die Texte des ersten Testaments naturgemäß nicht.

Richtig verstanden geht es im Evangelium-Teilen um eine reale Begegnung mit dem auferstandenen Christus in seiner Gemeinde, die sich aktuell versammelt hat, eben als die lokalste Form der Kirche, die die der Familie übersteigt. Es geht um die Erfahrung und Entwicklung eines starken Glaubens, der es möglich macht, Kultur zu verändern und neue Lebensmöglichkeiten aufzutun.

Dies kommt der *Lectio Divina* nahe oder auch dem, was im englischsprachigen Bereich als *Centering Prayer*[11] bekannt ist. Dies alles geht tiefer, als nur einen Text zu lesen und von bestimmten Worten begeistert zu sein. Es geht tiefer, als das Gelesene gleich in die Tat umzusetzen, was ja nicht unbedingt schlecht ist. Es geht darum, persönlich vom Text betroffen zu sein und,

11 *M. Basil Pennington*, Centering prayer: Renewing an ancient Christian prayer form, New York 2001.
12 Vgl. *J. A. Melloh*, Homily preparation: a structural approach in: Liturgical Ministry (1992), no. 1, 21-26.
13 *Robert M. Fowler*, Let the reader understand: reader-response criticism and the Gospel of Mark, Harrisburg 1996.
14 Vgl. *Gunthard Weber* (Hg.), Zweierlei Glück: Die Systemische Psychotherapie Bert Hellingers, Heidelberg 1993.

letztendlich, durch den Text die persönliche und verändernde Gemeinschaft mit Christus zu erfahren.

Meine Erfahrung insbesondere mit *Dei Verbum* Kursen in Harare, Zimbabwe, hat gleichsam im Test gezeigt, dass die Zugänge von narrativer Exegese, strukturellem Ansatz[12] und dem, was im englischen Bereich »Reader Response« Methode[13] genannt wird, im Umgang mit der Bibel und ihrem Verständnis unter »ganz normalen Menschen« beeindruckende Erfahrungen ermöglicht. Mit Blick auf KCGs ist dies wohl noch weitgehend Zukunftsmusik. Entsprechendes Material muss entwickelt werden, das diese Methoden benutzerfreundlich aufschließt.

Ich gebrauche gern das Bild vom Einfrieren. Die neutestamentlichen Autoren haben in ihren Texten die überwältigende Erfahrung der ersten Gemeinden von der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen sozusagen textlich eingefroren. Sie war der Ausgangspunkt für alle Verkündigung. Sie war der Ansatz ihrer Leidenschaft oder Passion für das Evangelium. Sie wollten sie über den Text weitergeben. In den KCGs nun versammelt sich die heutige Gemeinde Christi. Sie taut den Text sozusagen auf und setzt den Geist, der darin eingefroren war, frei. Im Evanglium-Teilen ereignet sich die Begegnung der Gemeinde wie des Einzelnen mit Christus. Es ist die Erfahrung des »ausgefrorenen« Parakleten, der uns ja versprochen ist. Für diese Erfahrung muss man sensibel werden. Sie kann so eine starke Erfahrung sein, mit der man bisherige, kulturelle Praktiken, wegen des Gewonnenen umgestalten kann.

Anders als in der Begegnung mit den Ahnen, die eine Mittlerrolle zwischen den Lebenden und dem Höchsten Wesen, *Modimo* in Sesotho und *Thixo* in Xhosa, geht es hier um die unmittelbare Begegnung mit sich selbst und mit Gott. Damit ist nicht gesagt, dass Ahnen unwichtig seien; Hellinger[14], der etliche Zeit in Südafrika arbeitete, nutzt die Sippenkonfiguration für seine Therapie und erachtet Respekt als unaufgebbar wichtig, selbst Respekt gegenüber ungeliebten Verwandten. Hier jedoch geht es um eine wesentlich tiefere und unmittelbare Dimension der Existenz und Beziehung zu Gott, die Augustinus mit dem Bekannten »innerer als mein Innerstes« ausdrückte.

Evangelium-Teilen kann einen ganz anderen Zugang zu Inkulturation und kulturellem Wandel eröffnen als den der Gewalt wie bei Shaka Zulu. Es ist ein Raum des Vertrauens, das in zwei Richtungen weist, das Vertrauen auf Gott, das weitergeführt und erlebbar wird im Vertrauen, das in der Gemeinde, der KCG entsteht.

Eine weitere wichtige Erfahrung in dieser Richtung kann die Feier der Eucharistie sein. Wenn von KCGs gesprochen wird, kommt häufig die Rede auf die »Gemeinschaft von Gemeinschaften«, die sich in der zentralen Feier der Eucharistie am Sonntag versammelt. Auch hier steht die gemeinschaftliche wie sehr persönliche Begegnung mit dem Auferstandenen im Zentrum. Sie ist Gipfel und Quelle christlichen Lebens, das die Kraft hat, *die* spirituelle Aktion zu vollbringen, die im Loslassen besteht (*Centering Prayer* wie auch die Spiritualität

von Anthony de Mello[15] weisen unter anderem in diese Richtung), was das Loslassen auch kultureller Praktiken einschließen kann.

Geradezu tragisch ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass diese zentrale Feier der »Gemeinschaft von Gemeinschaften« häufig nicht gefeiert werden kann, weil es zu wenige Priester gibt. Ein Verwurzeln der eucharistischen Erfahrung wird dadurch nahezu unmöglich. Eine wichtige Stütze für einen tiefgreifenden Prozess der Inkulturation bleibt damit unzugänglich. Das Ergebnis ist das Fehlen eines wirkmächtigen Faktors, der helfen kann, Kultur tatsächlich und auch christlich zu transformieren. Das im Erwachsenenkatechumenat reflektierte und als Höhepunkt des Initiationsprozesses dargestellte Eucharistische Ereignis als Dauerdimension christlichen Glaubens fällt einfach so gut wie dauerhaft aus. Theoretisch mögen wir eine Kirche der Eucharistie sein, praktisch sind wir es nicht. Dieses nicht gehaltene Versprechen beinhaltet insofern eine Tragik, da eine tiefe spirituelle Erfahrung sich nicht richtig auf das Leben der KCGs und ihr Potenzial auswirken kann. Das Feld des kulturellen Wandels kann so leicht anonymen oder auch geschäftlichen Interessen überlassen bleiben, denen sich Menschen dann anvertrauen.

6 Die christliche Botschaft: kulturgebunden und kulturgestaltend

Die Grundfunktion der Kirche ist religiöse Kommunikation.[16] Evangelisierung bedeutet, das Evangelium, die Gute Nachricht zu kommunizieren und in alle Bereiche des Menschseins zu bringen (Evangelii nuntiandi 18). Es gibt also zwei unaufgebbar zusammengehörende Pole, wenn es um Inkulturation geht: Die Kommunikation und das Evangelium.

Um verständlich zu sein, muss man sich in einer Weise ausdrücken können, die verstanden werden kann. Es geht um Semantik und Hermeneutik. Das schließt nicht nur Sprache, sondern auch Symbole und Zeichen ein. Wenn die nicht »inkulturiert« sind, wird man unverständlich bleiben. Es ist die uralte Erfahrung dass *quidquid recipitur in modo recipientis recipitur* (was Verstanden wird, wird unter den Verstehensbedingungen der Verstehenden verstanden). Dies ist ein Anliegen, das Schreiter[17] im Blick auf interkulturelle Kommunikation benennt.

Hier können, auf die örtlichste Weise, KCGs als Partner, die in der lokalen Semantik kompetent sind, eine wesentliche Rolle spielen. Ja, sie tragen als

15 *Anthony De Mello*, Call to love: Meditations, Gujarat 2005.
16 *Van der Ven*, Ecclesiology (Anm. 7)
17 *Robert J. Schreiter*, The new Catholicity: theology between the global and the local, Maryknoll 2000, 36.
18 Vgl. *Joe Holland / Peter Henriot*, Social analysis: linking faith and justice, Maryknoll 1983; *Frans Wijsen / Peter Henriot / Rodrigo Mejia*, The pastoral circle revisited: a critical quest for truth and transformation, Nairobi 2005.

Informanten zur Kompetenz der Amtsträger, der Priester bei, ob das nun Missionare oder auch einheimische Priester sind.

Mit einer Sprache, die verstanden werden kann, geht es dann aber um die wesentliche Aufgabe, die gute Nachricht in der jeweiligen Kultur wirklich werden zu lassen. Es geht darum, alles, was gut ist, weiterzuentwickeln und zu entfalten (vgl. Nostra aetate 2), aber auch alles mit den Werten des Evangeliums zu messen und zu gestalten. Das Evangelium kann deutlich kulturkritisch sein, indem es alles in Frage stellt, was Leben behindert. Wenn es entscheidend Neues über Leben sagt, kann und muss es kulturkritisch sein. Denn Kultur wie alle anderen gesellschaftlichen Faktoren ist auch »erlösungsbedürftig«.

7 Die christliche Botschaft verständlich kommunizieren

Wie kann man in kompetenter Weise zum Beispiel »Haben oder Sein« übersetzen? Eine wortgetreue Übersetzung dieses abstrakten Buchtitels von Erich Fromm in die Sprache der Xhosa ist nicht möglich. Er muss sinngemäß übertragen werden, so dass das zugrundeliegende Anliegen zum Ausdruck kommt. Hier haben lokale Christen, vertraut mit ihren Sprachspielen, eine wesentliche Kompetenz. Ähnliches gilt für die Aymara im Hochland von Bolivien. Sie haben, so wurde mir gesagt, kein Wort für »Dankeschön«. Dankbarkeit als Haltung hingegen ist bekannt. So muss man nach anderen als direkten Wegen suchen, um die Dankfeier, Eucharistie, sinngemäß zu übersetzen, wenn man sie zur Sprache bringen will.

Ich habe erstaunliche Erfahrungen gemacht, wenn ich mit Mitgliedern von KCGs Training für Laiendienste durchgeführt habe. Man könnte das im weiteren Sinn als semantisch inkulturierte Katechese oder Glaubensbildung bezeichnen. Eine Hilfe dabei waren Arbeitsblätter, die dem Pastoralen Zyklus[18] folgen, der dem Prozess von »Sehen-Urteilen-Handeln« ähnlich ist. Der Vorteil des Pastoralen Zyklus ist, dass er eigens die theologische Reflexion betont. Sie stellt eine Herausforderung an die Pastoralen Arbeitskräfte, die solche Arbeitsblätter im Kontext erstellen und diesen mit dem Evangelium oder auch der katholischen Soziallehre in Verbindung bringen.

Beim Training von Kommunionhelfern hat es sich als bereichernd und verständnisfördernd herausgestellt, wenn man Parallelen zwischen dem Mahl der Eucharistie und den Mählern für die Ahnen gezogen hat. Anders als in anderen afrikanischen Kulturen haben sich z. B. die Sotho und Xhosa eine reiche Tradition von Mählern bewahrt, die sie mit den Vorfahren in Verbindung bringen. Gemeinsamkeiten wie Unterschiedlichkeiten konnten herausgestellt werden. Ohne weiter ins Detail zu gehen, kann man sagen, dass die Teilnehmer bei diesen Kursen ein Aha-Erlebnis hatten, das weit über erlernbare Formeln hinausging. Die Bedeutung der Eucharistie wurde für sie lebendig.

Gerade für »Missionare«, aber auch für einheimische junge Priester, die häufig nur noch einen oberflächlichen Kontakt mit und Wissen von ihrer eigenen Kultur haben, sind KCGs ein privilegierter Ort für Inkulturation. Hier finden sie die kleinste Gruppe der Gemeinschaft des Heiligen Geistes vor, die kompetent ist in ihrer Kultur. Vorausgesetzt, dass die Priester etwas von Theologie verstehen, können hier im Miteinander der Kompetenzen wesentliche Schritte getan wie auch semantische Fehler vermieden werden.

Schwestern aus Lesotho suchten im Xhosa Kontext nach Melodien, um den Antwortpsalm in einer kulturell ansprechenden Weise zu singen. Sie fanden eine schöne Melodie und schlugen in den KCGs vor, sie zu benutzen. Es waren deren Mitglieder, kompetent in ihrer Kultur, die diese bestimmte Melodie ablehnten: Sie würde bei der Einführung traditioneller Heilerinnen genutzt; das könnte eine gemischte und damit verwirrende Botschaft vermitteln. Sie suchten weiter und fanden eine andere, ergreifende Melodie mit der sie dann sangen: »Herr, Du hast mich gerettet, ich vertraue auf Dich.« Mit der anderen Melodie unterstützte die musikalische Inkulturation die Verkündigung.

8 Kultur christlich mitgestalten

Die Herausforderung der Inkulturation und Transformation ist groß. Paulus hat sie ohne Umschweife im Philipperbrief benannt: »Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi willen als Verlust erkannt. Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein.« (Phil 3,7-9)

Hier wird deutlich der Bruch mit der eigenen Tradition angesprochen, aber auch, und das ist wichtig, das, womit diese Tradition ersetzt wurde: Die Erkenntnis Christi Jesu. Das Bisherige ist Unrat und kann es sein, weil es jetzt eine ungeheuerlich größere Dimension gibt: In ihm zu sein. Um diese kraftvolle Grundeinstellung in der Begegnung mit Christus zu entwickeln kann – nochmals gesagt – Evangeliums-Teilen eine Hilfe sein. Sie sich zu Eigen zu machen ist überall eine Herausforderung: in der materialistischen und monetären Kultur des »Westens«, die sehr von Gier und Geiz statt von Dankbarkeit und Großzügigkeit geprägt ist, wie auch im afrikanischen Kontext.

Natürlich hat auch Paulus auf der Matrix der jüdischen Kultur weitergearbeitet. Und das wird auch nicht anders gesehen in den gegenwärtigen Inkulturationsbemühungen. Die Vertrautheit der Beteiligten mit den jeweilig betroffenen Kulturen kann die Kommunikation im Inkulturationsprozess wesentlich verbessern und die christliche Verkündigung präziser machen.[19]

19 *Schreiter*, The new Catholicity (Anm. 9), 36-38.

Ein einheimischer Priester ließ deutlich erkennen, wie lang der Weg dorthin sein kann. Als ich ihn im Blick auf den Philipperbrief fragte, ob er auch über seine Sotho-Kultur sagen könnte, dass sie Unrat sei, war ein klares Nein die Antwort. Gefragt, was er im Ernstfall eher fallen lassen würde, Kultur oder Glauben, nannte er den Glauben. Blut ist dicker als Wasser, wird oft gesagt. Die traditionellen Bande der Familie sind noch meist bedeutsamer als die durch das Wasser der Taufe begründeten. Wenn christliche Initiation und Integration schon bei manchen Priestern schwach ausgeprägt ist, dann zeigt das den langen Weg an, den genuine Inkulturation vor sich hat. Es bewahrt vor überzogenen Erwartungen, wenn die Loyalitäten woanders liegen als sie eigentlich liegen müssten. Das »Innere als mein Innerstes« ist da kaum richtig entwickelt worden.

Kulturelle Praktiken können Leben fördern, aber auch einengen und so in Widerspruch zum Evangelium des Lebens geraten. Umgang mit Unsicherheit, Macht, und Identität können »Antworten« oder Lösungsangebote finden, die im Licht des Glaubens sensibel aber durchaus anders als in der vorgegebenen Kultur gegeben werden könnten. Das Feld der kritischen Veränderung der Kultur ist weit.

Dafür, dass dies möglich wird, braucht es einheimische Priester, die kompetent und sensibel sind in Theologie, Kultur und im Prozess der Transformation von Kultur. Sie sollten fähig sein, das Instrument der KCGs gekonnt und mit Freude im Dienst der Evangelisierung einzusetzen. Das oftmals eher niedrige Niveau der Ausbildung einheimischer Priester macht Sorgen im Blick auf Inkulturation. Hier liegt eine große Aufgabe für die Seminarausbildung und das theologische Training. Die kritischen Herausforderungen sind groß.

Für Todesfälle werden Erklärungen gebraucht; es ist eine naheliegende Reaktion, zum traditionellen Heiler zu gehen und sich eine Erklärung geben zu lassen. Es kann dann passieren, dass ein ganz Unschuldiger als »Verursacher« beschuldigt wird – und die Konsequenzen zu tragen hat. Ein Autounfall kann auf Verhexen des Autos durch neidische Nachbarn zurückgeführt werden. Es kann nun nicht darum gehen, im Namen von Inkulturation solche Dinge auch in der Kirche zu tun und eine »Segensformel« dafür zu entwerfen. Im Gegenteil, solche Bräuche gehören herausgefordert. Dazu braucht es, um nicht »dumm da zu stehen«, Unterstützung. Ein Netzwerk von KCGs hätte ein ungeahntes Potenzial. Es kann helfen, Kritik anzunehmen und andere Möglichkeiten der Deutung und positiven Umgangs eröffnen und plausibel zu leben. KCGs können da bestimmt noch mehr leisten, als sie bisher tun. Dazu brauchen sie kompetente Begleitung.

Manche Touristenführer erklären den Brauch einiger Xhosa Klans, ein Glied des linken Kleinen oder Ring-Fingers zu amputieren, als »Schönheitsideal«; er dient tatsächlich dazu, die Vorfahren zufrieden zu stellen, lässt aber die Betroffenen behindert für bestimmte Tätigkeiten. Veränderung ist nicht einfach. Als ich vor Jahren den Vertreter für *Gerechtigkeit und Frieden* auf das Problem ansprach, war er weniger als enthusiastisch, die Frage wirklich aufzugreifen und eine – gemeinschaftsbasierte – Strategie zu entwickeln.

Einige Bischöfe berichteten mir von problematischer, »inkulturierter« Leitung und Entscheidungsfindung in Gemeinden. Sie ist an der Rolle des traditionellen Häuptlings orientiert. Das fördert nicht hinterfragbare Dominierung, einen Leitungs- und Entscheidungsstil, der nicht dem Evangelium entspricht. Manche sagen allerdings, dass dies eine durch Kolonialisierung entstellte kulturelle Praxis sei. Ursprünglich, und das kann man für den Xhosa Kontext lesen, ist der traditionelle Häuptling in der Entscheidungsfindung von seinen Beratern und auch von der Gemeinschaft als ganzer abhängig.[20] Die kolonial entstellte Form wurde eher von Machthungrigen dankbar aufgegriffen und als die einzig gültige hingestellt. Und dies sei nun, so sagen viele, schwer zu überwinden. *The African Bible* jedoch betont die eher typische afrikanische Entscheidungsfindung durch Konsens: Mit Verweis auf Num 27 und 36 sagt sie[21] in der Einführung zum Buch Numeri, dass die afrikanische Tradition herausgefordert sein könnte, die Palaver- oder Dialog-Tradition wieder aufzugreifen und weist auf die KCGs hin, die dabei eine Führungsrolle einnehmen könnten.

Die Philosophie, nach der ein Mensch durch andere Menschen erst zum Menschen wird, wird im südlichen Afrika als *ubuntu* bezeichnet. Oft wird sie auch in kirchlichen Dokumenten zitiert. Und sie hat wirklich wertvolle Züge wie Solidarität und Gemeinschaft. Der afrikanische Sinn für Gemeinschaft verdient es, aufgegriffen und weiterentwickelt zu werden. Wie alles andere kann *ubuntu* aber auch verkommen und entstellt werden bis hin zu einer Art Mafiamoral. Dort gelten hohe Werte und Erwartungen aneinander, aber nur innerhalb der eigenen Gruppe. So können zum Beispiel Polizisten verhaftete Kriminelle freilassen, weil sie »Brüder und Schwestern sind« – die Opfer geraten schon nicht mehr als Menschen in den Blick. Gerechtigkeit ist geopfert. Die Erlösungsbedürftigkeit von Kultur wird unmittelbar deutlich.

Hier könnten KCGs als Katalysatoren für evangelisierende Inkulturation dienen. Wo sie sich im Idealfall in Netzwerken wiederfinden, die durch ihre Mitglieder auch andere Kirchen und sozialen Gruppen einschließen, könnte der nötige Wandel sogar schneller und umfassender vorangebracht werden, der ansonsten allein der Minderheitensituation der Katholiken wegen langsamer vonstatten gehen dürfte. An der Basis, den »Graswurzeln« sind die KCGs aktiv; einige Beispiele mögen das veranschaulichen.

Die KCGs in Teresa Mission feierten 2008 zehn Jahre KCG-Fest. Einmal jährlich kommen sie aus den verstreuten Dörfern zusammen und feiern ihr Leben und Tun. Diese Feste stehen unter einem Thema. Das Thema war nun zum zweiten Mal »Teure Beerdigungen«. Viele geraten in tiefe Schulden, weil sie unter Gemeinschaftsdruck von Familie und Umgebung zu viel Geld für

20 *H. F. Hinfelaar*, Evangelization and inculturation, in: AFER 36 (1994), no. 1, 2-18.
21 The African Bible, Nairobi 1999, 210.

Beerdigungen ausgeben. Das Geld fehlt dann, um zum Beispiel in die Ausbildung der Kinder investiert zu werden. Beerdigungen sind mit all dem Drumherum wie Grabsteinen, die bisher nicht zur lokalen Kultur gehörten, kulturelle Prozesse. Die Kultur wird schweigsam aber allgemein akzeptiert durch westlich orientierten Geschäftseinfluss verändert. Die KCGs sehen nun zu, dass Menschen einfach, aber würdig beerdigt werden. Sie reflektierten und bestärkten einander in einer Praxis, die dem allgemeinen Trend entgegenläuft. Eine kleine Gruppe, oder wie hier in Teresa, ein Netzwerk von kleinen Gruppen ist stark genug, um »Stadt auf dem Berge« zu sein und eine Alternative leben. Sie haben durchaus eine subversive Funktion im Dienst des Evangeliums.

KCGs sind in einem Kontext, der immer mehr vom westlichen Materialismus und Individualismus geprägt wird, eine Gruppe, die den Prozess lokaler Inkulturation dialogisch und damit geplant prägen. Sie tun das durchaus im Kontrast zu ihrer Umgebung, die andere Prioritäten hat und die wie im Beispiel der Beerdigungen deutlich auch wirtschaftliche Züge zeigt. Anders als im Fall Matatiele, wo einzelne vergeblich und mit schwerwiegenden Folgen Einfluss nehmen wollten auf kulturelle Praktiken, die ihnen nicht verträglich mit ihren christlichen Werten erschienen und wo die KCGs zum reinen »Überlebensort« für Kirche wurden, haben sie hier aktiv in Gemeinschaft für ein Gegenzeugnis gesorgt. Sie wurden Zellen für christliche Gestaltung von Kultur.

Eine KCG in Teresa wurde mit der Vergewaltigung eines Mädchens konfrontiert. Die KCG fasste den Mut, den Täter anzuzeigen. Warum die Vergewaltigung stattfand, ist nicht bekannt. Es mag sein, dass es einfach ein Drang zum Ausüben vermeintlicher männlicher Macht war; mag sein, dass jemand der verbreiteten Vorstellung folgte, dass Beischlaf mit einer »Jungfrau« AIDS heilen kann. Abgesehen von der Anzeige eines Verbrechens fehlt jedoch zur vollen Inkulturation des Evangeliums eine kritische Gegenüberstellung vom christlichen Verständnis mit dem, was »kulturell« unter »Mannsein« und damit auch unter Macht verstanden wird.

Teenager-Schwangerschaften, Wanderarbeit mit der langen Abwesenheit von Vätern und Männern haben die Vorstellung von Mannsein in Südafrika deutlich und durchaus negativ verändert. Jugendliche wachsen heran ohne ein positives und kritisches Vorbild von Männern zu haben. Sie bleiben ihren Männlichkeitsphantasien ausgeliefert. Das macht es vor allem für Frauen schwer, eine positive Beziehung zum Bild von Gott als »Vater« herzustellen. Mit der häufig beobachteten Abwesenheit von Männern liegt hier eine besonders schwere Aufgabe vor den KCGs, die Kreativität und kompetenter Begleitung bedarf, aber hoffentlich einen Ansatzpunkt zu Veränderung liefern kann.

Aus Barkly East haben mir KCGs berichtet, dass sie im Überwinden von unangemessenen Rollenzuweisungen eine wichtige Rolle spielten. Viele behaupten, dass eine Frau nicht über einem Mann stehen darf. Deshalb sei es ausgeschlossen, dass sie Beerdigungen leiten. Hier haben es KCGs geschafft, Frauen

zu unterstützen und zu ermutigen, dass sie diese Aufgabe, schließlich ein Werk der Barmherzigkeit, dass jedem offen stehen sollte, auszuüben.

Diese Beispiele zeigen, dass KCGs in einem Prozess der Inkulturation verwickelt sind, der weit tiefer reicht als die Einführung von Gewändern in kulturellem Design. Das Evangelium kann durch sie zur verändernden Kraft werden, die mehr als nur eine Ahnung vom »Leben in Fülle« bringt.

9 Schlussfolgerungen

Die Gemeinschaftspsychologie (Community Psychology) nennt mehrere Merkmale, warum kirchliche Gemeinschaften in der Gesellschaft wichtig sind. Dalton beschreibt unter anderem,[22] dass sie Sinn im täglichen Leben geben. Sie helfen mit unkontrollierbaren Ereignissen zurecht zu kommen und unterstützen die Handhabung kontrollierbarer Ereignisse. Sie ermöglichen den Sinn für Gemeinschaft, der auch bei Entscheidungsfindung hilft. Darüber hinaus ermöglichen sie spirituelle Bindung. Sie leisten Dienste für die gesamte Gesellschaft. Für die allgemeine Kultur stellen sie eine gesunde Herausforderung dar. Und sie kümmern sich um Benachteiligte und Randgruppen.

All das hat mit der kritischen Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kultur sowie ihrer aktiven Gestaltung zu tun. KCGs als kirchliche Gemeinschaften können da ein privilegierter Agent mit gutem spirituellem Fundament sein. Sie verhindern aufgesetzte Entscheidungen und rufen geradezu nach einem umfassenden Dialog der Christen, der die Priester und auch Bischöfe mit ihren unterschiedlichen Kompetenzen komplementär einschließt – die sie natürlich erworben haben müssen. Das macht sie geradezu zu einem Gegenmittel »kolonialen« Missbrauchs.

Die eingangs erwähnte Soziologin Jennifer Mason beschließt ihre Kapitel jeweils mit ethischen Überlegungen. Ihre zentrale Frage ist, wie sich die gerade besprochenen Vorgehensweisen auf die betroffenen Personen auswirken. Durch wesentliche Beteiligung der KCGs im Prozess der Inkulturation kann solche ethische Überlegung positiv aufgegriffen werden. Durch die KCGs haben auch die Betroffenen Kontrolle über den Prozess und seine Auswirkungen.

Inkulturation ist durch die Einbeziehung vieler nicht die Spielwiese einiger Experten und Interessen sondern eine Aufgabe der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Sie ist auch nicht mehr die isolierte Aktion von Individuen oder Kleinstgruppen, die unter ihrem Deckmantel sogar ihre eigenen, sach- oder glaubensfremden Absichten verfolgen können. Sie wird kraftvoll, wenn sie in

22 *James H. Dalton / Maurice J. Elias / Abraham Wandersman*, Community psychology: Linking individuals and communities, Belmont, CA 2007, 193-194.

einem Netzwerk von KCGs stattfindet, die sich von anderen (konfessionellen, kulturellen, politischen) Gruppen im selben Kontext unterscheiden. Als Netzwerk von Gruppen können sie von den anderen – manchmal skeptischen oder ablehnenden Gruppen – eher als die »Stadt auf dem Berge« denn als unterminierende Maulwürfe gesehen werden. Das kommt dann der pfingstlichen Erfahrung nahe, als andere die Gruppe der Nachfolger Christi in ihren Sprachen reden und die Grosstaten Gottes verkünden hörten.

Die Einbeziehung von KCGs inkulturiert den Inkulturationsprozess. Sie garantiert die Beteiligung vieler und erhöht die Akzeptanz der Ergebnisse; dies ist eine ganz »traditionelle« afrikanische Vorgehensweise. Die dazu erforderliche Langatmigkeit trägt zur Konfliktverminderung bei, wenn man den Prozess der Evangelisierung von Kulturen (auch der »westlichen«) gemeinsam vorantreibt. Als eine vielversprechende Grundstruktur für Inkulturation bieten sich aus meiner Erfahrung KCGs geradezu an.

Zusammenfassung

Das Feld der Inkulturation ist kontrovers. Manches erscheint als oberflächlich, als individualistischer Alleingang oder wenig hilfreich für Evangelisierung. Kultur wie Glaube können missbraucht werden. Kleine Christliche Gemeinschaften haben eine besondere Kompetenz im Dialog der Inkulturation als Agenten der lokalen Kultur. Sie können beidem dienen, der Verkündigung des Glaubens auf dem semantischen Hintergrund der Kultur sowie der Gestaltung der Kultur durch das Einbringen christlicher Werte. Wie eine »Stadt auf dem Berge« können sie als Gemeinschaft der weiteren Gesellschaft kulturell verankerte, lebenswerte Alternativen vorleben und bringen, die zur »Erlösung« der Gesamtkultur beitragen. Ihr Potenzial ist bei weitem nicht ausgeschöpft.

Summary

The area of inculturation is controversial. Some things appear to be superficial, an individualistic solo effort, or not very helpful for evangelization. Both culture and faith can be misused. As agents of the local culture, small Christian communities have a special competence in the dialogue of inculturation. They can serve both, the proclamation of faith before the semantic background of the culture as well as the formation of culture through the introduction of Christian values. Like a »city set on a hill« they can, as a community of the broader society, exemplify and bring culturally anchored alternatives which are worth living and contribute to the »redemption« of the entire culture. Their potential is nowhere near exhausted.

Reflexión eclesiológico-pastoral sobre los ministerios laicales

por José Luis Cabria Ortega

La *misión* es propia de toda la Iglesia. Nace de su identidad más profunda, la trinitaria, y se manifiesta en todas las notas de la Iglesia (una, santa, católica, apostólica), en cada una de su dimensiones operativas (*Leitourgía, Diakonía, Martyría, Koinonía*), en cualquiera de sus expresiones comunitarias (Iglesia universal, Iglesias locales, parroquias, comunidades eclesiales, comunidades de vida, institutos de vida consagrada, iglesias domésticas …), y en los diversos modos personales de existencia cristiana (ministros ordenados, personas consagradas, laicos o seglares).

La *misión* de la Iglesia se explicita en *tareas* concretas, múltiples y variadas, todas las cuales se caracterizan por ser modalidades puntuales de la única misión eclesial: hacer presente en este mundo el Reinado de Dios, inaugurado por Jesucristo, con la fuerza del Espíritu Santo. Cuando esta misión única se orienta, fundamentalmente –que no con exclusividad–, *ad intra* de la Iglesia o a determinados ámbitos o entornos donde la Iglesia está razonablemente implantada, suele ser denominada »*actividad pastoral*« (común o específica); cuando se encamina a la realidad *extra ecclesiam* –que no se ha de identificar con un lugar alejado o recóndito– recibe el nombre de »misión *ad gentes*«, o simplemente »*actividad misionera*«, dando por implícito el complemento que lo especifica: la »realidad *mundanal*« en sus diversos ambientes. No obstante, hoy, los

1 Esta pequeña contribución al merecido homenaje al excelente profesor y buen amigo P. Michael Sievernich, S. J., se enmarca en un proyecto más amplio de investigación eclesiológico-pastoral sobre los carismas y ministerios laicales en la Iglesia local.

2 Con el fin de simplificar las referencias bibliográficas a lo largo de este escrito incluyo en esta nota un breve elenco de textos relativos al tema de los ministerios, especialmente los laicales, a ellos remito para ampliar la perspectiva aquí adoptada. Cf. *Ramón Arnau*, Orden y ministerios, Madrid 1995; *Raúl Berzosa*, Los ministerios, especialmente laicales, en una Iglesia »misterio de comunión para la misión«, en: Seminarios 53 (2007) 289-318; *Juan Boch*, Ministerios, en: *Juan José Tamayo* (Ed.), Nuevo Diccionario de Teología, Madrid 2005, 595-603; *Dionisio Borobio*, Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales, Bilbao 1982; *Dionisio Borobio*, Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido, Madrid ²1986; *Dionisio Borobio*, Los ministerios en la comunidad, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999; *Dionisio Borobio*, Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro, Salamanca 2001; *Alphonse Borras*, Petite grammaire canonique des nouveaux ministères, en: Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 240-261; *Eloy Bueno de la Fuente*, Eclesiología, Madrid 1998, 155-159; *Erio Castelluci*, Il ministero ordinato, Brescia 2006; *Erio Castelluci*, La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia, Assisi 2008, 578-590; *José María Castillo*, Para comprender los ministerios en la Iglesia, Estella (Navarra) ³2002; *José María Castillo*, Ministerios, en: *Casiano Floristán* (Ed.), Nuevo Diccionario de pastoral, Madrid 2002, 907-929; *Santiago del Cura Elena*, Carismas y ministerios, en: Nuevo diccionario de catequética, I, Madrid 1999, 232-247; *L. M. Chauvet*, Les ministères des laïcs: vers un nouveau visage de l'Église?, en: La Mai-

límites de ambas actividades son más fluctuantes que en épocas pasadas, de ahí que se considere que toda actividad pastoral ha de ser, al mismo tiempo, misionera, y, viceversa, toda misión *ad gentes* deberá envolver un dinamismo pastoral intrínseco. Aunque metodológicamente sean dos actividades diversas, están unidas por una misma identidad intencional: el mandato misionero de Jesús que se recoge en las palabras del envío: »Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo« (Mt 28,19-20; cf. Mc 16,15-18).

Determinar cómo se han de canalizar las estrategias pastorales y las acciones misionales es tarea de cada comunidad eclesial concreta. Ni en el campo pastoral ni en la praxis misionera resultarán hoy muy eficaces ni las »soluciones prefabricadas« ni las »recetas« rápidas, pues este tipo de actuación evangelizadora, a la larga, ha provocado un »infantilismo« y una »dependencia« excesiva de remedios preconcebidos y sobrevenidos, lo cual no ha favorecido ni el crecimiento ni la maduración requerida para dar respuesta a los nuevos desafíos y urgencias que van surgiendo en nuestro entorno inmediato o en situaciones más alejadas. Urge una ejercitación del discernimiento y la reflexión cristiana, como requisito indispensable para una vivencia adulta de la fe y una comunicación convincente de la misma.

Otro tanto habría que afirmar sobre los agentes de pastoral o agentes misioneros que asumen este quehacer como propio, aunque siempre haya de ser en nombre de toda la comunidad eclesial que los envía y respalda. Lejos quedan los tiempos en los cuales estas actividades quedaban reducidas a los ministros ordenados y a los miembros de institutos u órdenes religiosas. Los laicos asumen con pleno derecho la responsabilidad que les corresponde en la misión y pastoral eclesiales. No obstante, el modo de participación laical sigue estando en debate o incluso viene contestado por determinados sectores de la Iglesia. A mi parecer uno de los puntos en los que se establece la actual discusión gira en torno a la *estabilidad institucional* –ni la individual-personal ni la económico-laboral– de los laicos en el ejercicio de las actividades, tareas y misiones eclesiales. En otras palabras, la problemática se encuadra en la posibilidad de que dichas actuaciones no sean consideradas simples servicios prestados (menos aún meros trabajos remunerados), ni tareas laicales reconocidas con una »*missio canonica*«, sino *funciones eclesiales estables* que, una vez determinados sus ámbitos de actuación, pudieran ser debidamente *institucionalizadas* en »*ministerios laicales*«. Centraré mi contribución en dos puntos concretos[1], que apuntan, de un parte, a los aspectos eclesiológico-pastorales implicados, y, de otra, a los criterios para un discernimiento de los ministerios laicales *posibles* en esta Iglesia y para este mundo. Comenzaré con una previa y sucinta reflexión terminológica sobre qué es un *ministerio*[2].

1 ¿Qué se entiende por ministerio?

En una primera aproximación diríamos que »*ministerio*« es un término procedente del latín »*ministerium*« que significa »servicio«, en el sentido de cargo, empleo, ocupación u oficio. A quien ejerce un ministerio se le denomina ›ministro‹ (del latín »*minister*«)

Etimológicamente el sufijo »*-ter*« del término latino »*minister*« sirve para contrastar dos conceptos o realidades. En este sentido *minu(i)s-ter* se opone a *magis-ter*, es decir, »el que es más« (directivo, magíster) y »el que es menos« (su servidor). *Minister* era el servidor asiduo, permanente de su señor[3].

El concepto »ministerio« referido al ámbito general significa gobierno del estado, considerado en el conjunto de los varios departamentos en que se divide. En cambio, en el ámbito de la Iglesia los ministerios son servicios personales (con sus medios correspondientes) directamente relacionados con la comunidad cristiana para llevar adelante la misión de Cristo y de su Iglesia. Son estables y permanentes, y han de ser reconocidos públicamente por la comunidad eclesial.

Para una adecuada comprensión del ministerio eclesial hemos de prestar atención a una triple relación de términos y conceptos concomitantes: *servicio –carisma – ministerio*, entre los cuales se da, lo que yo llamaría, una *circularidad*, que explico de la siguiente manera: el *ministerio* no es más que

son Dieu 215 (1998) 33-57; *Severino Dianich*, Teología del ministerio ordenado, Madrid 1988; *Severino Dianich / Serena Noceti*, Trattato sulla Chiesa, Brescia 2002, 390-428; *Carlos García de Andoin*, Laicos cristianos, Iglesia en el mundo, Madrid 2004, 291-330; *Gisbert Greshake / Jakob Baumgartner*, Amt, theologischer Begriff, en: LThK 3, vol. 1, 554-557 (todo el artículo con varios autores en pp. 544-561). *Gisbert Greshake*, Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad, Salamanca 2003; *Julio Manzanares*, Los ministerios laicales, en: Communio 4 (1986) 374-387; *Jesús Martínez Gordo*, Los laicos y el futuro de la Iglesia: una revolución silenciosa, Madrid 2002; *Cettina Militello*, La Chiesa, »il Corpo Crismato«. Trattato di ecclesiologia, Bologna 2003, 565-714; *Pablo VI*, Motu proprio Ministeria quaedam, en: AAS 54 (1972) 529-534; *Alberto Parra*, Ministerios laicales, en: *Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino* (dir.), Mysterium liberationis, II, Madrid 1990, 319-343; *Felix Pastor*, Ministerio y comunidades de base, en: Gregorianum 68 (1987) 267-305; *Joaquín Perea*, El laicado: un género de vida eclesial sin nombre, Bilbao 2001, 379-400; *Salvador Pié i Ninot*, Los ministerios confiados a los laicos, en: Phase 224 (1998) 133-153; *Jean Rigal*, Descubrir los ministerios, Salamanca 2001; *M. Rubio Morán / V. Hernández Alonso*, Los ministerios laicales en el magisterio actual de la Iglesia, en: Seminarios 30 (1984) 427-491; *Luigi Sartori*, Carismas y ministerios, en: *L. Pacomio / F. Ardusso / G. Ferretti et alii*, Diccionario Teológico Interdisciplinar, I-II, Salamanca 19973, 580-595; *Bernard Sesboüé*, ¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy, Santander 1998, 117-205.

3 Cf. *Manuel Guerra*, Ministerio-ministerios, en: *Profesores de la Facultad de Teología de Burgos* (Ed.), Diccionario del sacerdocio, Madrid 2005, 430-442 (sobre la etimología de »ministerio«, pág. 431).

4 Para una mayor precisión en la distinción de servicios y ministerios (y carismas) puede verse *Borobio*, Misión (nota 2), 46-47, 368; *Ángel María Unzueta Zamalloa*, Eclesiología conciliar breve, Bilbao 2008, 101-104; *Joaquín Perea*, El laicado (nota 2), 383-385.

5 Cf. *Borobio*, Ministerios laicales (nota 2).

6 Cf. *Parra*, Ministerios (nota 2), 319-323.

7 Cf. *Castillo*, Para comprender los ministerios (nota 2), 109-128.

8 Cf. Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, en: AAS 89 (1997) 852-877; *Jean Rigal*, Ministerios (nota 2), 219-223.

9 Cf. *Sesboüé*, ¡No tengáis miedo! (nota 2), 124-129.

10 Cf. *Eloy Bueno de la Fuente*, Eclesiología, Madrid 1998, 157-159; *Eloy Bueno de la Fuente / Roberto Calvo Pérez*, La Iglesia local. Entre la propuesta y la incertidumbre, Madrid 2000, 110-111.

el reconocimiento eclesial (institucional) de un *carisma* (don del Espíritu) que el cristiano asume con libertad y entrega como un *servicio* a Dios y a los hombres por medio de la Iglesia. En cierto modo, podemos decir que todo ministerio es un servicio, pero no todo servicio es un ministerio. De un modo más preciso diríamos:

1 *Carisma* es siempre un don de Dios en el Hijo por el Espíritu para la edificación de la Iglesia, el bien de los hombres y transformación del mundo (cf. en especial, *Lumen Gentium* (LG) 12 y *Apostolicam Actuositatem* (AA) 3; también: LG 4, 7, 11, 25, 30, 50; *Dei Verbum* (DV) 8; AA 30; *Ad Gentes* (AG) 4, 23, 28; *Presbiterorum Ordinis* (PO) 4, 9. *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) nn. 799-80).

2 *Servicio* es actuación del hombre en libertad, aceptación, disponibilidad, compromiso de una vocación. Los servicios son respuestas puntuales a necesidades concretas que se hacen gratuitamente a favor, beneficio o utilidad de alguien. Un servicio desinteresado (gratuito, no-contractual) supone al menos los siguientes aspectos: libertad en quien lo realiza, disponibilidad para su realización, aceptación como propia de la »llamada« desde las necesidades a responder, compromiso efectivo y concreto de actuación (normalmente puntual, y no de modo estable, aunque el servicio se reitere). La variedad de servicios está en función de las urgencias, carencias, empeños, necesidades que van surgiendo. Son imprevisibles y variables: no programables (de lo contrario serían oficios estables con compromiso duradero). Dentro de la Iglesia son muchos y muy variados los servicios que se pueden desempeñar: de limpieza y »mantenimiento«, de mensajería y comunicación, de voluntariado asistencial y caritativo, de mediación social y de colaboración litúrgica ocasional (lectura, cántico, acogida, …), etc.

3 *Ministerio* es un servicio estable, mediado por la Iglesia, que conlleva, al menos, los siguientes aspectos: discernimiento, capacitación, preparación, reconocimiento, envío, acompañamiento, formación[4]. La realidad del ›ministerio‹ tiene sentidos y contenidos diversificados. Así:

a *Ministerios ordenados*: son los oficios desempeñados por aquellos que han recibido el sacramento del orden, según su triple grado: ministerio episcopal, presbiteral, diaconal.

b »*Ministerios*« *de la vida consagrada*: son los servicios eclesiales que sin ser denominados »oficialmente« ministerios, son desempeñados de un modo estable por religiosas y religiosos no ordenados, miembros de institutos seculares, vírgenes consagradas, y pertenecientes a las diversas formas de vida religiosa y consagrada.

c *Ministerios laicales*[5] (también denominados »*nuevos ministerios*« *o* »*ministerios diversos*«[6], »*ministerios no ordenados*«[7], »*ministerios bautismales*«[8], »*ministerios u oficios y funciones confiados a laicos*«[9], »*ministerios de la comunidad*«[10]): son las funciones y tareas de corresponsabilidad eclesial detentadas y realizadas por laicos. Dentro de ellos se diferencia a su vez:

i Los ministerios oficialmente »*instituidos*«. En este momento, en toda la Iglesia universal, son sólo dos: ministerio de lector y ministerio de acólito.

ii Sin esta oficialidad, pero participando de algún modo de ella, podemos citar a los ministros extraordinarios de la comunión fuera de la misa, a los laicos con »carta de misión y encomienda pastoral«[11] o parroquial, a los agentes de pastoral en tierras de misión, entre otros.

iii Sin ser instituidos, pero sí oficiosamente »*reconocidos*« podríamos hablar, por ejemplo, del ministerio del catequista, del animador litúrgico y del voluntario de caritas, tan presente en las comunidades locales y parroquiales.

iv A esta enumeración de »oficios« estables se pueden añadir otras formas de servicio laical, que se asimilan popularmente con ministerios laicales: agentes o/y asistentes de pastoral, coordinadores y/o colaboradores pastorales, líderes laicales u hombres y mujeres de »*elite*« dentro de la Iglesia (con influencia y proximidad a la jerarquía), responsables y encargados de los movimientos y asociaciones, laicos liberados o contratados al servicio de la Iglesia, etc.

A la vista de este primer acercamiento y dada la variedad de sentidos en los que pueden ser considerados los ministerios, se impone una triple consideración:

1 Urge prestar atención y fidelidad a la propia identidad cristiana (sacerdotal, consagrada, laical) desde la que se asume el ministerio u oficio eclesial encomendado.

2 Apremia respetar la diversidad y pluralidad de vocaciones ministeriales en la Iglesia sin solapar, anular, ningunear, ocultar o prescindir; sin caer tampoco en la tentación de establecer baremos, y mucho menos, sucumbir al peligro de dividir, »calificar« y »clasificar« a los miembros de la Iglesia en función de su actividad y compromiso ministerial

3 Puesto que el concepto puede ser confundido, por equívoco, en su significado plural, sería conveniente replantear si el uso del término »*ministerio*« puede seguir siendo utilizado igual e indiferentemente para el »misterio ordenado« y el »ministerio laical«, dando por supuesto que la praxis pastoral en la actualidad no aplica el término »ministerio« a los compromisos de las personas consagradas[12].

11 Algunos autores prefieren hablar de ministerios »encomendados« o »confiados« (cf. *García de Andoin*, Laicos, nota 3, 291-330, esp. 304-316) y de »ministerios delegados« o de »suplencia« (cf. *Rigal*, Ministerios, nota 2, 224-228). Un amplio estudio de experiencias europeas de encomiendas pastorales a laicos en *Jesús Martínez Gordo*, Los laicos y el futuro de la Iglesia: una revolución silenciosa, Madrid 2002.

12 Sobre la problemática del uso polisémico del concepto »ministerio«, recientemente se han hecho eco tanto la exhortación apostólica »Christifideles laici« n. 23 como la »Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes« (Artículo 1).

13 Ya el Papa *Cayo* (años 283-296) escribía en una carta al obispo Félix: »Si quis episcopus esse meretur, sit primo ostiarius, deinde lector, postea exorcista, inde sacretur acolythus, demum vero subdiaconus, deinde diaconus et postea presbyter, et exinde, si meretur, episcopuus ordinatur« (*Caius*, Epistula Ad Felicem Episcopum: PL 5,190).

2 Los *ministerios laicales* en la Iglesia y para el mundo

Desde los orígenes en la Iglesia han estado presente diversos »oficios« y ministerios, asumidos por personas concretas, para prestar un servicio a la comunidad. Con el correr del tiempo varios de estos »oficios« se fueron restringiendo y asimilando al estado clerical y al sacerdocio ministerial, de tal manera que tanto teológica, litúrgica como canónicamente se hablará de »órdenes mayores« y de »órdenes menores« (*ordines minores*). Dichas órdenes se conferían, ya institucionalizadas, con los correspondientes ritos de ordenación. Las »órdenes menores« reconocidas hasta su reforma en el *motu proprio* de Pablo VI *Ministeria quaedam* (15-8-1972) eran, en este orden: ostiario, lector, exorcista, acólito, subdiaconado. Previo a su recepción estaba la ceremonia de la »tonsura« por medio de la cual se simbolizaba el acceso a la clerecía, dejando así de ser meramente laico. El *Concilio de Trento* dispuso recibir las órdenes progresivamente de las menores a las mayores (cf. DH 1765), praxis que ya se remontaba a tiempos antiguos[13].

El *Motu proprio Ministeria quaedam* (cf. AAS 54 [1972] 529-534) de Pablo VI por el cual se modifica el sentido de las »órdenes menores«, se abre la posibilidad de asimilar y denominar *subdiácono* –que por entonces era incluida en la Iglesia latina dentro de las órdenes mayores– al *acólito*. Desaparece también la tonsura. Dejan de designarse »*órdenes*« y se llamarán »*ministerios*«: ministerios *laicales*, pues a laicos o seglares (sólo varones) son conferidos, sin que sean ya considerados exclusivamente como pasos previos para recibir el presbiterado. Las órdenes menores (ostiario, lectores, exorcista, acólitos) quedan reducidas a dos ministerios: lector y acólito. También se deja abierto el desarrollo futuro de estos ministerios laicales al autorizar a las Conferencias Episcopales a instituir nuevos ministerios.

El n. 73 de la *exhortación apostólica Evangelii nuntiandi* (EN) (cf. AAS 68 [1976] 5-76) de Pablo VI se insiste en la existencia de ministerios no ordenados junto a los ordenados que no derivan de ellos y son »aptos para ejercer un servicio especial de la Iglesia«. La razón de ser de estos ministerios no ordenados está en los orígenes mismos de la Iglesia, en las fuentes de la tradición y »en las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia«.

El canon 230 del *Código de Derecho Canónico* (1983) regula que los varones laicos pueden recibir de modo estable el »*lectorado*« y »*acolitado*«, y de modo temporal se pueden desempeñar ciertas funciones en el campo litúrgico y de gobierno como suplencia (cf. CIC 517 § 2). En el canon 1035 (ratificado en el cán. 1050) se mantiene la exigencia de recibir los ministerios de lector y acólito antes de la orden del diaconado.

El n. 23 de la *exhortación apostólica postsinodal Christifideles laici* (cf. AAS 81 [1989] 393-521) de Juan Pablo II recuerda que por razón sacramental del bautismo y confirmación los fieles laicos ejercen »ministerios, oficios y funciones«,

que no han de confundirse con los oficios y funciones que derivan del ejercicio del ministerio recibido por el sacramento del orden. En última instancia se insta a no confundir el sacerdocio común y el ministerial para no caer en una clericalización de los laicos ni en una ministerialidad eclesial paralela: la de laicos y ordenados.

La encíclica *Redemptoris missio* (RM) (cf. AAS 83 [1991] 249-340) de Juan Pablo II en los nn. 73-74 abre la puerta, además de al de catequista, a otros ministerios ejercidos por laicos: »animadores de la oración, del canto y de la liturgia; responsables de comunidades eclesiales de base y de grupos bíblicos; encargados de las obras caritativas; administradores de los bienes de la Iglesia; dirigentes de los diversos grupos y asociaciones apostólicas; profesores de religión en las escuelas«.

La *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (cf. AAS 89 [1997] 852-877), firmada por ocho Congregaciones Romanas y Consejos Pontificios, además de recomendar que se reserve el uso del término »ministerio« al de los ordenados y »funciones« a las acciones de los laicos, señala aspectos concretos sobre la *colaboración* de laicos con sacerdotes o *suplencia* de aquéllos cuando se den situaciones de escasez de ministros ordenados: en el ministerio de la palabra, en el ejercicio de párroco por parte del laico, en la participación en organismos de iglesia local, en las celebraciones litúrgicas y sacramentales, etc.

A la vista de estos datos en los que se aprecian algunos rasgos de la evolución histórica sobre la presencia, legislación canónica y consideración eclesiológica y pastoral de los ministerios laicales en la Iglesia, se impone una reflexión teológica en orden a una pastoral renovada sobre los ministerios desempeñados por los laicos como ejercicio de su sacerdocio común y su corresponsabilidad en la misión de la Iglesia.

2.1 Fundamento teológico de los ministerios laicales en la Iglesia: la corresponsabilidad bautismal

A la luz de lo ya indicado parece claro que el principio teológico en el que se sustenta todo ministerio es la capacitación, misión, obligación y derecho de compartir funciones, decisiones y acciones en la Iglesia que nace del bautismo / confirmación que recibe todo bautizado. En consonancia con esta afirmación podemos destacar algunas consecuencias:

1 Todo cristiano al ser incorporado por el bautismo pertenece y es miembro de la Iglesia. La pertenencia a esta Iglesia queda resaltada por los nom-

14 Cf. *José Luis Cabria Ortega*, Eclesiología litúrgica. Una propuesta desde la teología de los nombres de la Iglesia, en: Burgense 45 (2004) 177-223.

bres bíblicos que recibe: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo[14]. De estas denominaciones la que quizá más claramente ponga de manifiesto el sentido de *pertenencia corresponsable* a la Iglesia es la de Cuerpo de Cristo (cf. Rom 12,3-8; 1 Cor 12,12-38; Col 1,15-18; 2,19; Ef 1,22; 4,15-16). En una de sus acepciones metafóricas (cf. Rom y 1 Cor) se presenta la Iglesia como un cuerpo orgánico de miembros diferentes, donde cada uno de ellos desempeña una misión y aporta su función para que el organismo eclesial viva y lleve adelante su razón de ser. En otras palabras, en la Iglesia cada cristiano está llamado a aportar sus carismas y servicios, a ejercer su ministerio propio e inalienable. Ahí radica, me parece, la *ministerialidad* »intrínseca« de todo cristiano, que en su día, si se dan las circunstancias, podrá ser institucionalizada (sacramental o ritualmente) o simplemente reconocida (oficial u oficiosamente).

2 Todos los incorporados a Cristo por el bautismo participan de su mismo sacerdocio: *el sacerdocio común bautismal*. El único y eterno sacerdote (Heb 7,24), Cristo, ha asociado a su pueblo, la Iglesia, a su sacerdocio (Ap 1,6; 5,10) y es por ello un pueblo sacerdotal (1 Pe 2,4-8). Dentro de este pueblo sacerdotal algunos reciben, además, el *sacerdocio ministerial*. Ello no supone que los demás cristianos pierdan su condición sacerdotal ni dejen de ejercerla en la ofrenda de alabanza, en la eucaristía, en la caridad o incluso en el testimonio martirial. No obstante, la distinción conciliar »de esencia y no sólo de grado« entre ambos tipos de sacerdocio (LG 10: »*licet essentia et non gradu tantum differant*«) aclara el sentido sacerdotal de todo cristiano y el modo de ejercerlo.

3 Todo bautizado en la Iglesia es portador de alguno de los carismas que, como dones de Dios en Cristo por su Espíritu (cf. 1 Cor 12), le son otorgados para participar en el Reino iniciado por el mismo Jesucristo, y a cuya construcción ha sido convocado y hasta urgido. La puesta en función de dichos carismas como servicio temporal o duradero (ministerial) implicará el ejercicio de la libertad de quien lo detenta, realizado su previo discernimiento (cf. AA 3; LG 12).

4 Desde su bautismo y posterior confirmación todo cristiano está llamado a ser servidor de la comunidad eclesial y de la humanidad para ser, de este modo, actualización, transparencia, signo y sacramento de la comunión eclesial, que es la vocación íntima de toda la Iglesia. Cuando ese servicio se realiza con estabilidad y continuidad, cuando es reconocido por la comunidad y es ella la que encarga y envía a personas concretas para realizarlo, ese servicio puede llegar a tomar la forma institucional de »ministerio laical«.

5 Todo bautizado, pues, participa –es »*copartícipe*« y »*corresponsable*«– de la misión eclesial que conduce a la *Koinonía* (comunión) en sus diversas dimensiones: *Martyría* (testimonio y evangelización), *Leitourgía* (liturgia y oración), *Diakonía* (servicio y caridad). Esta participación y corresponsabilidad no es delegada, ni autorizada, ni consentida por la jerarquía eclesiástica, sino que nace y se enraíza en el ser mismo del cristiano; otra cosa muy distinta es que sea reconocida, discernida e institucionalizada por aquélla.

2.2 Riesgos de una percepción reducida de los ministerios laicales en la Iglesia

De modo telegráfico enumero una serie de riegos que, a mi parecer, han de ser evitados para no condicionar, desde falsos planteamientos, la reflexión teológica sobre los ministerios laicales.

1 Se ha de *evitar* una actitud ingenua en el planteamiento de la viabilidad de los ministerios laicales, pues es insoslayable la respuesta a ciertas cuestiones inaplazables. En efecto, si el laico, por definición y en razón de su bautismo, está llamado servir, si la vocación de cristiano es misionera y comporta una corresponsabilidad, ¿por qué se han de promover e institucionalizar sólo unos, y no otros, ministerios laicales y sólo para algunos, y no para todos? ¿No sería mejor seguir hablando de carismas, servicios y corresponsabilidad –o participación responsable– de laicos en la Iglesia y en el mundo? ¿Por qué institucionalizar como ministerios ciertos servicios, y no toda forma de servicio? En caso de que se amplíe el número de los ministerios detentados por laicos, ¿cómo discernir cuál son eclesial y socialmente hoy los más urgentes?

2 Se ha de *evitar* que la cuestión teológico-pastoral de los ministerios ejercidos por laicos se plantee por y desde los siguientes supuestos: por escasez clerical, por estrategias organizativas o pastorales, por necesidades perentorias[15], por »*auto-proclamación*« o »*auto-vocación*« del sujeto carismático, por apropiación reivindicativa de carácter anticlerical.

3 Se ha de procurar, por todos los medios, *evitar* caer en un nuevo »gueto« laical al estilo clerical: aquellos que ejercen ministerios laicales no han de constituir una nueva »casta eclesial« como si hubiera »*superlaicos*« por encima de los laicos »normales« o »de segunda clase«.

4 Es conveniente *evitar* toda sospecha de que en el desarrollo de los ministerios laicales se mantiene –y hasta se explicita– el ancestral enfrentamiento clero-laico. Y ello sin caer en un *clericalismo* de nuevo cuño, o, en lo que llamaríamos, si se me permite adoptar sugerente neologismo de Joaquín Perea, »*laicalismo*«[16], o, peor aún, en la »mera laicidad«.

5 Habría que esforzarse por *evitar* reducir los ministerios laicales a las cuestiones y aspectos intraeclesiales, para lo cual será preciso mantener siempre la dimensión secular del ministerio laical.

15 Téngase en cuenta, no obstante, lo que propone »Evangelii Nuntiandi«, 73 cuando afirma que se ha de atender a la doble fuente de inspiración que subyace a la potenciación de los ministerios entre laicos: la tradición y las realidades emergentes.

16 Cf. *Perea*, Laicado (nota 2), 394.

17 Por eso no considero muy acertado presentar los ministerios laicales como »alternativa« general a una eclesiología desde una eclesiología »de la base« o »popular« tal y como parece insinuar en sus afirmaciones conclusivas *Alberto Parra* (Ministerios, nota 2, 342-343), si bien comparto con él algunos de los aspecto a los que la potenciación de los ministerios laicales es alternativa: a una »ministerialidad exclusivamente clerical«, una »práctica ministerial tradicionalista que se absorbe en acciones cúlticas y administrativas«, etc.

6 Puesto que los detentadores de un ministerio laical serán también, en cierto modo, los representantes »oficiales« de la Iglesia, sería prudente *evitar* la identificación de la Iglesia con una determinada opción religioso-espiritual o con una orientación »sociopolítica« señalada, ya que en la Iglesia cabe la pluralidad de opciones en el campo público y en el ámbito espiritual.

7 Es preciso *evitar* una concepción del ministerio laical que sea autónomo y autosuficiente, pues no se ha de olvidar que la comunidad a la que sirve es su espacio de referencia, y el presbítero que la anima es con quien comparte responsabilidades »ministeriales«. Nunca un ministerio es una tarea individual. Al ministerio le es esencial ser considerado, pues lo es, una »vocación eclesial«: una llamada de la Iglesia a un servicio estable para el que Dios le ha »capacitado« dotándole de carismas.

8 Puesto que todo ministerio requiere una adecuada preparación para el ejercicio del mismo, habrá que *evitar* dejar que la espontaneidad y la buena voluntad sean los criterios que rijan el dinamismo ministerial. Por el contrario se ha de potenciar la adecuada »formación *integral*« (no sólo teológica o intelectual) en los candidatos a tales ministerios, sin descuidar tampoco la »formación permanente« de quien asume esta misión de responsabilidad laical.

9 En todo el desarrollo de la teología y la praxis de los ministerios laicales se debe *evitar* caer en la »utopía« de que todo bautizado ejerza un ministerio, pues no todos son llamados a este ministerio; es un servicio »*de algunos para todos*«. La vocación laical propia no se ha de orientar necesariamente al ministerio laical instituido; su campo de actuación es mucho más amplio: la secularizad del mundo[17].

2.3 Reflexión eclesiológica sobre la institucionalización de nuevos ministerios laicales en la Iglesia y para el mundo

De todos los ministerios a los que se hace referencia en el Nuevo Testamento y aquellos constados históricamente, la Iglesia ha institucionalizado con la investidura sacramental del sacramento del orden aquéllos que ha considerado necesarios e imprescindibles para garantizar la continuidad de su misión apostólica en aquellas tareas que son irrenunciables para el ser mismo de la Iglesia: son los *ministerios ordenados*. De todos los demás oficios históricamente detentados por laicos y religiosos, en la actualidad sólo permanecen como institucionalizados en toda la Iglesia Universal los ministerios laicales de »*lector*« y de »*acólito*«; con la particularidad añadida de que el acceso a los mismos queda limitado a los cristianos varones (sin duda, reminiscencia de su estatus anterior de ser dos de las órdenes menores, y, por lo mismo, pasos previos hacia las órdenes mayores de diaconado, presbiterado y episcopado). Si como parece convincente, los ministerios desempeñados por laicos son un requerimiento de la misión y praxis eclesial responsable, ¿no resultará cuando menos discutible

que para que la comunidad siga manteniendo su identidad y misión desde la corresponsabilidad de todos los bautizados se limite la participación »ministerial-institucional« del laico (varón) a estos dos ministerios, ambos de carácter litúrgico? ¿Se podrían establecer algunos ejes teológicos a partir de los cuales se pudieran deducir aquellos elementos ministeriales »mínimos« de la Iglesia susceptibles de ser institucionalizados como ministerios laicales? Intentaré delinear algunas pautas de respuesta.

1 *La diversidad de ministerios eclesiales se justifica teológicamente tanto desde la misión como desde la dialéctica »algunos-todos«.*

La dinámica eclesial, en tanto que es la misión continuada en la historia del acontecimiento histórico salvífico de Jesucristo, se concreta por medio de la diversidad de ministerios vinculados con el apostolado. La aceptación de esta misión no es sino la *concreción*, en cuanto vocación apostólica[18], de la tarea evangelizadora cuyo origen se remonta, históricamente, al mismo envío postpascual de Jesucristo (cf. Mt 28,16-20; Jn 20,21-23) y, teológicamente, al envío trinitario del Hijo y del Espíritu Santo. La diversidad ministerial se explicita tanto desde la aceptación de la continua (ayer, hoy y siempre) actuación del Espíritu (con la donación de »*carismas*«), como desde la comprensión de la dialéctica »*algunos–todos*«. Esta dinámica de »*algunos–todos*« no puede quedar reducida a la dialéctica »*sacerdote ordenado (algunos) – pueblo cristiano (todos)*«, ya que el servicio de esos »algunos« también puede ser desempeñado –y de hecho lo está– por laicos (o religiosos no ordenados) con encomienda eclesial, en cuanto expresión de la *corresponsabilidad* de todos, sacerdotes, religiosos/as, consagrados/as y laicos/as en la misión de la Iglesia; que este ejercicio de corresponsabilidad laical sea o no denominada »ministerial«, se me antoja un aspecto, en este momento, secundario.

2 *La justificación del reconocimiento eclesial de los ministerios laicales está en estrecha relación con la razón de ser y existir de la Iglesia.*

¿Para qué existe la Iglesia? En una eclesiología integral, la Iglesia, configurada *ontológicamente* por la llamada/convocatoria de Dios al hombre a ser en

18 Cf. *José Luis Cabria Ortega*, Apóstol/Apostolicidad, en: *Profesores de la Facultad de Teología de Burgos* (Ed.), Diccionario (nota 3), 33-49.
19 Cf. *Cabria Ortega*, Eclesiología (nota 14), 183-184.
20 *Borobio*, Misión (nota 2), 54.
21 Cf. *Santiago del Cura Elena*, In persona Christi – In persona Ecclesiae, en: *Profesores de la Facultad de Teología de Burgos* (Ed.), Diccionario (nota 3), 348-356.
22 En orden a una mayor claridad, convendría recordar que la dialéctica »algunos–todos« tiene toda su vigencia también al hablar exclusivamente de los ministerios laicales, pues de lo contrario se correría el riesgo de banalizar los ministerios laicales por insignificantes y comunes si se consideran de »todos«, es decir, aplicar una *ministerialización* a todos los servicios que se realizan en la Iglesia y en el mundo equivaldría a vaciar de contenido lo específico del ministerio como realidad instituida y lo que ello comporta, que no va ni puede ir, ciertamente, en la línea de privilegios eclesiales o cuotas de poder en la Iglesia. Bien es verdad, también, que la aceptación de la responsabilidad de ser de »los algunos« no puede ser sinónimo de caer en la tentación de establecer categorías dentro del laicado, como si quienes sean instituidos ministros pudieran ser considerados una especie de elite laical o una »casta« especial de laicos »en superlativo«.

Cristo por el Espíritu y a vivir en la comunión, se realiza *históricamente* cuando el hombre responde a esta convocatoria para ser testimonio –sacramento– de la comunión trinitaria; dicho de otro modo, la Iglesia existe porque tiene una misión que cumplir; y ésta no es otra que la de continuar –hacer presente, actualizar, transparentar– en el tiempo y en el mundo la persona y la obra de Jesucristo; es decir, ser sacramento de salvación universal. Esta misión eclesial se desglosa, a mi parecer, en tres afirmaciones, que, a su vez, encierran otras tantas concreciones[19]:

1) La Iglesia existe para celebrar y cantar las maravillas del actuar de Dios (*Leitourgia*) (cf. SC 2).
2) La Iglesia existe para evangelizar (*Martyría*) (cf. EN 14).
3) La Iglesia existe para servir y hacer presente el Reino de Dios entre los hombres (*Diakonía*) (cf. AA 2; LG 5; RM 20; *Tertio Millennio Adveniente,* 45).

En consecuencia, serán ministerios »mínimos« e »imprescindibles« aquéllos que hagan posible y garanticen llevar adelante esa misión eclesial en sus tres facetas y dimensiones irrenunciables. En ayuda de esa garantía –y de su condición de posibilidad– vendrá la »institucionalización« de esos ministerios constitutivos de la misma esencia de la Iglesia. Por una parte, los ministerios ordenados, desde la gracia del sacramento del orden, expresarán bien esa »*pluridemensionalidad*«[20] de la misión, actuando »*in persona Christi capitis*« e »*in nomine ecclesiae*« o »*in persona ecclesiae*«[21], y por otra, también la comunidad –el »*todos*« (de la Iglesia) además del »*algunos*« (de los miembros ordenados)– expresará, significará y realizará esta misión en sus diversas facetas de un modo ministerial y corresponsable. Es ahí donde tienen sentido los diversos carismas, servicios y ministerios llamados laicales, que junto al presbítero –nunca en contra o al margen de él–, se constituyen dentro de la comunidad concreta[22].

3 *Los ministerios laicales postulan una serie de requisitos mínimos y necesarios que los posibilitan y articulan su funcionamiento.*

A mi modo de ver, estos requisitos mínimos para que se puedan reconocer los ministerios laicales son los siguientes:

a Han de tener su origen en Dios, es decir, estamos ante una verdadera y propia *vocación* o llamada de Dios, en Cristo, por el Espíritu, para ejercer un servicio/ministerio laical, para cuya misión Dios le confiere los dones, las gracias y carismas necesarios en el Espíritu.

b Han de ser *relevantes* (*mínimamente*) en la vida de la Iglesia y para la sociedad. Para detectar esa relevancia que posibilite una institucionalización en ministerios laicales se precisa, me parece, una serie de transformaciones en lo que yo llamaría »actitudes básicas« o »convicciones de fondo« subyacentes en la mentalidad de muchos de los que forman nuestra Iglesia. Así, por ejemplo, creo que habría que pasar *de* la indiferencia eclesial *al* interés eclesiológico, *de* la pasividad cristiana *a* la actividad y el compromiso bautismal, *del* acaparamiento

de funciones, tareas y encomiendas de unos pocos *al* compartir oficios y misiones, *de* la marginación de »los distintos-diversos« según su vocación y existencia cristiana *a* la unión armónica de todos en la pertenencia al mismo pueblo de Dios, *de* la imposición de obligaciones *a* la corresponsabilidad de servicios, *de* los recelos ante lo novedoso *al* reconocimiento de la riqueza de la pluralidad dentro de la misma Iglesia, etc.

c Han de establecerse no sólo temporal o esporádicamente sino con un compromiso vocacional de *permanencia* duradera (no necesariamente *ad vitam* como los ministerios ordenados). El ministerio compromete »*establemente*« a toda la persona con todo lo que ello conlleva de biografía, historia, cultura, formación, proyectos, … pues el ejercicio de un ministerio no es sólo una actividad externa, es un compromiso personal de su vida cristiana bajo la acción del Espíritu. El ministro –todo ministro eclesial– es por ello un testigo, un testimonio vivo de aquella realidad a la que sirve.

d Han de ser *conformados y ratificados públicamente por la comunidad eclesial*: la comunidad interviene en todos los momentos del proceso: propone los ministerios necesarios, acompaña y sostiene en la búsqueda, discierne, autentifica la llamada, confiere el ministerio en el marco litúrgico donde se reconoce el carisma personal por medio de una encomienda eclesial-comunitaria para un compromiso público de cierta estabilidad, envía a su realización, acompaña, forma integralmente, revisa, etc.[23].

4 *Razones de conveniencia teológico-pastoral para instituir*[24] *nuevos ministerios laicales en la iglesia*

a Desde los primeros momentos, aún con sus tanteos, los servicios y tareas irrenunciables e imprescindibles del actuar eclesial (enseñar, santificar, gobernar, servir) *ya fueron ministerializadas sacramentalmente*, y por lo mismo, *eclesialmente garantizada* su realización por los ministros ordenados. Ello no quiere decir, por supuesto, que toda la misión, tareas, funciones y servicios recaigan sobre los ministros ordenados; ya señalé también que la *corresponsabilidad* de todo cristiano es incuestionable, inalienable e indeclinable, pues dimana del bautismo. Los ministros ordenados son Iglesia, pero no son toda la Iglesia; la misión de la Iglesia lo es de toda la Iglesia, de todos los miembros de la misma. Instituir ministerios laicales será un modo, *eclesiológicamente significativo*, de dejar patente en la práctica esta convicción teológica de la *eclesialidad de todos los bautizados*.

b Los ministerios laicales *explicitan el contenido del sacerdocio común* de los fieles, por el que todo bautizado participa de la misma misión de Cristo confi-

23 Otras formulaciones de estos requisitos pueden verse detalladas en *Borobio*, Misión (nota 2), 57, 176-177; *Dianich/Noceti*, Trattato (nota 2), 415-416; *Jean Rigal*, L'Èglise en chantier, Paris 1995, 159-161.

24 La expresión »instituir« se reserva para los ministerios (cf. CIC 230,3; »Christifidelis Laici«, 23; Ritual), mientras que para el obispo, presbíteros y diáconos se emplea »ordenar«.

25 *Dionisio Borobio*, Misión (nota 2), 56.

ada a su Iglesia. Todo fiel cristiano, según su vocación específica, está llamado al servicio de la Iglesia, del hombre y del mundo. Al realizarlo de modo estable y con el aval de la comunidad eclesial que lo respalda tenemos ya el germen de un futuro ministerio laical.

c Con la ampliación de los ministerios laicales se realizaría también, de algún modo, la *institucionalización de la corresponsabilidad bautismal*. Así se significaría mejor que la corresponsabilidad no es sólo una posibilidad o un deseo, sino una necesidad y un imperativo.

d Además, puesto que ya existen en la Iglesia universal dos ministerios laicales y éstos al servicio de la dimensión litúrgica de la Iglesia, nada impide ampliar, al menos, *esta misma lógica* a las otras dimensiones esenciales en el plano operativo de la Iglesia: la evangelización (*martyría*), la caridad-servicio (*diakonía*), la dirección-gobierno (*koinonía*).

e Respecto a la institucionalización de los ministerios laicales también habría que añadir que ésta tendría más aceptación si se desterrara de una vez la falsa concepción por la cual se presupone que toda »institución« establece e impone una merma de la libertad personal y carismática, cuando en realidad instituir un ministerio eclesial es: »un reconocimiento público por parte de la comunidad cristiana y de sus representantes (obispo, sacerdote) de aquellos carismas y servicios que ya existen, nacidos de su propia vida y necesidad, y respecto a los que la misma comunidad reconoce e invoca la gracia de Dios, ofrece su ayuda y reclama su dedicación, una vez que ha constatado su formación y su aceptación por parte de la misma comunidad«, ya que, más aún, por la institución »la comunidad da relevancia y dice a los sujetos, diciéndose a sí misma, lo que ella entiende por misión y vocación, por carisma y por ministerio«[25].

3 Criterios para un discernimiento pastoral de los ministerios laicales en la Iglesia y para el mundo desde sus ámbitos de actuación

En pastoral no hay ni puede haber soluciones fáciles, ni mucho menos universalmente válidas. Tampoco en el tema de los ministerios laicales tienen cabida criterios unívocos para el discernimiento de los mismos; tal discernimiento es tarea propia de la comunidad eclesial. Por ello en este tercer apartado me limitaré a proponer algunos esquemas, a modo de criterios, desde los que realizar una labor de »*catalogación*« tanto de los modos del actuar del cristiano laico como de los ámbitos donde pudieran ser establecidos nuevos ministerios laicales o cuando menos cabría esperar una actuación servicial de la Iglesia (en todos sus modos de ser y vivir) como respuesta a las nuevas situaciones de evangelización.

1 *Desde la misión de la Iglesia* (*ad intra y ad extra ecclesiam*)

Desde esta perspectiva se podrá plantear una presencia laical, en forma de ministerios constituidos, en los diversos ámbitos donde la Iglesia desempeña

su misión. Así, hoy será inevitable y hasta urgente la corresponsabilidad estable y duradera de todos los agentes evangelizadores, en particular de los laicos, en:

a la *pastoral común* (según la territorialidad);

b a *pastoral específica* (según lo que podemos llamar »lugares antropológicos« que no siempre coinciden, ni mucho menos, con un lugar geográfico);

c la »*pastoral de ambientes*« (según los diversos espacios y factores donde se realiza la acción de la propuesta cristiana: jóvenes, obreros, estudiantes, emigrantes, mundo de la cultura, etc.),

d la *evangelización ad gentes* (participando en todo tipo de misiones allende las fronteras de la propia comunidad de origen);

e la *pastoral globalizada y universal* en un mundo cada vez más »aldea global« cuyos retos exigen respuestas eclesiales concretas.

2 *Desde las notas esenciales de la Iglesia*

La posibilidad y necesidad de nuevos ministerios laicales se pondrá de manifiesto a partir de los dinamismos que generan las propiedades que »de*notan*« lo que la Iglesia es y está llamada a ser. Así, en:

a todo lo que hace relación a la *unidad* de la Iglesia –¡tan fragmentada! – tanto en los factores de cohesión interna en la búsqueda de la una y única Iglesia de Jesucristo (ecumenismo) como en la mediación para el diálogo interreligioso en orden a una unión mundial;

b todo los que favorezcan y procuren la *santidad* de la Iglesia como es la participación en la misión litúrgica de la Iglesia (animación litúrgica, acogida, música, etc.) y en todo lo que pueda ser acompañamiento espiritual como vía de respuesta –y de vocación propia– a la santidad personal (dirección espiritual, asesoramiento oracional, discernimiento vocacional, etc.);

c todo que supone la *catolicidad* en su doble perspectiva de *universalidad* (para todos, en extensión), en cuyo caso se han de postular los ministerios que tienen relación con la misión y evangelización; y de *integridad* (según el todo de la fe en su conjunto) en cuyo supuesto se requieren los servicios y posibles ministerios relacionados con el estudio de la fe (ministerio del teólogo, por ejemplo) y la trasmisión íntegra de la misma (ministerio del formador cristiano, del educador de la fe, del profesor de religión, del catequista, etc.);

d todo lo que afecta a la *apostolicidad,* de la cual participa cada cristiano según su vocación y modo de existencia cristiana (como ordenado, consagrado, seglar) también es viable el discernimiento de algún ministerio laical que diga relación al apostolado (cf. LG 33-37 y AA 1-33), así, por ejemplo, los ministerios que favorecen y desarrollan las diversas organizaciones de apostolado diocesano, movimientos de Acción Católica, nuevos movimientos eclesiales, agentes de pastoral, animadores de comunidades, etc.

3 *Desde los cometidos y actuaciones básicas de la Iglesia*

Las realizaciones básicas de la Iglesia –*martyría, leiturgía, diakonía*– muestran su esencia como misterio de comunión (*koinonía*): »La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra«[26]. Estas tareas coinciden, en su contenido, con lo que el *Concilio Vaticano* II denominaba participación de los laicos (cf. LG 34-36) en los »tres oficios« (*tria munera*) eclesiales (garantizados por el ministerio episcopal): *enseñar, santificar, regir* (cf. LG 25-27), con los cuales queda asegurada la presencia actuante de los elementos constitutivos de toda Iglesia: *Palabra* (*Keryma*, Evangelio), *Culto* (Eucaristía, sacramentos, oración), *Caridad/Compromiso* (a favor de los hombres y mujeres concretos de nuestra historia y de nuestro ámbito territorial), *Dirección/Comunión* (el gobierno de quienes con su misión procuran la unidad en comunión de la Iglesia toda y con el mundo).

A partir de esta referencia podríamos establecer una amplia catalogación de *posibles ministerios ejercidos por los laicos* de la comunidad. Me limitaré a una mera enumeración de los mismos. Para mayor claridad me serviré del siguiente cuadro/esquema:

Elemento eclesial constitutivo	**Misión**	**Acción eclesial**	**Ministerio laical (posible)**
Palabra	*Martyría*	Enseñar	◆ teólogo, ◆ catequista, ◆ enseñante cristiano, ◆ comunicador cristiano (*mass media*, internet), ◆ creador y pensador cristiano, ◆ agente de pastoral especializada (con jóvenes, adultos, obreros, estudiantes, etc.), …
Culto	*Leitourgía*	Santificar	◆ lector, ◆ acólito, ◆ ministro extraordinario de la comunión, ◆ animador litúrgico, ◆ cantor, organista, ◆ ministro de la acogida (en el sentido amplio del antiguo ostiario) ◆ maestro de vida espiritual, ◆ director y acompañante espiritual, ◆ animador de grupos de oración, …

26 *Benedicto XVI*, Deus caritas est, n. 24.

Elemento eclesial constitutivo	**Misión**	**Acción eclesial**	**Ministerio laical (posible)**
Caridad / Compromiso	*Diakonía*	Servir	◆ agente de caridad (*caritas*, organizaciones caritativas, ONGs), ◆ voluntario social, ◆ promotor social, ◆ promotor y ministro de pastoral familiar, ◆ ministro de pastoral de la salud, ◆ pacificador y agente de reconciliación, ◆ defensor de los derechos humanos, ◆ mediador en el diálogo ecuménico e interreligioso, ◆ misionero ad gentes, …
Dirección / Comunión	*Koinonía*	Regir	◆ animador de pastoral (diocesana, arciprestal, parroquial), ◆ responsable en la dirección de la comunidad, ◆ agente de pastoral, ◆ consejero, asesor (de economía, de lo social), ◆ responsable de área o gestión eclesial, …

4 *Desde las dimensiones del hombre*

Un cuarto factor de discernimiento no viene directamente de la reflexión intraeclesial, sino desde otra perspectiva más amplia, que de alguna manera la incluye y es complementaria: *desde el ser mismo del hombre*. En este sentido se puede indagar, con el fin de discernir necesidades y posibles ministerios que contribuyan a satisfacerlas, si el hombre de hoy (al menos en la cultura occidental) –y en cierta medida de otras culturas– no estará demandando respuestas en forma de servicio (y tal vez ministerios instituido) que respondan a sus insatisfacciones, inquietudes y urgencias, aquéllas que nacen precisamente de su interior, de las cuales tenemos noticias y sabemos su justa »medida« porque se manifiestan en las dimensiones humanas, aquéllas que »miden« su interioridad. Una mirada evangélica a estas dimensiones propiciará que descubramos algunas actuaciones cristianas, cuya tarea puede llegar a ser constituida en auténtico ministerio ejercicio por cristianos que se saben respaldados y enviados a realizar tal servicio en nombre de la Iglesia y para el bien de las gentes. Así, podríamos indicar, desde las diversas dimensiones del hombre, algunas actuaciones que, si bien pudieran llegar a ser en un futuro germen de ministerios laicales, al menos piden un servicio pastoral adecuado:

a *dimensión individual-personal:* compartir experiencias personales, atención a situaciones críticas de la vida (duelo, culpa, sufrimiento, miedos, etc.), atención sacramental, participación en servicios personales, etc.;

b *dimensión social-comunitaria:* creación y fomento de cultura cristiana, participación en lugares de colaboración comunitaria, compromiso en grupos internacionales, animar proyectos e iniciativas de paz, ecumenismo, misión de la Iglesia para los otros, evangelización, atracción de nuevos miembros a la comunidad con la acogida simpática, pastoral juvenil, utilización de los nuevos medios (internet, medios de comunicación de masas, etc.), participar en los proyectos de la iglesia mundial, etc.;

c *dimensión histórica-cultural:* diálogo con la cultura del presente, apología del evangelio, enseñanza pedagógica (guardería, escuela, instituto, universidad), formación integral, compromiso político y social, sindical y comunitario, inserción en los medios culturales, etc.;

d *dimensión religiosa-espiritual:* acompañar en la búsqueda de Dios, enseñar a leer en los »libros« de la naturaleza y de la Sagrada Escritura, iniciar en el encuentro personal con Dios (oración, meditación, piedad popular, etc.), favorecer la liturgia y espacios sagrados, propiciar el crecimiento espiritual, etc.[27]

4 Conclusión: de la propuesta eclesiológica a la acción pastoral

A la luz de lo expuesto en estas reflexiones, y recapitulando algunos aspectos señalados, creo que es preciso que las propuestas indicadas se especifiquen en realizaciones concretas. Y ello aunque sea de modo *experimental y provisional*, en tanto no se alcance un amplio consenso sobre los ministerios que pueden y deben ser desempeñados por fieles laicos en la Iglesia, para el servicio de ésta y del mundo coetáneo. No creo equivocarme si afirmo que esta provisionalidad o temporalidad a la que me refiero tendrá una duración relativamente larga dado que aún se requiere un esfuerzo de maduración teológica sobre la identidad y sobre la amplitud de tales ministerios. A esta »traba teológica« habría que sumar

27 En una perspectiva complementaria a la que aquí he presentado, se puede entender, me parece, la sugerente y amplia propuesta de posibles ministerios (no sólo laicales) –algunos ejercidos ya *de facto* en algunas comunidades–, que, desde la perspectiva de la teología de las comunidades de base, A. Parra diseña y describe en su amplio estudio, publicado en la »enciclopedia« de teología de la liberación dirigida en los años noventa por los jesuitas Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (cf. *Parra*, Ministerios, nota 2, 319-343). La descripción de cada uno de los ministerios presentados es breve y de carácter propositivo. En primer lugar, habla de algunas prácticas ministeriales »nuevas« que hoy se dan en la familia, los grupos y movimientos, y las parroquias. En segundo lugar, señala lo que denomina »desplazamiento ministerial de »arriba« y de »abajo« hacia la »base«, dentro de cuyo apartado incluye referencias a una serie de servicios que se realizan como ministerios: maestros y enseñantes, científicos sociales, artistas, comunicadores sociales, obispos y presbíteros, religiosos, teólogos. Por último, y tal vez lo más novedoso, propone lo que denomina »ministerios de la »base« dentro de los que incluye aquellos que se desarrollan en el movimiento popular y en las comunidades de base: 1) ministerio de interpretación y de discernimiento, 2) ministerio bíblico, 3) ministerio del testimonio personal, 4) ministerio de la catequesis, 5) ministerio celebrativo, 6) ministerio de envío y de misión, 7) ministerio plural y diversificado, 8) ministerio del diálogo y de la acción ecuménica, 9) ministerio de la concientización política y del acompañamiento partidario, 10) ministerio de la solidaridad, 11) ministerio de la cultura.

los condicionantes »prácticos« añadidos que conlleva inevitablemente una tal institucionalización: regulación canónica (derechos, deberes, limitaciones, peculiaridades, etc.), determinación de los ritos y la celebración litúrgica adecuada, articulación funcional y estructural del ejercicio de dichos ministerios, delimitación de procesos formativos específicos, especificación de la autonomía ministerial, regulación objetiva de las condiciones para la recepción del ministerio, relación de las causas para la remoción del ejercicio ministerial laical, etc.

Respecto a la identidad de tales »ministerios laicales« baste recordar, a modo ilustrativo, la discusión sobre el nombre mismo aquí utilizado – »*ministerio laical*«– frente a otros igualmente defendibles como »nuevos ministerios«, »ministerios diversos«, »ministerios de la comunidad«, »tareas y funciones confiadas a los laicos«, »ministerios bautismales« o »ministerios no ordenados«, cuya diferencia fundamental está en el dónde se ponga el acento respecto del sujeto que desempeña –o detenta– dicho oficio o ministerio, es decir, si son los laicos en concreto en cuanto tal identidad de laico, si es la comunidad cristiana en particular como aquélla que confía y confiere los ministerios a quien corresponda, o si son todos los bautizados en general quienes desempeñan los diversos ministerios según su »condición« o existencia cristiana propia (sacerdotal, consagrada, secular).

En tanto no se clarifican teológicamente estos aspectos que están en la base de una futura institución ministerial de los oficios laicales en toda la Iglesia y para el mundo, creo, no obstante, que conviene *dar pasos de actuación pastoral* en orden a un futuro desarrollo de estos ministerios en las Iglesias locales. Entre otras razones porque es en ellas donde se actualizarán los servicios y funciones necesarias, donde se discernirán los carismas que puedan y hayan de ser institucionalizados, donde se viva el servicio, *de facto*, como si de un ministerio instituido se tratara, aunque dicha institucionalización canónico-litúrgica se demore o, mejor, mientras »oficialmente« llega.

Zusammenfassung
Jeder Christ bzw. jede Christin ist je nach seinem bzw. ihrem eigenen Stand und seiner bzw. ihrer eigenen Berufung (sakramental geweihter Amtsträger, Ordensmann bzw. -frau, Laie) der evangelisierenden Mission der Kirche verpflichtet. Was die Aufgabe der Laien in diesem evangelisierenden Bemühen betrifft, ist nach dem Zweiten Vatikanum ein Interesse daran entstanden, die ständige Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben in einer Weise zu entfalten, die als »Laienamt« *(ministerio laical)* bezeichnet worden ist. Dieser Beitrag möchte zum einen eine Überlegung zur theologischen Begründung solcher Laienämter und zur Möglichkeit ihrer Institutionalisierung anbieten, zum anderen einige Kriterien für die pastorale Bewertung ihrer kirchlichen Wirkungsbereiche vorschlagen.

Summary
Every Christian is placed under the obligation of the evangelizing mission of the church according to his or her own state and vocation (sacramentally ordained priest, man or woman religious, lay person). As to the task of lay people in these evangelizing efforts in the period following the Second Vatican Council, there has arisen an interest in developing the constant participation of lay people in the life of the church in a way that has been described as »lay ministry« *(ministerio laical)*. This article seeks, on the one hand, to provide a consideration of the theological significance of such lay ministries and of the possibility of their being institutionalized, and, on the other hand, to suggest some criteria for the pastoral assessment of their spheres of action in the church.

Francisco de Vitoria kommentiert II-II, qu.10 der Summa theologiae des Thomas von Aquin

von Norbert Brieskorn SJ

Einleitung

Francisco de Vitoria (1486-1546) hat in den Jahren 1525 bis 1529 angefangen, den zweiten Teil des zweiten Teils (die Secunda Secundae = II-II) der Summa theologiae zu kommentieren und diese Kommentierung 1534 bis 1537 fort- und zu Ende geführt. In seinem Kommentar zur 10. Quaestio (Qu.) der Secunda Secundae verwies er auf die in der Weihnachtszeit abzuhaltende Relectio »De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis«.[1] Allerdings musste er diesen Termin verstreichen lassen; und so kam es erst im Juni 1535 zum Ereignis dieser öffentlichen Vorlesung.[2]

Daraus ist zu schließen, dass Vitoria maßgebliche Teile der Kommentierung der 10. Frage im Sommer oder Herbst 1534 vortrug. Die Relectio handelt vom Heil der vernunftbegabten Wesen und fragt, welche Wege ihnen offenstehen, um sich zu retten; und nicht zuletzt: Wie verhalten sich universaler Heilswille und die späte Verkündung des Glaubens zueinander?

1 Das Thema der II.a-II.ae der Summa theologiae

Wenn wir auf den Gesamtplan der Summa des Aquinaten schauen, so ist die II.a-II.ae eine Botschaft für den zu Gott heimkehrenden Menschen. Die Summa hat bereits den Ausgang der Schöpfung aus der Hand des schaffenden Gottes besprochen, nun aber ist ihr Thema, wie diese Schöpfung heim zu Gott finden kann. Begleiterin und Stärkung auf diesem Weg ist der Glaube. Was ihn konstituiert, breitet Thomas in II-II, qu. 1-7 aus; auf die Gaben des Glaubens kommt er in den Qu. 8 und 9 zu sprechen. Der Glaube selbst existiert als eine geistige Einheit. Unsere menschliche Wirklichkeit soll sich mit seiner Wirklichkeit zum geistlichen Wachstum verbinden (Qu. 10, art. 3, ad 3 und art. 1, ad 1). Es gibt nichts Falsches im wahren Glauben (Qu. 10, art. 2, ad 3) In der 10. Qu. geht es um das dem Glauben entgegengesetzte Verhalten, den Unglauben. Er ist

zu definieren, seine Wirkung zu bedenken und der Umgang mit den Ungläubigen zu bestimmen. Es geht um Handeln, aus der Heiligen Schrift, von der Tradition der Kirche, aber auch von moralischen Grundsätzen her zu beurteilendes Handeln. Die Abwägungen sind solche der praktischen Vernunft.[3] Damit kommt die Klugheit, die prudentia, ins Spiel, welcher sich Thomas in II-II, qu. 47-56 zuwendet. Die Klugheit ist eine Tugend, sie ist weder eine Wissenschaft noch eine bloße Kunst. Während der Glaube eine theologische Tugend ist, kommt der Klugheit der Charakter einer Kardinaltugend zu. Der Weg zu Gott verlangt also beides, geistliche und irdische Mittel.

2 Die Quaestiones 10 bis 15

Während Thomas in der Qu. 10 auf den Unglauben im Allgemeinen eingeht (»De infidelitate in communi«), behandelt er im Folgenden spezielle Formen, so in Qu. 11 die Häresie, die Leugnung bestimmter Glaubensartikel, und die Apostasie als radikalen Glaubensabfall in Qu. 12; Qu. 13 macht die Blasphemie, die Sünde des Wortes, zu ihrem Thema. Qu. 14 verengt die Fragestellung auf die Untersuchung über die »Sünde wider den Heiligen Geist«. Die letzte Quaestio dieses Blocks geht auf die Verblendung, die Schwerfälligkeit und die Abstumpfung des Sinnes für den Glauben ein.

3 Die einzelnen Artikel der Quaestio 10

Zurück zu Qu. 10, die bei weitem umfangreichste Quaestio dieses Blocks, mit insgesamt 12 Artikeln! Wir können die zwölf Artikel in drei Gruppen gliedern.

3.1 Der Begriff von »Unglauben« (infidelitas) und seine Einordnung

Art. 1 unterteilt und definiert die Infidelitas. *Eine* Form der infidelitas ist Sünde. Art. 2 stellt den Anteil von Willenskraft und Einsicht beim Zustandekommen des Unglaubens fest. Art. 3 reiht ihn auf der Skala der Sünden ein. Art. 4 prüft, ob eine jede Handlung Ungläubiger Sünde ist.

1 »In natalibus«: *Vicente Beltrán de Heredía*, Francisco de Vitoria. Comentarios in Sth II-II, qu. 10, art. 1, Nr. 10 (162). Lateinischer Text und Übersetzung der Relectio Vitorias in: *Francisco de Vitoria,* Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche (Theologie und Frieden 8), hg. v. *Ulrich Horst* u.a., Stuttgart 1997, 92-187. Vgl zudem Literatur zum Beitrag: *Francisco de Vitoria,* Vorlesungen I. Völkerrecht Politik Kirche (Theologie und Frieden 7), hg. v. *Ulrich Horst* u.a., Stuttgart 1995.

2 *Ulrich Horst*, Leben und Werke, in: *Francisco de Vitoria,* Vorlesungen I (Anm. 1), 72-76.

3 Zu dieser Begrifflichkeit siehe *Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach* (Hg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek b. Hamburg 1991, 91-93.

3.2 Die vielen Arten des Unglaubens

Art. 5 geht vom Unglauben als Gattung (genus) aus und arbeitet die Arten (species) der Ungläubigkeit heraus. Art. 6 vergleicht diese species untereinander. Ihre Fortsetzung findet der Vergleich in den Qu. 11 (Häresie) und 12 (Apostasie).

3.3 Die Beziehungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen

Art. 7 schafft Klarheit bezüglich der Notwendigkeit, Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit von Glaubensgesprächen mit Ungläubigen; Art. 8 stellt die aus der Tradition ererbte Frage – Augustinus' Compelle intrare! –, ob zum Glauben gezwungen werden dürfe. Art. 9 untersucht, ob Gläubige mit Ungläubigen in Kontakt treten, im Besonderen sich über den Glauben austauschen dürfen. Art. 10 begibt sich auf das soziale und politische Gebiet und möchte wissen, ob und inwiefern Ungläubige über christliche Gläubige – andere gibt es ja für die Summa nicht – Autorität ausüben dürfen. Art. 11 weicht der Frage der Toleranz von Riten der Ungläubigen nicht aus, insofern jene unter Christen leben. Art. 12 richtet sich an jene, welche die Kinder Ungläubiger taufen wollen, und dies, entgegen dem Willen ihrer Eltern.

4 Vitoria kommentiert einzelne Artikel der Quaestio 10

Im Folgenden gebe ich im jeweils ersten Abschnitt eine Zusammenfassung des Thomastextes (meist der Responsio), im zweiten Abschnitt folgen Grundzüge der Kommentierung des Vitoria.[4] Aus Raumgründen kann ich lediglich die Kommentierung zu den Artikeln 1, 4 und 8 behandeln.

4.1 Erster Artikel: »Ist Unglaube Sünde?«

Thomas unterteilt »infidelitas« indem er auf die Haltungen der Menschen achtet:

1 Sie haben schlichtweg keinen Glauben oder nicht den christlichen Glauben (beides ist nicht immer sorgfältig geschieden!), aus welchem Grund auch immer: Unglaube ist hier reine Abwesenheit, »negatio« oder ein einfacher Mangel. Thomas hat unausgesprochen hier die Glaubenseinstellung jener im Visier, welche ohne ihre Schuld nie zum christlichen Glauben, sondern zu einem anderen oder zu gar keinem Glauben fanden. Thomas spricht von »infidelitas« auch dann, wenn es sich um eine schlichte Abwesenheit des christlichen Glaubens handelt.

2 Infidelitas als Sünde meint entweder den Verrat am Glauben oder die bewusste Weigerung, ihm zu folgen. Wer sich weigert, weiß, was der Glaube an Jesus Christus bedeutet. »Unglaube« ist hier nicht bloße privatio, sondern oppositio, Widerständigkeit.

Dass Glaube von Gott geschenkte Gnade ist, kommt eher selten zur Sprache.

Was den ersten Typ betrifft, so handele es sich keinesfalls um Sünde, eher um Strafe, eine Folge der Erbsünde. Natürlich wird ein solcher Mensch, so sagt die Theologie, andere Sünden begehen, weswegen ihm Verdammnis drohe. Der Sündenbegriff wird nicht problematisiert, er setzt ja ein bewusst gelebtes Gottesverhältnis voraus. Und dieser Verweigerer könne auch in einer Weise sündigen, dass er sich selbst den Zugang zur Annahme des Glaubens versperrt. Der Unglaube kann also die Folge anderer Sünden oder Ergebnis der Ur- oder Erbsünde sein. Wer allerdings den Menschen in seinem Unglauben lasse, setze ihn der Gefahr aus, viele Sünden zu begehen. Joh 15,22 zeige, dass durch die Verkündigung selbst, durch das Hören die Sünde des Unglaubens entstehe: »Wenn ich nicht gekommen wäre und nicht zu ihnen gesprochen hätte, wären sie ohne Sünde; jetzt aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde«. Wollte man den Unglauben unter die Laster einreihen, so wäre es die Sünde des Hochmuts, sich nicht dem sich offenbarenden Gott unterstellen zu wollen, und es wäre die Sünde gegen die eigene Natur, welche die Wahrheit sucht (ad 1). Dass es aber einen Typ des Unglaubens gibt, den Menschen haben, denen nicht im entferntesten SEIN Wort verkündet wurde, betont Thomas nicht eigens.

Vitoria kommentiert (S. 160-163): In Nr.1 arbeitet er, Thomas folgend, klar die Unterscheidung heraus zwischen Unglaubem als bloßem Fehlen des Glaubens (infidelitas negativa), und Unglaubem als Kampf, als Widerspenstigkeit gegen den Glauben, bzw. als Verachtung des Glaubens. D. h., er muss irgendwie gekannt sein (infidelitas positiva). Nur die letztere Form ist Sünde.

Doch gilt für die »infideles, qui nihil audierunt de Christo«, also für die »infideles negative«, dass sie »verworfen sind vor Gott, zwar nicht wegen ihrer Ungläubigkeit, denn sie ist ja keine Sünde, ist (ihre) die Ungläubigkeit doch keine frei gesuchte und gewählte, sondern wegen anderer Sünden, welche sie begehen«.[5]

Der zweite Einwand (Nr. 3.) ist für uns wichtig; er betrifft das Verhältnis von Götzendienst und Unglauben. Wer an die falschen Götter oder an einen anderen Gott als den Christengott glaube, der begehe doch statt der Sünde des Unglaubens die Sünde des Götzendienstes (idolatria). Diese Folgerung sei falsch, so Vitoria, denn da diese Menschen an körperliche, mehrere und ehebrüchige Götter und eben nicht an den wahren einen Gott glauben, begehen

4 Vitorias Kommentierung findet sich in: *Vicente Beltrán de Heredía*, Francisco de Vitoria. Comentarios in Sth II-II, qu. 10, Salamanca 1932, 160-212.

5 Art. 1, Nr. 1: »Qui sunt infideles negative, damnantur, non propter infidelitatem quia illa non est peccatum, ut diximus, cum non sit voluntaria, sed propter alia peccata quae faciunt« (Anm. 4,160).

sie die Sünde des Unglaubens.[6] Der Begriff »Götzendienst« verdränge nicht den Begriff »Unglauben«, sondern schließe ihn mit ein. Auch irrige Ansichten über Gott lassen die Sünde des Unglaubens entstehen. Gegenüber Thomas erweitert Vitoria den Begriff des Unglaubens.

Allerdings, so Vitoria noch unter Nr. 3, sei es falsch zu unterstellen, dass der Glaube zu diesen infideles negative nicht gelangen könnte; denn durch das natürliche Licht der Vernunft komme zu ihnen eine Erkenntnis über Gott; was genau erkennbar ist, ob bloß die Existenz Gottes oder auch Eigenschaften, sagt Vitoria hier nicht. Es ist möglich, dass Menschen diese Suche gar nicht unternehmen oder bei ihr schuldhaft irren, dann hätten sie ihre Sorgfalt beim Suchen des Glaubens verletzt und würden in einer ihnen anrechenbaren Schuld stehen. Sie hätten mit ihrem Gewissen erkennen müssen, dass sie an falsche Götter glaubten.[7] Wer nicht weiß, obwohl er wissen könnte, und Gott nicht die Ehre erweist, befinde sich in der Sünde des Unglaubens. Doch es folgt eine Einschränkung dieser Einschränkung, welche Vitoria der Responsio des Thomas entnimmt: Wer nie etwas über Christus gehört hat, bei dem findet sich nicht die Sünde des Unglaubens. Es unterscheidet Vitoria also zwischen einem Unglauben, weil nicht an den wahren Gott geglaubt wird, und einem Unglauben gegenüber dem verkündigten Jesus Christus; der erste ist ein Vergehen gegen das menschliche Denken (siehe Thomas' Antwort auf den ersten Einwand) und das zweite ist die Sünde des Hochmuts.

Weitere Einwände folgen ab der Nr. 4 und die Antworten des Vitoria ab der Nr. 10:

Ob es das persönliche Hören der Glaubensverkündigung sein müsse oder ob es nicht ausreiche, dass Eltern und Großeltern den Glauben gekannt haben? – Es reiche nicht zur Schuld, so Vitoria, wenn die Väter oder Vorväter glaubten oder den Glauben verkündigt hörten und man selbst nicht glaube, vielmehr müsse die betreffende Person selbst die Verkündigung gehört und sich selbst

6 Art. 1, Nr. 3: »Probo, quia male sentiunt de Deo, scilicet quod est corporeus aut quod sunt plures dii. Item, quod sunt adulteri et multa quae fingunt poetae, quae tamen credunt. Ergo habent peccatum infidelitatis […]« (Anm. 4, 161).

7 Art. 1, Nr. 3: »Ad hoc dico, quod illi habent peccatum infidelitatis; sed nego quod non perveniat fides ad illos, quia dico quod per lumen naturale pervenit ad eos cognitio de Deo, et si errant, est propter suam culpam, quia nullam faciunt diligentiam, et ideo peccant peccato infidelitatis« (Anm. 4, 161).

8 Art. 1, Nr. 10: »Ad quartum dico quod non sufficit quod articuli quomodocumque proponantur, sed requiritur quod taliter quod non sit levis qui crederet. Oportet quod ostendant esse verisimile; et tunc qui non credit, est infidelis contrarie« (Anm. 4, 162).

9 Art. 1, Nr. 10: Sed an hoc sit possibile de lege, quod aliquis vivat bene conformiter ad lumen naturae, et quod non habeat cognitionem Christi, dubium est […]« (Anm. 4, 163).

10 Art. 1, Nr. 10: »[…] dico quod quis potest venire ad gratiam sine cognitione Christi […] videtur mirabile quod iste sit in gratia et non habeat cognitionem Dei. Gratia est amicitia. Quae amicitia, rogo, erit inter ignotos?« (Anm. 4, 163).

11 Art. 1, Nr. 10: »Ad omnia ista dubia est unica responsio pro nunc: quod ego in istis natalibus Domini faciam unam relectionem integram, quid homo teneatur facere cum venit ad usum rationis, et quid illi sufficiat ad salutem« (Anm. 4, 162). Siehe Anm. 1.

12 *Friedrich Stegmüller*, Art. Biel, Gabriel, in: Lexikon für Theologie und Kirche², 2. Bd., 1958, 454f. Vitoria zitiert aus Biels »Quaestiones novi testamenti«.

mit dem Glauben auseinandergesetzt haben. Infidelitas ist peccatum actuale, nicht peccatum originale. Wegen der Erbsünde allein werde niemand bestraft.

Wie viel des Glaubens muss aufnehmbar gewesen sein, um aufgrund der Ablehnung sagen zu können, diese Hörer seien noch nicht reif zur Taufe? – Es genüge nicht, irgendwie die Glaubensartikel vorgestellt zu haben; eine tiefergehende Präsentation sei gefordert. Die Inhalte sind als wahrscheinlich aufzuzeigen; wer dann noch nicht glauben würde, müsste als Ungläubiger gelten.[8] Gegen Missionsmethoden in den Kolonien gerichtet!

Falls ein »infidelis negative« keine anderen Sünden habe, werde er gerettet? – Logisch! Apg 4,12 »In keinem anderen Namen [als dem Jesu Christi] ist das Heil […]« stehe dem nicht entgegen. Doch könne man nicht auch Gnade ohne den Glauben an Christus erhalten? Oder der Gnade ohne jede Kenntnis Gottes und des Glaubens teilhaftig werden? Und gibt es nicht Reue über die Sünde auch ohne den Glauben an Christus? – Richtig ist, so Vitoria, die Behauptung, dass wer nichts von Christus gehört hat und sonst auch keine Sünde hat, gerettet wird; wiederum: Keine Verdammnis allein wegen der Erbsünde! Zwar lehnen Thomas und andere die Ansicht ab, dass jemand ohne den Glauben an Christus gerettet werden könne, doch könne jemand Gnade erhalten, ohne dass er von Christus weiß. Allerdings sei zu bezweifeln, dass einer getreu dem natürlichen Licht, gemäß dem Gewissen, lebe und nichts von Christus gehört hätte.[9] Und es wäre kaum zu fassen, wenn jemand sogar in der Gnade lebte und keine Kenntnis von Gott hätte. Gnade ist ja Freundschaft und könne nur zwischen denen bestehen, die sich kennen; in ihr lasse sich, so führe ich aus, der Freund und damit ein Du entdecken.[10] Reue über Vergehen, Fehltritte (Vitoria spricht von »Sünden«) ist auch dem möglich, der nur nach dem Naturrecht lebt. In Nr. 10 verweist Vitoria auf die zu Weihnachten angesetzte Relectio mit dem später leicht abgeänderten Arbeitstitel, in welcher er ausführlich auf diese Fragen eingehen wird.[11]

Unter Nr. 11 lenkt Vitoria über Gabriel Biel (1410-1495)[12] den Blick auf Augustinus, um zu bekräftigen, dass jemand, der gar nie etwas von Christus gehört hätte, also ohne jede Schuld nichts von ihm weiß, von der Verdammnis verschont bleibe. Noch einmal fügt Vitoria an: Damit geschieht eben keine Verdammnis wegen der Erbsünde, wohl aber wegen anderer Sünden.

Die Frage lässt ihn nicht los. Noch noch einmal geht er auf die »moderni« ein, welche auch den Zustand der infidelitas negativa zur Sünde erklären, denn sie argumentieren damit, dass diese Unwissenheit eine willentliche sei. Hätten jene Menschen, die wir Ungläubige nennen, Anstrengungen gemacht, die ihnen möglich waren, so hätten sie die Erleuchtung des Glaubens erfahren. Die Unwissenheit beruhe demnach auf einer zurechenbaren Unterlassung. Vitoria bezieht sich auf des späteren Papstes Hadrian VI. (1459-1523) Werk *Quaestiones duodecim quodlibeticae*, Lovanii 1515, Paris 1516, auf welche er bereits in II-II, qu. 8, art 5 Bezug nahm.

Hadrian wolle sagen, dass zwar echtes Nichtwissen vorliege und der Unwissende deshalb in diesem Punkt auch nicht bestraft werden und auch nicht sündigen könne, dass er jedoch durch seine (vorherigen) Sünden sich selbst darum gebracht, bzw. sich daran gehindert habe, der Erleuchtung und Gnade Gottes teilhaftig zu werden. Sie hätte ihm bei Achtsamkeit das Wissen des Glaubens eröffnet.[13] Damit aber gäbe es, so die logische Folgerung, in einem jeden Sünder keine unüberwindbare Unwissenheit mehr, sondern eine überwindbare, und der trotzdem vorhandene Unglaube wäre keine Entschuldigung, sondern ein schuldhafter Zustand.[14] Jeder Ungläubiger wäre allein wegen seines Unglaubens als Schuldbeladener anzusehen. Jede infidelitas negativa wäre Schuld! Begegnete also ein Gläubiger einem Ungläubigen, so müsste jener darauf dringen, dass dieser seine Verletzung Gottes unverzüglich und umfassend wieder gut mache.

Das Fazit Vitorias lautet hingegen: Hadrians Ansicht ist nicht zu folgen! Vorzuziehen ist es allemal zu sagen, dass man jenen, welche nichts vom Glauben wissen, die Sünde des Unglaubens nicht vorwerfen kann; und dass jenes Unwissen gegeben sei, wenn man und solange man nichts von Christus vernommen habe.[15] Vitoria wehrt solche, dem Menschen höchst nachteilige Folgen ab.

Nur als Nachbemerkung: Vitoria spricht, bzw. die Mitschrift, nicht von Jesus Christus, sondern nur von Christus. Vitoria setzt sich mit Autoren aus der Zeit zwischen Thomas und ihm auseinander. Nur in einem Punkt weicht er von Thomas ab, indem Vitoria auch Idolatrie als Unglauben einordnet.[16]

13 II-II, qu. 8, art. 5, Nr. 3: » Et ratio, inquit, est, quia tenebatur prius scire, et potuit si non peccasset, quia illuminatus esset a Deo. Et ita dicit quod tunc debet conteri de peccatis ad hoc quod illuminetur a Deo; et si non faciat, jam omittit facere id ad quod tenetur, et ideo quantumcumque ignoret, peccat, quia poterat converti ad Deum, et Deus illuminaret illum ad hoc quod sciret contractum illum esse illicitum. Unde secundum Hadrianum, licet peccator consulat viros doctos, nihilominus non excusatur nisi convertat se ad Deum, quia sic illuminavit eum Deus ad hoc ut cognoscat veritatem« (Anm. 4, 148). *Karl-Heinz Ducke*, Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI, Leipzig 1976; *Georg Schwaiger*, Art. Hadrian VI., in: Lexikon für Theologie und Kirche³, 4. Bd., 1995, 1136f.

14 Art. 1, Nr. 11: »Et grave est dicere quod in peccatore non possit esse ignorantia invincibilis« (Anm. 4, 163).

15 Art. 1, Nr. 11: »Propterea dicendum est quod ut illis habeant ignorantiam de fide qua excusentur a peccato fidelitatis, satis est, quod non audierint aliquid de Christo, ut sanctus Thomas dicit« (Anm. 4, 163).

16 Doch siehe Summa theologiae II-II, qu. 10, Art. 3, ad secundum.

17 Papst Pius V. hat die 25. These des Michael Bajus verurteilt, die besagt: »Alle Werke der Ungläubigen sind Sünde und die Tugenden der Philosophen sind Laster«, sowie die 35. These, welche lautet: »Alles, was der Sünder und der Sklave der Sünde tut, ist Sünde« (D 1025ff.).

18 Nr. 1: »Patet, quia non est in eis corrupta natura« (Anm. 4, 169).

19 Qu. 10., art. 4, Nr. 4: »Prima propositio: Ad hoc quod actus sit moraliter bonus, non requiritur quod referatur in ultimum finem, scilicet Deum, nec formaliter, nec virtualiter, nec habitualiter. Dato quod nullo modo quis cognoscat Deum, potest bene moraliter agere, scilicet dare eleemosynam, etiamsi non referat aliquo modo in Deum« (Anm. 4, 171).

4.2 Vierter Artikel: »Begeht der Ungläubige mit jeder Handlung eine Sünde?« (169-183)

Thomas antwortet: Röm 14, 23 will richtig ausgelegt sein. Der Hauptmann Kornelius in Apg 10, 31 beging nachweislich gute Handlungen, obwohl er ein Ungläubiger war. Es fehle zwar den Ungläubigen die heiligmachende Gnade, doch zerstöre diese Abwesenheit keineswegs das, was an der und in der Natur gut sei; die natürliche Vernunft besitze noch genügend Orientierungskraft auf das Gute, und scheitere um so weniger, als das Ziel näher, erfassbarer und der menschlichen Natur entsprechender sei.

Zudem sei zu unterscheiden, ob man eine Handlung sozusagen aus einem normalen, menschlichen Motiv vornehme oder aus der Ungläubigkeit selbst (eines Ungetauften). Der Ungläubige könne sehr wohl ein guter Familienvater, Bürger und Staatsmann sein. Sollte aber bewusst mit der Handlung eine Ablehnung des wahren Glaubens verbunden sein, ist die Handlung eine Todsünde.[17]

Vitoria kommentiert: Sicher ist, so seine erste Antwort, dass der Ungläubige keine Handlung vollziehen könne, welche ihm zum Verdienst voll anzurechnen wäre, denn es ist zum »meritum« Gnade unerlässlich. Doch lautet die zweite Antwort, dass nicht ausnahmslos ein jeder Akt des Ungläubigen schlecht sei. Er vermag gut zu handeln. Dies begründe sich daher, dass ebenso, wie nicht alle Handlungen des Gläubigen sich unmittelbar auf Gott richten, nicht sämtliche Handlungen des Ungläubigen auf ein sittlich verwerfliches Ziel zielen müssen. Damit wird vom Ziel her begründet, weshalb nicht alle Handlungen notwendigerweise sündig seien. In ihnen – so die dritte Antwort – befinde sich nicht eine verdorbene Natur.[18]

Sie können deshalb gute Werke »ex genere suo« tun, die also nicht erst durch das Ziel gut sind. Was allerdings der Ungläubige aus dem Unglauben heraus verrichtet, ist Sünde. Vitoria gibt kein Beispiel oder sonst eine Verstehenshilfe für diesen Satz. Schließlich heißt es, dass der Mensch sittlich gut zu handeln vermag, und Gutes verrichten kann, ohne *besonderen* Beistand Gottes.

Ab Nr. 2 diskutiert Vitoria Ansichten von Theologen, im Besonderen des Gregor von Rimini und des Capreolus zu zwei Fragen: Sündigen Ungläubige in jeder und mit jeder Handlung, und können sie moralisch gut handeln.

Die ausführliche Diskussion schließt Vitoria mit folgenden Thesen ab:

1 Damit eine Handlung sittlich gut sei, müsse sie sich nicht immer ausdrücklich auf den letzten Zweck, Gott, beziehen, weder tatsächlich noch mit der Absicht und auch nicht im Sinne eines verfestigten Handelns.[19] A gibt ein Almosen, einfach, um B zu helfen. A handelt gut.

2 Es genüge 1) dass der Gegenstand des Handelns gut sei, 2) dass es keine sittlich schlechten Umstände gebe und dass es 3) nicht unter sittlich schlechten

Bedingungen oder Einschränkungen stehe. Die drei Kriterien sind erfüllt, wenn A seine Eltern schlicht und aufrichtig ohne schlechte Absichten und Einschränkungen pflegt.

3 Wenn Thomas in seinem Sentenzenkommentar (In 2, d. 40, q. 1, a. 5 ad septimum) an den Paulus' Vers von 1 Kor 10, 31 erinnert: »Alles, was ihr tut, tut zur Ehre Gottes!«, so sei damit nicht gemeint, dass man beispielsweise jedes Trinken und Kauen ausdrücklich auf Gott beziehen müsse, sondern dass es eine Lebenshaltung sein solle, auch solche »Kleinigkeiten« in das Leben auf Gott hin zu integrieren. Also ist nicht jede Handlung tatsächlich, sondern in Absicht (virtualiter) auf Gott hin auszurichten. Es bedarf immer wieder einer Haltung, welche das irdische Leben ausdrücklich auf Gott hinordnet und an ihm fest macht. Gerade der frühe Morgen ist dafür geeignet wie auch notwendig, um den Tag unter Gottes Willen zu stellen. Wer solchermaßen bewusst und gewollt sein Leben an Gott anbindet, der bleibt in solcher Bindung, auch wenn er bei den einzelnen täglichen Akten wie Essen, Trinken, Warten, Schreiben, nicht ausdrücklich an Gott denkt.[20]

4 Es ist alles zu vermeiden, was eine Gefahr für furchtsame Gewissen wäre und gute Gewissen zu Fall bringen könnte.[21] Wer lehre, dass jeder, der zwar objektiv Gutes tue, sein Handeln jedoch nicht auf Gott beziehe, sündige, der vertrete eine irrige Ansicht! Er missachte damit bereits, so Vitoria, die anerkannte Beichtpraxis; käme zu ihm einer, mit einem solchen Bekenntnis, er würde ihn zu einem Vertreter dieser Ansicht schicken, in diesem Fall Capreolus.[22] Man kann sich das Lachen der Studenten vorstellen!

20 Art. 4, Nr. 5: »dico quod, secundum sanctum Thomam, referre actum virtualiter in Deum non est aliud quam quod homo dilexit Deum super omnia et proposuit ei in omnibus placere. Tunc, si iste faciat aliquod opus bonum, virtualiter refertur in Deum. Sic ergo actum virtualiter referri in Deum non est aliud quam quod ille actus sequatur dilectionem Dei super omnia, id est, quod sequatur relationem actualem in Deum; nam in dilectione Dei actuali refert homo omnia in Deum. V. g., ego surrexi summo mane, et constitui omnia facere propter Deum. Si postea do eleemosynam et honoro parentes, licet non cogitem de Deo, refero virtualiter in Deum« (Anm. 4, 173).

21 Art. 4, Nr. 6: »[…] sequeretur periculum in conscientiis timidis et esset injicere laqueum conscientiis bonis« (Anm. 4, 174).

22 Art. 4, Nr. 6: »[…] sequeretur quod qui esset in mortali, deberet confiteri quando implevit praeceptum. Patet. Det elemosynam vel ieiunet; et non referat in Deum: tunc teneretur confiteri. Ego eram in peccato, et dedi elemosynam et jejunavi, nec retuli in Deum. Hoc tamen est contra consuetudinem confessionum. Nullus enim ita confitetur; et ego certe mitterem talem qui sic confiteretur ad Capreolum […]« (Anm. 4, 174).

23 Art. 4, Nr. 6: »[…] sequeretur quod non esset consulendum peccatoribus quod adimplerent praecepta Dei […] consulimus concubinario ut jejeunet in quadragesima« (Anm. 4, 174).

24 Art. 8, Nr. 1: »[…] et Deus posuit hominem in manu consilii sui« (Anm. 4, 190).

25 Art. 8: »Restat ergo dicere quod est prohibitum de jure naturali non posse infideles compelli ad fidem suscipiendam« (Anm. 4, 192).

26 Art. 8, Nr. 3: »Pro quo est notandum quod infideles quidam sunt subjecti principibus christianorum et christianis; quidam autem non sunt talibus subjecti. Nunc loquimur de primis, et postea de aliis« (Anm. 4, 191).

27 Art. 8, Nr. 3: »Nec videtur prohibitum jure divino […]. Sed potius ratione humana agunt, sicut Durandus qui ratione probat illud sic: Deus dedit homini rationem per quam regularetur et ordinaretur seu gubernaretur. Unde homines non possunt obligari nisi ad id quod ratione consequi possunt; et si aliquid ratione non posset aliquo modo consequi, praecepta divina non obligant ad illud. Et si isti insulani, quodammodo bestiales et incapaces doctrinae, non obligantur nisi ad ea quae possunt capere ratione naturali« (Anm. 4, 191).

5 Es sei die Position falsch, dass jemand, der sich in Todsünde befinde, bei allem sittlich guten Handeln, das er in der Folge vornehme, nur immer und ausschließlich Todsünden begehe, ja, begehen müsse. Wie könnte man angesichts einer solchen Position den Todsündern noch raten oder befehlen, göttliche Gebote zu befolgen?! Und doch sagt die Kirche auch den Ehebrechern, dass sie fasten sollen.[23]

4.3 Achter Artikel: »Darf man Ungläubige zum Glauben zwingen?«

Thomas antwortet: Die Mitglieder der Gruppe derer, die noch niemals den Glauben angenommen haben, wie Heiden und Juden (gentiles et Judaei) dürfen nicht zur Übernahme des Glaubens gezwungen werden, wohl aber darf man sie, wenn die Möglichkeit besteht, davon abhalten, andere am Glauben zu hindern, sie zu ihrem Glauben zu verführen oder den christlichen Glauben zu schmähen. Man denke an den Karikaturenstreit! Geglaubt werden kann nur freiwillig. Zwang ist also nur zulässig, um die Glaubens- und Religionsfreiheit Dritter zu schützen! Gewaltsames Eintreten für die freie Glaubenswahl Anderer ist erlaubt!

Eine andere Gruppe sind jene Ungläubigen (infideles), welche den Glauben angenommen und sich zu ihm bekannt haben, wie Häretiker und gelegentlich Apostaten. Gegen sie darf man Zwang mit dem Zweck anwenden, dass sie halten, was sie versprochen haben.

Vitoria kommentiert: Er wiederholt in Nr. 1 die Antwort des Thomas und weist noch darauf hin, was Thomas nicht tat, dass Gott über den Menschen gemäß seines Ratschlusses verfügt.[24]

In Nr. 2 führt Vitoria eine Reihe von theologischen und Rechtsstellen an, welche es der staatlichen Gewalt untersagen, Zwang gegen Ungläubige auszuüben, insoweit der sie zum Glauben führen soll. Jedoch, so Vitoria, finde er nirgendwo im göttlichen Recht den Zwang in Glaubenssachen untersagt.[25]

Nr. 3 trennt: Ungläubige, welche Staatsangehörige sind, und solche, die es nicht sind.[26]

Es sei auch für die erste Gruppe zutreffend, dass nur im freien Akt der Vernunft der Glaube angenommen werden könne und dass Drohung und andere Arten von Zwang, sei er noch so subtil, fehl am Platz seien.

Doch was sei, wenn die betreffende Vernunft wenig ausgebildet sei? »Daher sind Inselbewohner, die sicherlich wild, tierisch und unfähig einer solchen tiefen Lehre sind, nicht zu etwas verpflichtet, außer zu dem, was ihrer Vernunft einleuchtet.«[27] Kam es Thomas auf die Wahrung der Freiheit und der Selbstbestimmung an (Resp.: »quia credere voluntatis est«), macht Vitoria die Frage des Zwanges auch davon abhängig, welcher Bildungsgrad vorliege. Heißt das aber, Ungebildete seien eher vom Zwang zum Glauben zu verschonen als Gebildete? Denen sei eine zu Gott oder gar zu Christus hinführende und sie erschließende Vernunfttätigkeit zuzumuten. Und falls jene Vernunftträger nicht

zu diesem Ergebnis kommen? Der Vernunftbelehrung sind aber innere Grenzen gesetzt: Vernünftige Argumente führen nicht von allein schon zum Glauben, auch seien Nachweise auf vernünftiger Basis schwierig zu liefern.

Natürlich könne man zweifeln, ob es erlaubt sei, jene zur Glaubensannahme zu zwingen. Dazu müsse man noch einmal unterscheiden: Sicherlich habe das weltliche Gesetz den Zweck, die Gesellschaft zu befrieden, für Frieden zwischen den Bürgern zu sorgen und zu einem irdischen Glück zu führen. Doch lasse sich selbst dieses nicht erreichen, wenn man den Menschen nicht zur sittlichen Gutheit verhelfen würde. Und wenn man bereits einen Kranken zwingen dürfe, seine Arznei zu nehmen, so stehe es dem Staat doch erst recht zu, die geistliche Gesundheit mit der geeigneten Medizin herbeizuführen, und dies wäre unter Umständen ein Zwang zum Glauben.[28]

In Nr. 4 spricht Vitoria aus, was er von der Kraft der Vernunft halte: Er habe großes Vertrauen in sie; sie könne zum Glauben führen.

Es sei ohne Gewicht, wenn man sage, dass den Ungläubigen Unrecht geschehe, wenn ihre Herrscher sie zwingen, und die Gegner das damit begründen, dass man nicht Schlechtes tun dürfe, um Gutes entstehen zu lassen. So sei es doch nicht, behaupten sie, erlaubt, jemanden in Haft zu nehmen, der eine fornicatio begehen wolle, damit er sie nicht begehe. Denn das stehe ja gerade in Frage, ob es unrecht sei. Vitoria behauptet, dass es nicht verwerflich sei, sondern aus sich heraus gut und erlaubt, dass die Herrscher durch Drohungen und Schreckenseinflößung sowie körperlichen Zwang Ungläubige zur Annahme des Glaubens zwingen, oder auch, um an ihm festzuhalten und ihn zu verteidigen.[29] Beides wäre jedoch deutlicher zu unterscheiden, das Bekehren zum Glauben und das Festhalten am einmal frei gewählten Glauben!

Und wieder setzt er ein: Absolut, ohne Einschränkungen gesprochen, ist es zwar, so Nr. 5, nötig zu sagen, dass sie nicht gezwungen werden dürfen. Auch kann Zwang unter Umständen kontraproduktiv sein. Zwang kann Abneigung

28 Art. 8, Nr. 3: »[…9] disputando an lex civilis habeat solum reddere homines pacificos et ponere pacem inter cives, an etiam cum hoc debeat intendere homines esse bonos. Determinavimus quod intentio principis condentis legem est et debet esse facere homines bonos […] patet quia possemus jure et lege cogere infirmum corporalem ut recipiat medicinam, per quam consequetur salutem corporalem. Quare ergo non possunt cogi infideles seu infirmi spirituales ad illud?« (Anm. 4, 192).

29 Art. 8, Nr. 4: »Et dico quod non est malum, sed de se est bonum et licitum quod principes minis et teroribus et verberibus compellant infideles ad fidem suscipiendam, tenendam et defendendam« (Anm. 4, 193).

30 Art. 8, Nr. 5: »Sed quod vergat in detrimentum compellere infideles ad fidem patet. Primo, quia si deberent cogi, nesciret rex an vere recipiant legem Christi, quamvis ore dicant se christianos, nam fides est in corde […], timore poenarum ducti, ficte facerent ea quae sunt christianorum et non pie. Item, esset scandalum aliorum christianorum, nam crederent infideles quod omnes christiani coactionibus venerunt ad fidem, quod falsum est, nam sponte et sine violentia venit tempore Apostolorum totus orbis ad fidem Christi, antequam aliquis princeps veniret ad fidem et compelleret aliquos ad fidem Christi« (Anm. 4, 193).

31 Art. 8, Nr. 5: »[…] et inde multi sunt mali christiani. Verum est, quod ego non dubito nisi quod si tota una civitas, ut Constantinopolis, converteretur ad fidem, et solum remanerent triginta aut quadraginta homines, qui nollent converti, quod tunc isti possunt compelli et puniri ut convertantur, quia certum est quod tales possunt compelli, nam tenentur obedire majori parti communitatis« (Anm. 4, 193f.).

32 Art. 8, Nr. 13: »licet posset eos rogare ut converterentur« (Anm. 4, 196).

gegenüber dem Glauben erzeugen und zu Heuchelei führen. Auch würde man Glauben und Zwang als innig verbunden denken, was ein Irrtum sei; schließlich solle man auch an die negativen Wirkungen der Zwangsbekehrungen in Spanien denken.[30] Daher ist Zwang eher nicht anzuwenden.

Doch nehme man den Fall einer Großstadt, deren überwiegende Zahl bekehrt sei. Was soll mit dem Rest geschehen? Dreißig oder vierzig Menschen wollen sich nicht freiwillig Gott zuwenden. Dann dürfen sie gezwungen und bestraft werden, damit sie sich bekehren. Denn sie haben dem Willen des größeren Teils der politischen Gemeinschaft zu gehorchen.[31] Um der Einheitlichkeit, bzw. der Homogenität willen!

Vitoria tritt für eine solche Lösung ein, stützt sich dann aber doch wieder auf Thomas: Der habe, so in Nr. 6, mit seinem Verbot von Gewalt Recht, solange es allgemein verstanden wird. Und noch einmal: Unter Berücksichtigung der konkreten Umstände ist Gewalt nur dann untersagt, wenn der Vorteil, den der Zwang herbeiführe, einen noch größeren Schaden verursachen, etwa tiefgehende Ärgernisse erzeugen und zu einem schlechteren Ende führen würde.

Die Klugheit tritt damit ins Spiel. Wie wäre mit ihr vorzugehen? Thomas spricht nicht von einem solchen Fall der überwiegend bekehrten Stadt, und es lässt sich erschließen, dass, wenn diese vierzig Menschen niemals Christen waren, sie auch nicht mit Zwang bekehrt werden dürfen; anders ist es, wenn es sich um Häretiker handele! Die noch nie Christen waren, können aber auch die christliche Gemeinde bedrohen, können anfangen ihr zu schaden, dann darf sich diese Gemeinschaft wehren, aber doch nicht zum Glauben zwingen! Wichtig ist aber festzuhalten, dass es in diesem Fall, wie bei einem Religionskrieg nicht um die Ausbreitung des Glaubens, sondern um Verteidigung des Glaubens geht.

Wohl gebe es aber, so Nr. 7, einen gerechtfertigten Zwang dazu, das Naturrecht einzuhalten. Doch auch hier ist zu fragen: Folgen nicht durch den Zwang noch größere Übel? Und dann wäre Gewalt zu unterlassen!

Vitoria verwendet sich in Nr. 11 dafür, dass es der politischen Gewalt erlaubt sei, den Ungläubigen höhere Lasten als den Gläubigen aufzuerlegen, wenn eine solche Abgabenpolitik insgesamt erlaubt sei. Doch Vorsicht, es könne sich eine solche Steuerpolitik zu einer Tyrannis entwickeln, welche in jedem Fall unerlaubt sei.

Die Nr. 13 kommt auf die zweite Gruppe zu sprechen, auf Ungläubige, welche nicht dieser staatlichen Gewalt unterliegen. Ihnen gegenüber ist staatliche Gewalt völlig untersagt. Ein Spezialfall sind kriegsgefangene Muslime, da ist Zwang zur Glaubensannahme erlaubt, es sei denn, größere Ärgernisse und Übel seien durch den Zwang oder durch die erzwungene Glaubensannahme zu erwarten. Ein zweiter Fall ist der, dass Ungläubige sich freiwillig unter die staatliche Obhut eines christlichen Herrschers begeben haben. Zwang ist unerlaubt, er darf sie bitten, sich zu bekehren.[32]

Gegenüber dem Homogenitätsargument, also einheitliche politische Gebilde zu wollen, treten grundsätzliche Bedenken gegenüber dem Zwang zum Glauben zurück. Die Gewalt aber tatsächlich anzuwenden, verbietet bereits die Vermutung, dass große Nachteile durch die Zwangsbekehrungen zu erwarten seien. Ein solcher Nachteil wäre aber die immer zu erwartende Heuchelei und Verstellung der Zwangsbekehrten.

Trennt Vitoria die beiden Fälle sauber genug, die der Erstbekehrung und die Rückbekehrung der Häretiker? Größere Deutlichkeit wäre erwünscht. Es fehlt auch an einer klaren Angabe, wem es zustehe, Zwang auszuüben.

Zusammenfassung

Francisco de Vitoria (1486-1546) hat 1534 die II-II Summa theologiae des Thomas von Aquin kommentiert, darunter auch die 10. Quaestio, welche vom Unglauben handelt. Mein Beitrag untersucht die Kommentierungen des 1., 4. und 8. Artikels der 10. Quaestio. Die Kommentierung zu Art. 1 zeigt, wie schwer es auch für Vitoria ist, dem ungläubigen Menschen so zu begegnen, dass man seinen Unglauben nicht für schuldhaft hält. Art. 4 legt Vitoria so aus, dass eine Tag für Tag gestärkte Gottesliebe im alltäglichen Tun eine »Gottvergessenheit« erlaube. Die Kommentierung von Art. 8 ist davon bestimmt, dass zwischen Ungläubigen innerhalb des Staatsgebietes und denen außerhalb der staatlichen Gewalt zu unterscheiden sei. Für letztere gilt das strikte Gewaltverbot bei der Missionierung. Auf Ungläubige innerhalb des Staates darf um der Homogenisierung starker Druck ausgeübt werden, doch sind die Nachteile von Zwangsbekehrungen zu berücksichtigen.

Summary

In 1534 Francisco de Vitoria (1486-1546) wrote a commentary on the second part of section two of the *Summa Theologica* of Thomas Aquinas including question 10 which deals with unbelief. This contribution examines his commentaries on articles 1,4 and 8 of question 10. The commentary on article 1 shows how difficult it is for Vitoria to encounter the unbeliever in such a way that one does not consider his unbelief to be culpable. Vitoria interprets article 4 in such a way that love of God in everyday action that is strengthened day by day allows for a »God-forgottenness«. The commentary on article 8 is determined by the fact that one should distinguish between unbelievers within one's national territory and those outside the control of the state. The strict prohibition of the use of force when evangelizing applies to the latter. Greater pressure may be exerted on unbelievers within the state for the sake of homogenization, but the disadvantages of forced conversions should be taken into consideration.

Konfessionalismus und die chinesische Kritik am Christentum im 19. Jahrhundert

Bemerkungen zu einem verkannten Aspekt der Christentumsgeschichte in China

von Roman Malek SVD

1 Einführung

Das Christentum präsentierte sich in China bis ins 19. Jahrhundert als eine einheitliche Religion bzw. Lehre (*jiao* 教), auch wenn es unter verschiedenen Namen bekannt war. Dies war der Fall in der Tang-Zeit (618-907), als das Christentum in seiner ostsyrischen Erscheinungsform (*jingjiao* 景教, »Religion des Lichtes«, irrtümlicherweise auch »Nestorianismus« genannt) um das Jahr 635 nach China kam und sich eines gewissen Wohlwollens seitens der Herrschenden erfreute. Aus den »nestorianischen« Schriften, einschließlich der »Nestorianischen Stele« erfuhren die Chinesen nicht, dass es außerhalb von China diverse Ausprägungen des Christentums gab. Auch wenn das Christentum damals auf die Kritik der *gentry* sowie der Vertreter anderer Religionen stieß, ist eine gezielte antinestorianische Kampagne nicht bekannt; die Verfolgungen der Jahre 843-845 richteten sich nicht ausschließlich gegen den Nestorianismus, sondern gegen den Machtzuwachs aller religiösen Institutionen, insbesondere des Buddhismus.[1] Erst in der Yuan-Zeit (1280-1367), als die ersten römisch-katholischen Missionare an den Mongolenhof gelangten, erfuhr man in den Disputationen, die in Khanbalik am Hof der Khane zwischen den Vertretern aller Religionen stattfanden, dass es neben dem »Nestorianismus«, der alle früheren Verfolgungen überlebt hatte und in der Yuan-Zeit unter unterschiedlichen Namen bekannt war, auch noch ein »anderes« Christentum gab, nämlich die lateinische »römisch-katholische« Kirche, repräsentiert nun durch die Franziskaner und Dominikaner, die natürlich versuchten, die »nestorianischen Häretiker« in den Schoß der »Mutter Kirche« zurück zu gewinnen, wie aus deren Berichten ersichtlich ist. Genauso wie zur Tang-Zeit erfuhr das Christentum in der Yuan-Zeit auch buddhistische

Für die sorgfältige Durchsicht der früheren Version dieses Beitrags danke ich Frau Barbara Hoster und Herrn Dirk Kuhlmann (beide Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin).

1 Zum Nestorianismus in China siehe *Roman Malek* (Ed.), Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia, Sankt Augustin/Nettetal [2006], mit einer umfangreichen Bibliographie.

und daoistische Kritik, direkte antichristliche Aktionen sind jedoch nicht bekannt.[2] Als dann die Jesuiten und andere Orden in der Ming- (1368-1644) und Qing-Zeit (1644-1911) China missionierten und das Christentum als »westliche Lehre« (*xixue* 西學 oder *xijiao* 西教) durch zahlreiche Schriften der Missionare und Konvertiten breiteren Kreisen bekannt wurde, wurde die Kritik am Christentum, das sich allerdings immer noch in einer einheitlichen, abendländisch-römischen Erscheinungsform präsentierte,[3] systematischer, gezielter und stammte nicht nur aus den buddhistischen[4] und – allerdings in einem kleineren Umfang – daoistischen Kreisen, sondern vor allem von der Beamtenklasse und den so genannten Literati, also den Anhängern der »konfuzianischen« Staatsorthodoxie. Diese Kritik mündete dann auch in Edikte und antichristliche Aktionen auf zentraler und lokaler Ebene.[5] Exemplarisch äußerte sich diese feindliche Haltung in den Memoranden des Ritenministers Shen Que (1565-1624) und der Nanjinger Unterdrückung des Christentum in den Jahren 1616/1617 und führte schließlich – nach zahlreichen »Missionszwischenfällen« (*jiao'an* 教案)[6] und dem »Ritenstreit« – zum totalen Verbot des Christentums im Jahre 1724 durch Kaiser Yongzheng 雍正 (reg. 1723-1735). Als dann das Christentum im 19. Jh. und insbesondere nach den Opiumkriegen (1840-1842) einen erneuten Versuch der Evangelisierung in China unternahm, differenzierte sich die Lage, weil es zum ersten Mal in China in zwei sich gegenseitig bekämpfenden Erscheinungsformen auftrat: der katholischen (seit Riccis Zeiten *Tianzhujiao* 天主教, d. h. »Religion des Herrn des Himmels« genannt oder später »alte Religion/Kirche«, *jiujiao* 教) und der protestantischen (genannt *Jidujiao* 基督, *Yesujiao* 耶穌教, »Religion Jesu Christi« oder *xinjiao* 新教,

2 Eine Übersicht hierzu siehe *Paul Stanislaus Hsiang*, The Catholic Missions in China during the Middle Ages (1294-1368), Washington, D. C. 1949; *Christopher Dawson* (Ed.), The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourtheenth Centuries, London/New York 1955. Die beste Quelle sind die inzwischen auf 11 Bände angewachsenen Sinica Franciscana.

3 Sowohl die Jesuiten wie auch die anderen Orden präsentierten das Christentum als eine Einheit. Die Reformation und Gegenreformation ist in chinesischen christlichen Texten der späten Ming- und der frühen Qing-Zeit nicht artikuliert worden. Die holländische (protestantische) Präsenz in Südostasien (Taiwan bis nach Japan) war militärischer und wirtschaftlicher Natur und scheint keinen Einfluss auf die Art und Weise der Darstellung des Christentums durch die Missionare auf dem chinesischen Festland ausgeübt zu haben – auch wenn es in Taiwan zur Entstehung einer Holländischen Reformierten Mission gekommen ist. Ebenso hat die Präsenz der russisch-orthodoxen Kirche (*dongzhengjiao* 東正教) seit dem Ende des 17. Jhs. und die Errichtung der ersten Russischen Geistlichen Mission in Beijing im Jahre 1715, so weit bekannt, keine »Kontroversliteratur« provoziert.

4 Zur spezifischen buddhistischen Kritik am Christentum siehe u. a. *Iso Kern*, Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts, Bern/Frankfurt a. M. 1992; *Ma Xiaoyang*, Conflicts Between Roman Catholicism and Buddhism in the Late Ming Dynasty, and Their Effects, in: China Study Journal 18 (2003) 1-2, 27-40; *Jiang Wu*, Buddhist Logic and Apologetics in 17th Century China: An Analysis of the Use of Buddhist Syllogism in an Anti-Christian Polemic, in: Dao – A Journal of Comparative Philosophy 2 (2003) 2, 273-289.

5 Siehe dazu beispielsweise *Eugenio Menegon*, Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638, in: *Tiziana Lippiello/Roman Malek* (Ed.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, Sankt Augustin/Nettetal 1997, 219-262.

6 Siehe hierzu Handbook of Christianity in China. Volume I: 635-1800, ed. *Nicolas Standaert*, Leiden 2001 (im Folgenden abgekürzt als HCC), bes. 298,

»neue Religion/Kirche« bzw. *kangyipai* 抗議派, »Protestanten«). Letztere war von weiteren erheblichen Unterschieden und Konflikten geprägt,[7] die auch in China ausgetragen wurden, wie dies z. B. die Bemühungen um eine protestantische Bibelübersetzung zeigen, die als »term question«[8] – vergleichbar dem katholischen »Ritenstreit« im 17.-18. Jh. – apostrophiert worden sind. Die Protestanten weigerten sich, den von Matteo Ricci (1552-1611) und den Jesuiten für den christlichen (»katholischen«) Gott eingeführten Begriff *Tianzhu* 天主 zu verwenden und benutzten stattdessen die Begriffe *Shangdi* 上帝 und *shen* 神, was bis heute in den Bibelübersetzungen der beiden Konfessionen so geblieben ist. Der große Übersetzer der chinesischen Klassiker, James Legge (1815-1897), schrieb in diesem Zusammenhang: »I stand upon my Protestant freedom, and decline to acknowledge it« [d. h. den katholischen Begriff *Tianzhu*].[9]

In der ganzen Periode von Yongzheng bis zu den Opiumkriegen war das Christentum in China gesetzlich verboten. Erst nach den so genannten »ungleichen Verträgen« durften die Ausländer in den Vertragshäfen Kirchen errichten, um ihre Religion ausüben zu können. Diese Verträge sahen zunächst kein Recht auf die Mission unter den in den Vertragshäfen oder gar im Inneren des Landes vor. 1858 sicherten die Tianjiner Verträge Chinas mit Russland, den USA, England und Frankreich allen christlichen Kirchen das Recht zu, gestützt auf ihren extraterritorialen Status und die Militärgewalt ihres eigenen Landes oder des entsprechenden Protektors (im Falle der katholischen Kirche war es Frankreich, später auch Deutschland), auch im Inneren Chinas zu missionieren. 1860 gab der Vertrag von Beijing zwischen China und Frankreich der katholischen Kirche das Recht, die während des Verbots der Mission konfiszierten

317, 465, 506-515, 507, 521-526, 564f, 713; *Douglas Lancashire*, Chinese Reactions to Christianity in Late Ming China, in: Journal of the Oriental Society of Australia 6 (1968/1969) 82-103; *ders.*, Anti-Christian Polemics in Seventeenth-Century China, in: Church History 38 (1969) 2, 218-241; *Erik Zürcher*, The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621), in: Acta Orientalia Neerlandica 1971, 188-195; *Ad Dudink*, Opposition to Western Science and the Nanjing Persecution, in: *Catherine Jami et al.* (Ed.), Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633), Leiden 2001, 191-223; *ders.*, *Nangong shudu* (1620), *Poxjie ji* (1640), and Western Reports on the Nanking Persecution (1616/1617), in: Monumenta Serica 48 (2000) 133-265; *Wu Boya*, Missionary Cases in the Late-Ming – Early-Qing, in: *Adrian Hsia/Ruprecht Wimmer* (Hg.), Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu, Regensburg 2005, 89-112.

7 Diese Konflikte und Unterschiede diskutiert *R.G. Tiedemann* in seinem Beitrag: Social Gospel and Fundamentalism: Conflicting Approaches of Protestant Missionaries, in: The Catholic Church and the Chinese World. Between Colonialism and Evangelization (1840-1911), ed. *A. Giovagnoli/E. Giunipero*, Città del Vaticano 2005, bes. 94-98. Vgl. auch *Jessie G. Lutz*, The Attitude of Karl Gützlaff Towards Catholicism and Catholic Missions in China: 1830s, 1840s, in: Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries, ed. *Jeroom Heyndrickx* CICM, Leuven 1994, 200.

8 Siehe dazu *Irene Eber*, The Interminable Term Question, in: *Irene Eber et al.* (Ed.), Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact, Sankt Augustin/Nettetal 1999, 135-161.

9 Siehe *James Legge*, The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: with an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words *Elohim* and *Theos*, into the Chinese Language, Hongkong 1852, 129-131. Vgl. auch *Walter H. Medhurst*, sen., A Dissertation on the Theology of the Chinese with a View to the Elucidation of the Most Appropriate Term for Expressing the Deity in the Chinese Language, Shanghae 1847.

Kirchen und kirchlichen Besitztümer zurück zu erhalten und im Landesinneren Grundstücke zu kaufen und Kirchen zu bauen. Unter der Meistbegünstigungsklausel konnten auch England, die USA u. a. Länder das gleiche Recht in Anspruch nehmen. Derselbe Vertrag sicherte den Chinesen, die die christliche Religion ausübten, Straffreiheit zu – und damit war das Christentumsverbot für Einheimische aufgehoben. Im folgenden Jahr wurde zusätzlich erklärt, dass diese »Lockerung« alle christlichen »Sekten« einschließe.[10]

Die protestantischen Missionare erkannten von Anfang an, dass es wichtig sei, eine »eigene« christliche Literatur zu haben. In der Diskussion während der großen Konferenz der protestantischen Missionare in Shanghai im Mai 1877 sagte der bekannte Chinaforscher Joseph Edkins (1823-1905, seit 1848 in China), der damals als Missionar in Peking wirkte: »Seeing too that our most inveterate enemies in China are the literati, we surely ought to prepare a literature adapted for readers of that class. To all who feel called to make, in Chinese, books giving information on science and subjects of a generally instructive kind, we ought to say ›Go forward‹. We must have a literature of our own, for the Romish literature is not our literature, though we may learn much from it.«[11]

In beiden »Missionslagern« wurden mit der Zeit immer mehr Schriften veröffentlicht, in denen die »eigene« christliche Lehre und zugleich die konfessionellen Unterschiede kontrastreich dargelegt wurden.[12] Die Konfessionsunterschiede wurden aber noch deutlicher durch den internen Streit der protestantischen Missionsgesellschaften um die jeweiligen Missionsfelder und die Diskussion um die im Westen entwickelten Missionsstrategien,[13] die dann in China schriftlich ausgetragen wurden, wie schon die Beiträge von Elijah C. Bridgman im ersten Jahrgang der in Kanton veröffentlichten protestantischen Zeitschrift *Chinese Repository* (1831) belegen.[14]

10 Zur Geschichte des Christentums in dieser Zeit siehe u. a. *William Milne*, Retrospect of the Ten First Years of the Protestant Missions in China, Malacca 1820 (mit kritischen Bemerkungen zur katholischen Missionstätigkeit); *Albert Klein*, Die evangelische und katholische Mission in China, Gütersloh 1905; *Paul A. Cohen*, Christian Missions and Their Impact to 1900, in: The Cambridge History of China. Vol. 10: Late Ch'ing, 1800-1911, Part I, ed. *John K. Fairbank*, Cambridge 1978 (Nachdruck 1995, 543-590 und 611-614; Bibliographical Essay). Mit den Konsequenzen der »konfessionellen« Missionierung Chinas beschäftigte sich auch der Sinologe *Otto Franke* (1863-1946) in seinen Beiträgen in der Kölnischen Zeitung: Die christliche Propaganda in China und einige ihrer Folgen (10. November 1902), Ausschreitungen katholischer Missionare in China (8. Januar 1903), Ein neues französisch-chinesisches Missions-Abkommen (8. April 1903), Ein englischer Ausfall gegen die deutschen Missionare in China (17. Juli 1905) und Die Missionar-Frage in China (7. November 1906).

11 Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Shanghai, May 10-24, 1877, Shanghai 1878, 220.

12 Ein Überblick über das protestantische Schrifttum verschafft vor allem *Alexander Wylie*, Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of their Publications, and Obituary Notices of the Deceased with copius indexes, Shanghae 1867 (Nachdruck Taipei 1967). Für das katholische Schrifttum des 19. Jhs. bleibt die Bibliotheca Missionum, Bde. 12-14, maßgeblich.

13 *Tiedemann* beobachtet hierzu (Social Gospel and Fundamentalism [Anm. 7], 104): »periodic revival in the West accentuated disagreements within denominations and led to the formation of new religious affiliations, which in turn prompted renewed interest in evangelism«. Siehe hierzu

2 Die allmählich zunehmende Wahrnehmung der konfessionellen Unterschiede

Für diesen historischen Zusammenhang stellt der chinesische Historiker Lü Shiqiang 呂實強 in seiner Arbeit *Zhongguo guanshen fanjiao de yuanyin 1860-1874* 中國官紳反教的原因 1860-1874 (Gründe für die Gegnerschaft der Beamtenklasse zur [christlichen] Religion in der Zeit 1860-1874, Taibei 1973) die These auf, dass der Streit der Konfessionen, die jeweils an der Gegenseite geäußerte heftige Kritik der »alten und neuen Religion«, die auch schriftlich niedergelegt wurde, also der konfessionelle Kampf um die »chinesische Seele« und die »christliche Okkupation Chinas« im 19. Jh.,[15] eine ungemein starke Unterstützung für alle möglichen antichristlichen Argumente bot und zu einer deutlichen Verstärkung der antichristlichen Einstellung vornehmlich unter der chinesischen Beamtenschaft und den Gelehrten beigetragen und schließlich zu den zahlreichen »Missionszwischenfällen« geführt habe.[16] Die christlichen Schriften wurden von den Gebildeten und Beamten benutzt, um selbst Schriften und Plakate zu produzieren und unter dem Volk zu Ablehnung und Aktionen gegen das Christentum insgesamt aufzurufen.

Dieser These, die zwar schon Anfang der 1970er Jahre aufgestellt, der jedoch bisher immer noch zu wenig Beachtung geschenkt wurde, soll in den folgenden Ausführungen anhand einiger sowohl von Lü Shiqiang angeführten wie auch weiteren ergänzenden Beispielen aus diversen Quellen, nachgegangen werden. Es kommt hier nämlich eine tiefe Interdependenz zur Sprache, die für die Historiographie von Relevanz ist, denn sie kann helfen, einige festgefahrene Interpretationen in Bezug auf die sino-christliche Begegnung zu korrigieren. Der Gegenstand der Ausführungen ist also die Reziprozität

auch *ders*., Indigenous Agency, Religious Protectorates, and Chinese Interest: The Expansion of Christianity in Nineteenth-century China, in*:* *Dana L. Robert* (Ed.), Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706-1914, Grand Rapids, Mi. 2008, 206-241.

14 Siehe z. B. den Beitrag: Parallel drawn between Romish and Protestant Missionaries, 268f. *Tiedemann* konstatiert in diesem Zusammenhang (Social Gospel and Fundamentalism [Anm. 7], 87): »Mission strategy and accommodation would remain contentious issues within the expanding Protestant missionary community, especially with the arrival of new societies that had emerged from the periodic religious revivalism in Europe and North America in the second half of the 19th century.«

15 So der Titel des umfangreichen protestantischen Werkes: The Christian Occupation of China. A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China, Made by the Special Committee on Survey and Occupation, China Continuation Committee, 1918-1921, Shanghai 1922.

16 *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen, 45-53. Vgl. auch *Lutz*, The Attitude (Anm. 7), 200; *Paul A. Cohen*, China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870, Cambridge 1963; *Li Enhan* 李恩涵, Xianfeng nianjian fan Jidujiao de yanlun 咸豐年間反基督教的言論 (Anti-Christian Thought in the Xianfeng Period [1851-1861] of the Qing Dynasty), in: Tsing Hua Journal of Chinese Studies, n. s. VI (1967) 1-2, 44-70; *ders*., Tongzhi nianjian fan Jidujiao de yanlun 同治年間反基督教的言論 (Anti-Christian Thought in the Tongzhi Period [1862-1875] of the Qing Dynasty), in: Dalu zazhi 大陸雜誌 35 (1967) 3, 22-25; 4, 26-32; 5, 24-32; 6, 25-32.

zwischen der chinesischen christlichen »Kontroversliteratur« und der antichristlichen Haltung, also die Rolle des Konfessionalismus als eine der Quellen der chinesischen Kritik am Christentum in China – ein Aspekt, der in der bisherigen Forschung zwar nicht gänzlich ausgeklammert wurde, jedoch weitgehend unbearbeitet blieb. Dass es sich dabei nur um eine vorläufige Bestandsaufnahme handeln kann, die durch weitere Erkundungen der umfangreichen Quellen ergänzt werden müsste, versteht sich von selbst.

Die These von Lü Shiqiang besagt, dass nach den bekannten Dokumenten die Beamten und Gebildeten (*shidai fu* 士大夫 und *zhishi fenzi* 知識分子) die Hauptträger der Feindseligkeit gegen das Christentum im 19. Jh. waren. Natürlich sind die Gründe für die antichristlichen Haltungen vielfältiger Natur, keiner von ihnen war einzeln und ausschließlich ausschlaggebend, sie vermischten sich vielmehr, doch einer der entscheidenden Gründe – gleichsam die »theoretische« Basis der antichristlichen Argumentation – war der Konfessionsstreit und die gegenseitigen Vorwürfe der Konfessionen, die in den zahlreichen Schriften auf beiden Seiten geäußert wurden und natürlich von den Beamten und Gebildeten entsprechend, d. h. als häretisches und sektiererisches Schrifttum, rezipiert worden sind.[17] Man könnte sagen, dass im christlichen Missionswesen Chinas im 19. Jh. infolge der Konfessionalisierung diverse »Konfessionssubkulturen« (»Missionslager«) entstanden sind, die um ihre Stellung in der chinesischen Gesellschaft rangen und dessen Geist man auch anhand der beiden Werke von Gilbert Keith Chesterton *Orthodoxie* und *Ketzer* kontrastreich beschreiben könnte.[18] Die Existenz dieser konfessionellen »christlichen Subkulturen« scheint die Vorurteile der Beamtenklasse und der Literati gestärkt zu haben, waren doch die »Sekten« und »Schulen« des Buddhismus und des Daoismus den chinesischen Behörden immer suspekt gewesen und daher auch bekämpft.[19]

17 Siehe dazu vor allem *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), bes. 4-60 und *Lars Laaman*, Christian Heretics in Late Imperial China. Christian inculturation and state control, 1720-1850, London/New York 2006, bes. 87-90.

18 Siehe *Gilbert K. Chesterton*, Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen, Frankfurt a. M. 2000 und *ders.*, Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter, Frankfurt a. M. 1998.

19 Den Missionaren war dieser Umstand bekannt. Der Apostolische Vikar von Nord Shaanxi, Bischof Amatus Paganucci OFM (1833-1901) schreibt am 10. November 1890, dass vor dem Vertrag Chinas mit Frankreich im Jahre 1860 die Behörden die Kirche in China als eine »Geheimgesellschaft« angesehen haben und sie deshalb verboten und unterdrückt wurde. Siehe *Fabio Vecchi*, International Agreements and Catholic Churchmen in China: The Case of the Franciscans, in: *Giovagnoli/Giunipero,* Catholic Church (Anm. 7), 280 (mit Angabe der Quelle).

20 Zu den antichristlichen Werken des 19. Jhs. siehe *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), bes. 45-60.

21 Siehe dazu HCC, 135, 508f, 512f und *Jacques Gernet*, Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, Zürich/München 1982, 16-18.

22 Die beste Zusammenfassung der antichristlichen Argumente findet man in *Gernet*, Christus kam (Anm. 21), passim, und *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), bes. 3-60. Einige Argumente bespricht auch *Mark Fang* in seinem Beitrag: What the Chinese People have said about the Jesuit Missionaries, in: *Giovagnoli/Giunipero,* Catholic Church (Anm. 7), 107-120. Siehe auch HCC, 632, 639f.

Die These von Lü Shiqiang ist mit den Ergebnissen der Forschungen von Adrian Dudink (HCC, 508f.) zu komplementieren, der festgestellt hat, dass die meisten antichristlichen Texte vor 1724 von individuellen Autoren, d. h. konfuzianischen Gelehrten und Beamten sowie buddhistischen Mönchen oder Laien stammten, und dass sich die Lage nach 1724 mit dem kaiserlichen Verbot des Christentums radikal verändert hat: »Since Catholicism had already been proscribed the texts did not have to prove its ›heterodoxy‹ and could exemplify it by elaborating on the ›barbarian‹ habits and repulsive features of the Westerners who propagated such a religion. The main importance of these texts lays in the influence they had on the anti-Christian movement in the nineteenth century (especially after 1840).«

Das heißt, dass im 19. Jh. noch eine andere Wechselwirkung hinzukommt, nämlich die zwischen den Texten vor 1724 und nach 1840. Diese Reziprozität belegt der Vergleich der Texte in den zahlreichen antichristlichen Sammlungen. Genannt seien hier exemplarisch das (*Shengchao*) *Poxieji* (聖) 破邪集 (Anthologie der Schriften gegen die Heterodoxie) von Xu Changzhi 徐昌治 aus dem Jahre 1640, das *Pixie jishi* 辟邪紀實 (Aufzeichnungen von Fakten zur Abwehr der Heterodoxie) aus den Jahren 1861-1871, das *Pixie shilu* 辟邪實錄 (Wahre Aufzeichnungen gegen die Heterodoxie, ca. 1870) und *Jiaowu jiyao* 教務輯要 (Ausgewählte Dokumente über die Religionsangelegenheiten) von Xu Jiagan 徐家幹 (1898).[20] Ausgeklammert bleiben hier die unzähligen zeitgenössischen Werke und Dokumente, die über die konkreten Zwischenfälle berichten. Die Sammlung *Poxieji* wurde bis in die späte Qing-Zeit immer wieder auch in Auszügen nachgedruckt und weit verbreitet – es ist die wichtigste und umfangreichste antichristliche Sammlung. Sie lieferte selbstverständlich auch den Gelehrten des 19. Jhs. Stoff für ihre antichristliche Argumentation.[21]

Die Argumente, die sowohl im 17./18. wie auch im 19. Jh. gegen das Christentum recht schematisch wiederholt werden, lassen sich in einigen Punkten stichwortartig zusammenfassen:[22] Das Christentum ist von Außen gekommen und plant illegale Aktionen; als ausländische Religion destabilisiert es die chinesische Tradition und schädigt den Konfuzianismus; es stimmt darüber hinaus mit dem »natürlichen Prinzip« (*tianli* 天理) nicht überein; die Praktiken dieser Lehre sind schlecht, böse und amoralisch, vor allem versucht diese Religion die Tradition der Ahnenverehrung, also die Grundlagen der chinesischen Gesellschaft, zu vernichten. Generell, wie es Erik Zürcher zusammenfasste (HCC, 632-641), richtete sich die chinesische Reaktion gegen die Universalität und Exklusivität, das »Monopol« der christlichen Doktrin und gegen ihren ausländischen Charakter: eine fremde Lehre konnte nicht als orthodox (*zheng* 正) gelten und beinhaltete in den Augen der »Konfuzianer« immer mindestens einige Elemente von Heterodoxie oder Häresie (*xie* 邪). Und dies war der religionspolitische *status quo* des Christentums, d. h. zunächst der katholischen Kirche, seit ihrem Verbot im Jahre 1724.

Selbstverständlich waren die Gelehrten auch mit den Inhalten der christlichen Lehre nicht einverstanden. Generell war für die chinesischen Literati zunächst die in zahlreichen chinesischen Schriften der Missionare und Konvertiten dargestellte Lehre von der Schöpfung, von der Menschwerdung Jesu, seiner jungfräulichen Geburt und der Erlösertod Jesu am Kreuze sowie seine Auferstehung am schwersten anzunehmen. Jene Punkte, die – wie die Missionare meinten – den Konfuzianismus ergänzen konnten, waren gerade die, von denen die Literati meinten, sie stünden mit den konfuzianischen Pflichten so sehr im Gegensatz, dass sie abzulehnen seien. Die Spaltung des Christentums schien den Gelehrten in starkem Gegensatz zu dem Glauben an den *Tianzhu* als Gott (Geist, *shen* 神) zu stehen. Da es nur einen Schöpfer und Erlöser gibt, der unbegrenzte Macht hat und die Menschen liebt, wie kann er da zulassen, dass die von ihm gestiftete Lehre in so viele Lager zerfallen ist, die sich gegenseitig bekämpfen und als Häresien ansehen und jahrelang blutige Kriege gegeneinander führen? Unter dem Stichwort »Missionierung« schreibt darüber Zheng Guanying 鄭觀應 in seinem Werk *Yi yan* 易言 (Worte über Wandlungen, 1875): die eine Lehre Christi (*Jidu yi jiao* 基督一教) ist im Westen in drei geteilt, mit verschiedenen Meinungen und Regeln. Die drei Gruppen, nämlich die Katholiken, die Orthodoxen und die Protestanten gründen Parteien der Christen, nehmen dem Herrscher seine Macht, verleumden einander, können einander nicht dulden, führen Kriege usw. Bis heute sei es noch nicht entschieden, wer von ihnen eigentlich Recht habe.[23]

Wenn am Anfang der neuen Missionsepoche, d. h. nach den Opiumkriegen, die doktrinären Unterschiede zwischen den Konfessionen auf chinesischer Seite nur vage wahrgenommen wurden, sind sie aufgrund der apologetischen Tätigkeit der Missionare selbst nicht nur zum Vorschein gekommen, sondern wurden noch dazu überbetont. Als nach dem sino-französischen Vertrag dem »Christentum« (*Tianzhujiao*) Tolerierung und Privilegien gewährt wurden, fragten Protestantische Missionare nach, ob dies auch für *Yesujiao*, also die

23 Nach *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 41f, der auch noch einige weitere Beispiele nennt. Interessant ist dabei, welche Namen den einzelnen christlichen Gruppen gegeben werden. Neben dem bekannten Namen *Yesujiao* 耶穌教 begegnen wir der Transkription des Wortes Protestantismus: *Poluoteshidunjiao* 婆羅特士頓教, oder *xiujiao* 修教, d. h. die »Reformlehre«. Für das Christentum im Allgemeinen wird die transkribierende Bezeichnung *kelisidunjiao* 克力斯頓教 benutzt, und für die katholische Kirche *jiatelijiao* 加特力教教, *elijiao* 額力教, oder *gongjiao* 公教.

24 Siehe hierzu: Mémorial de Ki-ing Commissaire impérial du Kouang-tong et du Kouang-si au Gouvernement, in: *A. Launay*, Mission du Kouy-tcheou III, Paris 1908, 458-461. Siehe auch *Elijah C. Bridgman*, Toleration of Christianity, intimated by the Emperor Tánkwáng, December 28th 1844, in a reply given to a memorial from the imperial commissioner Kiying, in: Chinese Repository 1845, 195-199; *Robert Philip*, The Star of China or the Imperial Edict in Its Political, Commercial, and Religious Bearings on Protestant and Popish Missions, London 1845.

25 *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), 70f.

26 Ebd., 200 und 248.

27 Veröffentlicht samt der Übersetzung in: Die Katholischen Missionen 1876, Nr. 1, 16-17. Siehe auch die Sammlung von unterschiedlichen antichristlichen Texte (Memoranda, Gedichte, Essays, Pamphlete etc.) aus den Jahren 1861-1899 in *Wang Minglun* 王明论 (Hg.), Fan yangjiao shuwen jietie xuan 反洋教书文揭帖选, Jinan 1984.

protestantische Kirche gelte.[24] Der chinesische Unterhändler Qiying 耆英 (gest. 1858) antwortete darauf, dass ihm die Unterschiede zwischen den beiden »Religionen« nicht geläufig seien, so dass der Vertrag für beide gelte. Sicherlich waren am Anfang der protestantischen Missionstätigkeit auch den meisten Chinesen die konfessionellen Unterschiede nicht bewusst, wie P. A. Cohen darlegt: »When the average Chinese of this time thought of Christianity, he generally had in mind Catholic Christianity, its missionary proponents, and its official protector, France. Moreover, in the rare instances in which a qualitative distinction was made in official writings between Protestants and Catholics, it was almost invariably against the latter that the memorialist vented the brunt of his hostility«.[25]

Den meisten Gelehrten und Beamten wurden allerdings aufgrund der Schriften der Missionare die Unterschiede und die konfessionellen Antagonismen klar. Der Gelehrte Xu Jiyu 徐繼畬 (1795-1873) beispielsweise schrieb bereits vor 1848 in seinem *Yinghuan zhilüe* 瀛環志略 (Skizzen über die Ozeane, 1848-1850) im Zusammenhang mit der Reformation, dass die »Religion *Yesu*« (Protestantismus) sich selbst als *zhengjiao* 正教 (orthodoxe, richtige Religion) verstehe und die »Religion des Herrn des Himmels« (*Tianzhujiao*, Katholizismus) als *yiduan xieshuo* 異端邪說, also als eine heterodoxe Lehre betrachte. P. A. Cohen übersetzt eine Throneingabe des Gouverneurs von Hunan, Shen Baozhen 沈葆楨 (1820-1879), aus dem Jahre 1867, die repräsentativ darauf hinweist, dass die Beamten in der Tat bemüht waren, die konfessionellen Unterschiede gegeneinander auszuspielen: »[…] the religions practiced (by the Westerners) differ from each other. The Protestant religion esteems as its guiding principle purity of conduct, and although (its conception of) right and wrong runs counter to that of the sages, it can still be treated on a par with the Buddhists and Taoists. The Catholic religion, however, takes in the scum and filth and perpetrates every kind of (evil), providing a haven for fleeing culprits and constantly making trouble for the local authorities. In appearance it is (concerned only) with the propagation of its teachings. But in reality it harbors sinister motives. Upright literati and law-abiding subjects are overcome with anger and hatred, resulting in acts of violence and killing. […] Their entire store of energy is brought to bear solely on these (matters).«[26]

Die antichristlichen Schriften unterscheiden zwar zwischen beiden Konfessionen und identifizieren sie einmal mit Frankreich und zum anderen mit England, meistens werden jedoch beide als die »Religion der Barbaren« oder die »Religion des verabscheuten Namens Jesu« bekämpft und die »Barbarenkönige« dieser Länder stehen als ihre Repräsentanten beide »unter dem Kreuz«, wie dies ein Plakat aus dem Jahre 1875 belegt (siehe Abb. 1).[27]

In einem Memorandum des *zongli yamen* 總理衙門 (des Außenamtes) aus dem Jahr 1860 heißt es beispielsweise, dass sich die »Religion *Yesu*«, die von

den englischen Barbaren praktiziert wird, von der »Religion des Herrn des Himmels« (*Tianzhu*) der französischen Barbaren zwar unterscheidet, doch man soll Maßnahmen ergreifen, die verhindern, dass diese heterodoxen Lehren untereinander (was natürlich unter den christlichen Kirchen schon ekklesiologisch nicht möglich war) und dann auch noch mit »langhaarigen Rebellen« (d. h. Anhängern des Taiping-Aufstandes, 1851-1864) insgeheim kollaborieren.[28] Auch der Gelehrte He Qiutao 何秋濤 (1824-1862) weiß zu berichten, dass das Christentums in drei Lehren geteilt ist und drei große Länder jeweils einer davon anhängen, nämlich Frankreich (Katholizismus), England (Protestantismus) und Russland (orthodoxe Kirche). Alle wollten ihre Lehre auf der ganzen Welt verbreiten. Aber die katholische Kirche (*gongjiao*) kritisiere die reformierte Kirche (*xiujiao*, *Yesujiao*) als später aufgekommene Häresie, wohingegen letztere die katholische Kirche als tyrannische Heterodoxie beschimpfe.[29]

Auch ein anderer Gelehrter, Chen Qiyuan 陳其元 (1812-1882) stellt in seinem *Yongxianzhai biji* 庸閒齋筆記 (Diverse Notizen aus dem Yongxian-Studio) fest, dass es zwischen den Protestanten und Katholiken Spannungen gebe. Es wird gesagt, die Anhänger der *Tianzhujiao* seien orthodox (*zhengjiao*), die von Yesu heterodox (*yiduan*). Der Kampf zwischen ihnen werde nicht nur mit Worten geführt, es komme auch zu Tätlichkeiten. So z. B. brach in England ein offener Kampf zwischen den Anhängern des Katholizismus und Protestantismus aus, Menschen wurden getötet, Feuer gelegt, schließlich unterdrückten die Soldaten die Auseinandersetzung. Chen schildert die Zusammenstöße der beiden Gruppen in Einzelheiten: in Belfast auf der Insel Irland kämpften ihre Anhänger drei Tage und drei Nächte erbittert miteinander. Beide versammelten mehrere tausend Menschen, es kam zu Straßenschlachten mit Toten und Verwundeten. 1.450 Polizisten und 2.700 Kavalleriesoldaten wurden eingesetzt, konnten aber die Unruhen nicht unterdrücken.[30]

Ebenfalls berichtete die Shanghaier Zeitung *Shenbao* 申報 am 9. August 1873 über den Religionskrieg zwischen Katholiken und Protestanten in Irland. Im Anschluss daran beschrieb die Zeitung, wie es in der Kirche schon vor

28 Jiaowu jiaoan dang 教務教案檔, Bd. 1 (Taibei 1974), Xianfeng 咸豐 11. Jahr (1861), 2. Monat, 1. Tag.

29 Nach *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 43. Zu He Qiutao siehe *Arthur W. Hummel*, Eminent Chinese of the Ch'ing Period, Washington 1943, 283.

30 Siehe *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 43.

31 Nach ebd., 43f. Shenbao galt in China als eine generell antireligiöse, »antiklerikale« Zeitung. Siehe dazu *Vincent Goossaert*, Anatomie d'un discours anticlérical: le *Shenbao*, 1872-1878, in: Extrême-Orient, Extrême-Occident, No. 24, 2002, 113-131. Die Inhalte der Zeitschrift sind in einem elektronischen Index erschlossen (http://www.sino.uni-heidelberg.de/database/shenbao/manual).

32 Zusammengefasst nach *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 44f. Zu Jiang siehe *Hummel*, Eminent Chinese (Anm. 29), 836.

33 *Joseph Schmidlin*, Katholische Missionslehre im Grundriss, Münster 1923, 32.

34 Siehe *Chun-Shik Kim*, Deutscher Kulturimperialismus in China. Deutsches Kolonialschulwesen in Kiautschou (China) 1898-1914, Stuttgart 2004, 107. Zu den protestantischen Grundlagen der Mission in dieser Zeit siehe vor allem *Gustav A. Warneck* (1834-1910) und seine Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission, 2 Bde. (1884-1885) sowie Evangelische Missionslehre (1892-1903).

dem »Umbruch« (d. h. der Reformation), der durch den Germanen Luther (*Ri'ermanren Lude* 日耳曼人路德) in der Zeit der Ming-Dynastie herbeigeführt wurde, Sekten gegeben habe und wie die Macht des Papstes die Herrscher der einzelnen Länder unterdrückt hatte. Sodann kritisiert die Zeitung die gegenseitige Bekämpfung von Katholiken und Protestanten. Wegen der Glaubensspaltung griffen sich die Staaten in Europa gegenseitig an. Jesus aber gründete seine Lehre, heißt es, um die Welt zu retten, doch wegen Glaubensspaltung (*fen jiao* 分教) nimmt das Morden kein Ende. Muss Jesu Geist im Himmel – fragt die Zeitung – nicht deswegen betrübt sein?[31]

Und schließlich tadelt Jiang Dunfu 蔣敦復 (1808-1867), der Mitarbeiter des Missionars William Muirhead (1822-1900) bei der Übersetzung der *Geschichte des Großen England* (*Da Yingguo zhi* 大英國志, 1856), im Vorwort besonders die grausamen Konfessionskriege und führt beispielsweise für die Ermordung Karls I. (1600-1649) hauptsächlich religiöse Gründe an. Die beiden Konfessionen kämpften darum, welche die wahre und welche die falsche sei. Er habe nicht gehört, dass der *Tianzhu* oder *Yesu* selbst herabgestiegen seien, um diesen Konfessionsstreit zu schlichten. Es sei aber so, dass Fürst und Minister einander bekämpften, Vater und Sohn, älterer und jüngerer Bruder und Ehegatten einander hassten. Angewandt würden brutalste Methoden wie Verbrennen, Ertränken, Hinrichtung durch das Schwert, Erdrosseln usw. Wie könnten Religionen solches Unheil verursachen – fragt Jiang und folgert daraus, dass man sie in China nicht brauchen könne.[32]

3 Vermischung von »Duft und Gestank«: Die gegenseitige Kritik der »alten und neuen Religion (Kirche)«

Die Verschiedenheit der Lehre sowie geschichtliche Faktoren machten einen Zusammenstoß beider Konfessionen auf chinesischem Boden im 19. Jh. schwer vermeidbar. Der Konflikt war durch die damalige Missionstheologie vorprogrammiert, die – wie Joseph Schmidlin (1876-1944) bemerkt – »nur das Katholische als genuin« betrachtete und daher auch »die evangelische Mission nicht als echt christliche Mission und als vollwertiger Ersatz für die katholische« galt.[33] Und die protestantische Missionstheologie war – wie es Chun-Shik Kim bezeichnet – eine Vermengung von biblisch fundiertem Auserwähltheits- und Überlegenheitsgefühl und Kulturoptimismus, Fortschrittsgläubigkeit sowie Philanthropie.[34] Dieser im Westen dominierende und nach China übersetzte Geist der Konfessionsverschiedenheit resultierte in einer Flut von chinesischen apologetischen Schriften. Die Missionare der »Religion des Himmelsherren« griffen die Missionare und die Lehre der »neuen Religion«, also des Protestantismus als »häretische Lehre« an. Es gab auch starke Argumente gegen die »römische Religion« (*Luomajiao* 羅馬教), den »Papismus«, die sich selbst als die »richtige, orthodoxe Lehre« verstand.

Sehr treffend schildert Kenneth S. Latourette (1884-1968) in seiner (für die damalige Zeit eigentlich exzeptionell ökumenisch ausgerichteten) Geschichte der christlichen Missionen in China die unversöhnliche Einstellung der protestantischen und katholischen Missionare zueinander folgendermaßen:[35] »To the Protestant it was as if the Catholics had never come to China. Protestants nearly always thought of themselves as the sole representatives of the Gospel and spoke of ›opening‹ cities and provinces to the Christian message even when Catholics had been there before them. This was natural. By the average Protestant of the time Rome was thought of as anti-Christ. At best, Roman Catholicism was regarded as a corrupt from Christianity from which the Reformers had, at great cost and suffering, escaped to restore the Gospel in its purity. The Roman Catholics, on the other hand, had nothing kind to say of the Protestants. They were, he believed, dangerous heretics who were hindering the work of Christ and who were introducing to China the multitudinous sects of Europe and America. One Catholic writer later spoke of them as leading China ›from Confucius to Confusion.‹[36] The gulf between the two divisions of Christians was deepened by linguistic and cultural differences. Roman Catholic missionaries were mainly from Latin lands and had French or Spanish or Italian for their mother tongue, while the Protestants were largely Anglo-Saxon and used English. Then, too, Roman Catholic and Protestant Chinese Christians were sometimes at swords' points, occasionally because warring factions or clans professed rival forms of the foreign faith in the hope of gaining support. The two great groups of Christians, far from coöperating, were like two different and rival religions.«

Die gegenseitigen Vorurteile und der fehlende ökumenische Geist sind aus dem Westen nach China mitgebracht worden, wie dies ein Beispiel aus dem katholischen Bereich zeigt. Georg Maria Stenz (1869-1928), ein deutscher Steyler Missionar, schreibt in seinen Aufzeichnungen, dass er schon auf dem Schiff von Genua nach China im Jahre 1893 »eine Kolonie protestantischer Missionare und Bräute für Missionare« traf: »Wir ›Schwarzen‹ waren ihnen natürlich ganz verhaßt. Kein freundliches Wort hatten sie für uns übrig. Aber auch gegen ihre Glaubensbrüder benahmen sie sich so auffallend, daß diese selbst bei uns sich darüber aussprachen in Worten, die ich hier nicht wiedergeben kann. […] Wir ›Jesuiten‹ oder ›Jakobiner‹, wie ein Herr meinte, waren natürlich anfangs nicht gern gesehene Gäste. […] Einzelne legten uns auch ihre religiösen Zweifel vor. Es waren dieselben,

35 *Kenneth S. Latourette*, A History of Christian Missions in China, London 1929; Nachdruck Taibei 1966, 361f.
36 Latourette zitiert hier *Bertram Wolferstan*, The Catholic Church in China from 1860 to 1907, London 1909, 13.
37 *Georg Maria Stenz*, Ins Reich des Drachen unter dem Banner des Kreuzes, Ravensburg, o. J., 34f. Zu Stenz siehe *Stephan Puhl*, Georg M. Stenz SVD (1869-1928). Chinamissionar im Kaiserreich und in der Republik, Nettetal 1994.
38 Records of the General Conference, 447f.
39 Brief vom 27. September 1898. Zit. nach *Fritz Bornemann*, Der selige P. Joseph Freinademetz 1852-1908. Ein Steyler China-Missionar. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen, Roma 1976, 293.
40 Ebd.

die man in allen protestantischen Büchern findet. Einer der protestantischen Missionare glaubte nicht einmal mehr, daß man aus der Vernunft das Dasein Gottes beweisen könne. An Christus glaubte er nur, weil die Bibel es sage.«[37]

Protestanten waren für die Katholiken gefährliche Häretiker und Sektierer, die die Verbreitung des Evangeliums in China nur behindern können. Die dominierende tridentinische Ekklesiologie war im Geiste der Gegenreformation antiökumenisch und erlaubte den Katholiken keine andere Haltung. Protestanten dagegen, auch wenn sie die Einheit der katholischen Kirche als »Fesseln« bezeichnen, beklagten vor allem ihre eigene Uneinigkeit in China. Beide Seiten also waren in dem damaligen Konfessionalismus gefangen, wie dies in einem Essay von Pastor Carstairs Douglas (1830-1877) aus Amoy anlässlich der protestantischen Missionskonferenz in Shanghai im Mai 1877 zur Sprache kommt:[38] »[…] Heathenism is not our only opponent. Not to speak of Mahommedanism, there is working side by side with us, in public and in secret the apostate Church of Rome. With her agents we cannot cooperate. Yet let us learn from her organization. Rome, with all her boasted uniformity, does not possess real unity. There are wide differences of opinion and feeling, bitter jealousies and deep mutual antipathies within her pale. Yet in her mission work she carefully avoids all occasion of scandal and mutual hindrance. The usual rule is that different nationalities, and different orders are sent to different fields. Shall the ties of Christian love be less powerful than the chairs of pontifical despotism? Shall not the might of joyful allegiance to our heavenly Master constrain us to more hearty cooperation than what is produced by allegiance to the see of Rome.«

Einer der ersten Steyler Missionare in China, Josef Freinademetz (1852-1908), beklagt die fehlende Einheit zwischen den Christen, die in China, konkret in Qingdao, leben: »Ich fürchte sehr, daß das Missionieren dort große Schwierigkeiten bieten wird. Einerseits wollen die Protestanten dort ein Emporium des Protestantismus gründen, andererseits laufen wir Gefahr, durch das Beispiel der dort zusammenströmenden Europäer all unsere Tätigkeit untergraben zu sehen. Von dort kommende Chinesen geben uns in dieser Beziehung die traurigsten Berichte. Wie tief beklagenswert, dass Christen die größten Feinde des Christentums sind durch ihr schlechtes Beispiel. Andererseits wäre es gerade sehr notwendig, daß in dem neuen angetretenen Gebiete das Christentum zum Durchbruch käme, weil davon unendlich viel abhängt.«[39]

Natürlich war auch Freinademetz ein Kind seiner Zeit und wollte an der Bekehrung Chinas zur »wahren Kirche Christi« mitwirken, und »diese so herrliche Frucht am Baume der Erlösung nicht der Häresie zu überlassen«.[40]

Einer der protestantischen Pioniere in China, Karl F. A. Gützlaff (1803-1851) betonte in seinen unzähligen Schriften immer wieder, dass der Protestantismus die wahre Form des Christentums sei und er ließ keine Gelegenheit aus, den römischen Katholizismus abzuwerten.[41] So ist z. B. in seiner Universalgeschichte

der Welt, die unter dem Titel *Gujin wanguo gangjian* 古今萬國綱鑑 1838 in Singapore erschien, die Sektion über die Reformation als »Geschichte der Entsagung der schlechten Wege und Rückkehr zum Richtigen« betitelt. Wohl wissend, dass die Chinesen mit den Begriffen *zheng* für das Orthodoxe und Richtige und *xie* für das Heterodoxe bzw. *yi* 異 und *zuo* (*dao*) 左 (道) für das Abwegige operieren, überträgt er dieses Begriffspaar auch auf den Protestantismus (*zheng*) und Katholizismus (*xie*, *yi*, *zuodao*). Nur selten verwendet er *Tianzhujiao* für die katholische Kirche und *Yesujiao* für die protestantische Kirche. Ausführlich schildert Gützlaff das Betragen der katholischen Geistlichkeit Europas vor der Reformation und konzentriert sich auf Praktiken, die seiner Meinung nach nicht genuin zum Christentum gehörten, wie z. B. Zölibat, Fasten und Abstinenz. Er mahnt die Menschen, die ihre Herzen der wahren Lehre von John Wycliff (1330-1384) verschließen und auf einem heterodoxen Weg wandeln, d. h. sich der katholischen Kirche zuwenden. Sie würden bestraft, genauso wie Gott den heterodoxen König Jakob II. (1634-1685) entthronte, als dieser nicht erlaubte, dass die Menschen sich dem orthodoxen Weg zuwendeten. Darüber hinaus, behauptet Gützlaff, sei das Scheitern des Nestorianismus in China ein weiterer Beweis dafür, dass auf den Häretikern kein Segen Gottes ruhe. Es sei außerdem sehr schade, dass so mutige, hingebungsvolle und intelligente Jesuitenmissionare wie Matteo Ricci (1552-1610), Ferdinand Verbiest (1641-1688) und Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) für den Papismus arbeiteten und nicht den Massen das Evangelium verkündeten. Die Wissenschaft, die sie nach China brachten, war so stark mit dem »Römertum« vermischt, dass sowohl die westliche Wissenschaft wie auch das wahre Christentum eine schlechte Reputation erlangten. Gott segnete hingegen die, die den richtigen Weg annahmen. So habe London begonnen zu blühen, nachdem die Stadt von den Fesseln des Papismus befreit worden sei. Königin Elisabeth I. (1533-1603), die den orthodoxen Weg förderte und den vom Papst unterdrückten Holländern half, erfreute sich einer glorreichen Regierung. England ist daher heute das führende Land in der Welt, konstatiert Gützlaff schließlich.

Einige protestantische Missionare waren davon überzeugt, dass die chinesischen Behörden ihnen gegenüber nicht feindlich eingestellt seien – deren

41 Zu Gützlaffs antirömischer Haltung siehe vor allem *Jessie G. Lutz*, Karl F. A. Gützlaff: Missionary Entrepreneur, in: *Suzanne Wilson Barnett / John King Fairbank* (Ed.), Christianity in China. Early Protestant Missionary Writings, Cambridge, Mass./ London 1985, bes. 85f; *dies.*, The Attitude (Anm. 7), 199-205. Siehe auch *Thoralf Klein / Reinhard Zöllner* (Hg.), Karl Gützlaff (1803-1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen, Sankt Augustin / Nettetal [2005].

42 Siehe *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 46f. Über Schereschewsky siehe vor allem *Irene Eber*, The Jewish Bishop and the Chinese Bible. S. I.J. Schereschewsky (1831-1906), Leiden 1999.

43 Was Schereschewsky hier anspricht, ist das damalige französische Protektorat in China.

44 Killie Papers, p. 66. Archiv der Presbyterian Historical Society Philadelphia. Zit. nach *R. G. Tiedemann*, Der Missionspolitische Kontext in Süd-Shantung am Vorabend des Boxeraufstands in China, in: *Puhl*, Stenz (Anm. 37), 302f.

45 Zit. nach *Bornemann*, Joseph Freinademetz (Anm. 39), 198.

Feindschaft zum Christentum konzentriere sich nämlich auf die katholische Kirche. Lü Shiqiang führt hierfür als Beispiel den anglikanischen Bischof Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831-1906) an.[42] In einem Brief aus dem Jahr 1864 schreibt dieser, dass er während seiner Tätigkeit in Beijing viele Gelegenheiten hatte, mit den höchsten chinesischen Behörden in Berührung zu kommen. Dabei betonte er immer, er sei ein protestantischer Missionar und die Absicht, deretwegen er nach China gekommen ist, sei, dem chinesischen Volk die »Religion Jesu« (*Yesujiao*) zu verkündigen. Wenn die Beamten dies hörten, drückten sie durchaus kein Missfallen aus, sondern eher ihre Billigung gegenüber der protestantischen Missionen in China. Aber – betont Schereschewsky – gegen die »römischen Missionare« sprachen sie ihre entschiedene Abneigung aus. Ein Beamter von höchster Stellung erklärte ihm einmal, die chinesische Regierung habe in keiner Weise etwas dagegen, dass protestantische Missionare überall Kirchen organisierten, weil sie wisse, dass deren einziges Ziel sei, die Menschen zum Guten zu ermahnen, während die »römischen Missionare« im Land eine politische Partei schaffen wollten und die Leute anreizten, sich der Kontrolle der Regierung ihres eigenen Landes zu entziehen. Schereschewsky meint, die »römischen Missionare« seien im Allgemeinen verhasst. Wenn, beispielsweise, die chinesische Regierung die Franzosen nicht mehr fürchtete, könnte sich kein einziger von den »römischen Missionaren« länger halten.[43] Im Klartext will Schereschwesky also sagen, dass die negative Haltung, dem das Christentum in China begegnet, ganz und gar durch die katholische Kirche hervorgerufen wurde.

Dieselbe Meinung vertraten andere protestantische Missionare in ihren Berichten. Der presbyterianische Missionar Charles A. Killie (1856-1918), der in Shandong gearbeitet hat, schreibt seiner Mutter am 27. März 1899, dass die Verfolgungen im Osten Chinas, die in dieser Zeit ausbrachen, »gegen die Katholiken gerichtet« seien, »die sich in den letzten Jahren im ganzen Land viele Feinde geschaffen haben. Ich weiß nicht, wie sie so viel böses Blut erregt haben, aber die Leute werfen ihnen alle möglichen Ungerechtigkeiten vor, und jetzt, da die Verfolgungen begonnen haben, haben sie sich auf die furchtbarste Weise gerächt, Häuser niederbrennend, Mitglieder der Kirche tötend, und hunderte von ihnen aus ihren Häusern vertreibend«.[44]

Die katholischen Missionare berichteten dagegen über die (im Grunde selbstverursachte) ungleiche Behandlung der Katholiken durch die Behörden. Der Steyler Missionar Josef Freinademetz berichtet, dass sich in Jining (Shandong) eine der protestantischen Missionen sehr beliebt gemacht habe: »Die Gelehrten haben dem [prote stantischen] Vertreter ein großes Essen gegeben und dazu noch eine Ehrentafel gestiftet, auf der all ihre Namen in Gold glänzen. Auch bei den Mandarinen stehen die Protestanten in Ansehen. Der führende Mandarin P'eng war schon dreimal dort zu Tisch. Er soll gesagt haben: Die Protestanten verstehen es, sich Sympathien zu erweben; die Katholiken dagegen scheinen es nicht zu können.«[45]

Und in der Tat gibt Freinademetz in einem Bericht vom 4. Oktober 1892 an Bischof Johann B. Anzer zu, dass er den Mandarinen noch nie ein Geschenk geschickt habe, »obwohl die Mandarine es bei jeder Gelegenheit tun, trotz unserer Unhöflichkeit«.[46]

Fast fünfzig Jahre früher, im Jahre 1858 bringt die Zeitschrift *Zhong-Wai xinbao* 中外新報 (Neue Nachrichten aus China und dem Ausland, Nr. 2) eine Zusammenfassung der Ansichten des einheimischen presbyterianischen Missionars Ying Sili 應思理 aus Ningbo. In dem Artikel »Bianjiao shuo« 辨教說 (Unterscheidung der Lehren) äußert er sich sehr kritisch über die katholische Kirche. Im folgenden Jahr (Nr. 10) gibt es wieder eine Kritik, in der die katholische Kirche heftig angegriffen wird. Unter dem Titel »Frankreich« heißt es u. a., dass der König von Frankreich früher in gutem Einvernehmen mit dem Papst (*jiaowang* 教王, d. h. der König der Religion/Lehre) gestanden habe. Gegenwärtig suche der Papst in Italien politisch zu wirken, daher werde es sicher zwischen Frankreich, Italien und dem Papst einmal zum Streit kommen. Der Papst soll kirchliche Angelegenheiten leiten, nicht staatliche. Des weiteren weist der Artikel darauf hin, dass die Mehrzahl der Bewohner Frankreichs dem katholischen Glauben anhänge und dem Papst dienen wolle, was der französische König argwöhnisch betrachtete, weil er nicht zulassen wolle, dass sich der Papst die politische Macht auch in Frankreich anmaße. In einem anderen Artikel mit dem Titel »Huaqi« 花旗 (Blumenfahne), in dem der oben erwähnte Vertrag zwischen den USA und China diskutiert wird, ist auch von der Glaubensverbreitung die Rede. Es heißt dort u. a., dass die »heilige Kirche Jesu Christi« als Ziel habe, Menschen zum Guten zu ermahnen; sie lehre, dass man die anderen so behandeln soll, wie man von anderen behandelt werden will. Dies aber, so der Autor, treffe nur auf die »heilige Kirche Jesu Christi«, d. h. die protestantische Kirche zu und er verstehe nicht, wieso die katholische Kirche (*Tianzhujiao*) dasselbe usurpiere. Dadurch werden »Duft und Gestank« (*xunyou* 薰蕕, d. h. die Lehren der beiden Kirchen) miteinander vermischt.[47]

Im Jahre 1860 erweiterte Ying Sili die in »Bianjiao shuo« ausgedrückten Ansichten und veröffentlichte ein Buch mit 18 Kapiteln unter dem Titel *Shengjiao jianlüe* 聖教鑑略 (Allgemeiner Spiegel der heiligen Religion). Er stellt in diesem Werk u. a. die Geschichte des Christentums dar und übt dabei eine ungemein

46 *Bornemann*, Joseph Freinademetz (Anm. 39), 198.
47 Siehe *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 47f.
48 Siehe *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 48.
49 Die Zeitschrift Jiaohui xinbao wurde 1868-1883 von dem bekannten Missionar Young J. Allen (1836-1907) herausgegeben. Von 1889 bis 1907 erschien sie unter dem Titel Wanguo gongbao 萬國公報 (Länderüberblick). Die Auflage betrug am Anfang ca. 200 Ex., erreichte aber in 1870er Jahren 2.000 Ex. und war nicht nur in den Vertragshäfen sondern in vielen Provinzen Chinas bis nach Taiwan verbreitet. Nicht ohne konfessionelle Absicht veröffentlichte diese Zeitschrift zahlreiche Beiträge über die antikatholischen Vorfälle in China aber auch die »korrupte« Lage der katholischen Kirche in Europa. Siehe dazu *Adrian A. Bennett*, Missionary Journalist in China. Young J. Allen and His Magazines 1860-1883, Athens, Georgia 1983, bes. 119, 164, 171, 195.

scharfe Kritik an der »römischen Kirche«. Da gibt es u. a. Feststellungen wie diese: »Die Verehrer von Jesus bilden die Jesuskirche (d. h. den Protestantismus), diejenigen, die Götterbilder zugleich mit Jesus verehren, werden *Tianzhujiao* genannt«. Der Verfasser führt dies auf den Kaiser Konstantin (280-337) zurück, der nur dem Namen nach Christ wurde, denn neben Jesus verehrte er nach seiner Taufe weiter Götterbilder. Ying Sili spricht über die Macht der Kirche, die immer größer wurde, und drüber, dass die Kirchenleute viel Böses angerichtet hätten (Kap. 3). Nachdem sich das Römische Reich in viele Teile mit lokalen Königen auflöste, war es der Papst (*jiaohuang* 教皇, »der Kaiser der Religion/Lehre«), der die umfassende Macht über alle hatte und die Könige krönte (Kap. 7). Doch die Päpste lebten ohne Tugend und zügellos. Nachdem die Mohammedaner in Spanien durch ein »Verbündetenheer des Papstes« vernichtet wurden, wurde die Macht des Papstes noch größer (Kap. 8). Doch die Päpste lebten äußerst schlecht, »es gab nichts Böses, das sie nicht taten. Dinge wie Gewalttätigkeit, Unzucht, Betrug, usw. wurden ihnen durch Gewohnheit natürlich«. Ying verurteilt auch die Geldgier der mittelalterlichen Kirche (Kap. 10), insbesondere die betrügerischen Methoden, Leute um Geld zu bringen, so z. B. die Erteilung päpstlicher Bescheinigungen über die Vergebung der Sünden (Ablass) gegen Geld. Auf diese Weise sammelte die römische Kirche viel Geld und bis heute praktiziere sie diese Methode. In weiteren Kapiteln werden noch andere Vorwürfe und Kritikpunkte ausgeführt, u. a. dass die »Religion des Herrn des Himmels« beabsichtigte, Japan anzugreifen (Kap. 15) oder dass sie bereits vor 200 Jahren versuchte, China zu beherrschen und dem Papst dienstbar zu machen. Der chinesische Kaiser habe dies rechtzeitig erkannt und die Missionare dieser Religion vertrieben. Im 18. und letzten Kapitel seines Werkes geht der Verfasser auf die Teilung Europas in katholische und protestantische Länder ein. Diese Länder verdammten sich gegenseitig und stritten. Doch wo die rechte und wo die verkehrte Lehre sei, könne man aus den Sitten ersehen. Er führt einige Beispiele an. In London, der Hauptstadt des protestantischen Englands, seien von 100 Geburten nur 16 illegitim, dagegen seien in Paris, der Hauptstand des katholischen Frankreich, von 100 Geburten 63 illegitim. Auch hinsichtlich der Morde, Selbstmorde, Raub und Diebstahl verhielte es sich ähnlich: diese seien in katholischen Ländern häufiger, in den protestantischen seltener. Ying Sili ist besonders im Hinblick auf den Charakter der Priester kritisch: Unzucht werde von den katholischen Mönchen (in Chinesisch *sengren*, Bonzen, genannt) häufig begangen – und dies sei seit Generationen bekannt.[48]

1869 schrieb ein Angehöriger der Episkopalkirche (*jianlihui* 堅禮會) aus Shanghai, der sich den Beinamen Chiping Sou 持平叟 (d. h. einer, der die Balance sucht) gegeben hatte, einen Traktat über die Unterschiede zwischen dem Protestantismus und Katholizismus, *Yesujiao yu Tianzhujiao yitong bian* 耶穌教與天主教異同辨. Dieses Pamphlet wurde durch die in Shanghai erscheinende *Jiaohui xinbao* 教會新報 (Neue kirchliche Nachrichten, Bd. 2, 109) gedruckt.[49]

Über die Konfessionsunterschiede heißt es dort, dass die Lehre des Herrn des Himmels früher in China verboten war, weil es Chinesen gab, die diese Religion zum Vorwand nahmen, um Böses zu tun und z. B. Frauen zur Unzucht verleiteten. In der protestantischen Kirche habe es so etwas nie gegeben, was der Verfasser anhand der Fakten und Dokumente verdeutlicht. Der schon erwähnte Vizekönig von Guangxi und Guangdong (Liangguang 兩廣), Qiying, sprach beispielsweise in seiner Throneingabe davon, dass *Tianzhujiao* anfänglich nicht verboten war, später aber chinesische Anhänger diese Lehre benützten, um Böses zu tun. Nach einer Untersuchung durch Beamten wurden sie bestraft. Dies führte aber nicht zu einem totalen Verbot. Erst unter Kaiser Jiaqing 嘉慶 (reg. 1796-1821) wurde die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche in einem eigenen Paragraph der Gesetzgebung als strafbares Verbrechen aufgeführt. Nach dem *Haiguo tuzhi* 海國圖志 (Karten und Aufzeichnungen über die Länder am Meer, 1844) beantragte der Vizekönig von Liangguang im 25. Jahr Daoguang 道光 (1846) die Aufhebung des Verbots für Han-Chinesen, die katholische Lehre anzunehmen. Die Behörden erlaubten daraufhin die Errichtung katholischer Kirchen und ihre Nutzung durch chinesische Anhänger, solange dort keine Unzucht mit Frauen getrieben würde.[50]

Lü Shiqiang qualifiziert die Aussagen von Qiying als historisch nicht ganz richtig bzw. »erdichtete Vorwürfe«.[51] Außerdem seien die Throneingaben nicht weit verbreitet gewesen und daher auch vom begrenzten Einfluss auf die Einstellung der Chinesen zum Christentum im Allgemeinen. Das *Haiguo tuzhi* dagegen war ein sehr populäres Buch. Sein Verfasser, Wei Yuan 魏源 (1794-1856), hat in seinen Ausführungen die zu seiner Zeit bekannten Missverständnisse, aber auch antichristliche Argumente aus früheren Zeiten zusammengestellt.[52] Der Einfluss dieses Werkes war recht nachhaltig, denn noch dreißig Jahre später (1898) reichten zwanzig protestantische Missionare, u. a. berühmte Persönlichkeiten wie William Muirhead, James Hudson Taylor (1832-1905), Griffith John (1831-1912), Young John Allen (1836-1907) und Calvin W. Mateer (1836-1908) durch das *zongli yamen* eine Throneingabe ein (*Yongxi jiao'an ce* 永息教案策, »Ein Vorschlag, die Missionszwischenfälle für immer zu beseitigen«), in der sie u. a. dafür plädierten, alle Verleumdungen der christlichen Religion, d. h. des Protestantismus, in *Haiguo tuzhi* und in anderen die Kirche schmähenden Schriften, gesetzlich zu verbieten. Gleichzeitig beschuldigten sie die katholische Kirche,

50 Siehe *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 50f.
51 *Lü Shiqiang*, Zhongguo guanshen (Anm. 16), 51f.
52 Zum Autor und Werk siehe *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), bes. 36f.
53 So z. B. *Archibald E. Glover*, A Thousand Miles of Miracle in China. A Personal Record of God's Delivering Power from the Hands of the Imperial Boxers of Shan-si, London 1904, 312.
54 Siehe *H. Verhaeren* CM, Catalogue de la Bibliothèque du Pé-tang, Pékin 1949 und *ders.*, Catalogue of the Pei-t'ang Library. French Section, Peking 1944.
55 Shanghai Library Catalog of Western Rare Books. Shanghai tushuguan Xiwen zhenben shumu 上海圖書館西文珍本書目, Shanghai, n. d. [1992].

allein für die Vorfälle verantwortlich zu sein. Daraus kann man ersehen, betont Lü Shiqiang, wie groß der Einfluss der Schriften über die Konfessionen auf die feindliche Einstellung der Chinesen zum Christentum war. Lü wundert sich, dass der sich selbst als Chiping Sou bezeichnende Verfasser, ein Protestant, in einer kirchlichen Veröffentlichung die Missverständnisse von Wei Yuan aus dem *Haiguo tuzhi* nicht widerlege, sondern sie ausdrücklich zitiere, um die Bosheit der katholischen Kirche an den Pranger zu stellen. Mit seinen Aussagen ließe sich der Eindruck beim Leser nicht vermeiden, dass die der katholischen Kirche vorgeworfenen Schandtaten bewiesene Tatsachen seien und es solche in der protestantischen Kirche nicht gegeben habe. Noch um die Jahrhundertwende und im Kontext des Boxeraufstandes (1900/1901) erklärten die protestantischen Missionare, dass ihre *Yesujiao* mit der apostatischen *Tianzhujiao* nichts zu tun hätte; diese beiden »Religionen« seien getrennt und unterschiedlich.[53]

Der apologetische »Gegenangriff« der Katholiken konnte verständlicherweise nicht sanft ausfallen. Da das umfangreiche Material in dieser Hinsicht nicht ausreichend ausgewertet ist, lassen sich keine raschen Schlüsse ziehen. In den Katalogen der katholischen Missionsverlage in China findet man Listen mit zahlreichen Werken (»Apologetica«) der Missionare, darunter Übersetzungen aus den westlichen Sprachen und Nachdrucke der »apologetischen« Werke aus dem 17. und 18. Jh. Die Kataloge der Librairie des Lazaristes Pékin und Imprimeries de Nazareth (Hongkong) führen diese Werke in der Rubrik »Apologétique – Controverse« auf, und die Kataloge des Steyler Verlages in Yanzhou (Shandong) sowie der Typographiae Sianhsien (Xianxian) haben jeweils die Rubrik »Libri apologetici« (*biandao lei* 辨道類). Der Katalog von Zikawei (Xujiahui) bei Shanghai aus dem Jahre 1909 hat unter dem Teil »Apologetica« eine Sonderrubrik für Bücher »De Protestantismo«, unter der das Werk von P. Laurentius Li Wenyu (s. unten) und die Übersetzung des *Catechismus de Ecclesia et Romano Pontifice* von P. Antonin Maurel SJ (gest. 1874), angefertigt von P. Li Wenyu unter dem Titel *Zhenjiao wenda* 真教问答 (Katechismus der wahren Religion), aufgeführt worden sind, mit dem Vermerk, dass es sich hierbei um ein Werk »contra protestantismum« handele. Über das Ausmaß der in China im 19. Jh. vorhandenen westlichen »Kontroversliteratur«, die den Missionaren beim Verfassen ihrer chinesischen Werke dienlich war, informieren detailliert die Kataloge von Beitang[54] und Xujiahui.[55] Derartige Werke waren natürlich auch in den Privatbibliotheken der Missionare und der einzelnen Missionsgebiete bzw. Diözesen vorhanden.

Exemplarisch für die katholische Kontroversliteratur kann hier das Werk von Laurentius Li Wenyu SJ 李問漁 (1840-1911) *Bianhuo zhi yan* 辨惑厄言 (Worte, die wie Wasser [alles] überdecken), das mit Imprimatur des Bischofs von Jiangnan 1881 veröffentlicht wurde und im Jahre 1936 die siebte Auflage erreichte. Der Verfasser greift die protestantische Kirche an und spricht ihr die Heilsfähigkeit ab. Für Li es gibt nur eine wahre Kirche Jesu (d. h. die römisch-

katholische) und ohne sie führt kein Weg zum Heil (*extra Ecclesiam* [*catholicam*] *nulla salus*). Es mag allerdings vorkommen, dass die Protestanten ihre Seele retteten, dazu müssten sie aber in der Kindheit die Taufe gültig empfangen und ihr ganzes Leben keine schwere Sünde begangen haben; zudem müssten sie fest glauben, dass ihre Kirche die wahre Kirche Christi sei. Abschätzig äußert sich Li Wenyu auch über die Gründergestalten der protestantischen Kirche, Martin Luther und Johannes Calvin. Zusammenfassend sagt er, dass der katholischen Kirche, die von den Protestanten heftig angegriffen werde, nichts anderes übrig bliebe, als sich zu verteidigen und zurückzuschlagen.

Verbreitet war auch das Werk eines Missionars aus Shandong, P. Pacifico Fenocchio OFM (1844-1913), *Yesu zhen jiao* 耶穌真教 mit dem lateinischen Untertitel *De vera Religione Iesu Christi (contra Protestantismum)*, das in Xujiahui, Tushanwan im Jahre 1898 veröffentlicht wurde (121 Seiten). In Xianxian, Provinz Hebei, wurde 1900 das Werk des Missionars von Zhili P. Joseph Gatellier SJ (1854-1897), veröffentlicht: *Yesu zhen jiao* 耶穌真教 (*Vera Ecclesia Iesu Christi*), das u. a. »Dialogi inter Catholicum et Protestantem« beinhaltete, wobei der »Katholik« immer die Richtigkeit seiner Religion darlegte. Dieses Werk erreichte im Jahre 1922 schon die 12. Auflage. In der Regel setzten sich die apologetischen und katechetischen Werke der katholischen Missionare zunächst mit der religiösen Welt der »Heiden« (»contra paganos«) und dann mit dem Protestantismus (»contra protestantismum«) als Irrlehre auseinander, um die wahre Religion (»vera religio Iesu Christi«), d. h. die Lehre der katholischen Kirche vorzustellen.

Solche vernichtenden Darstellungen der Kirchen waren durch religiösen und missionarischen Eifer motiviert und spiegelten den Geist der Zeit wider. Weil sie aber auf Chinesisch gedruckt und verbreitet wurden, ist es offensichtlich, dass sie den Chinesen genügend Argumente für eine antichristliche Haltung lieferten und diese insbesondere unter den Lesekundigen unterstützten. Dieser Streit, vermerkt Lü Shiqiang, weil er innerhalb der christlichen Kirchen stattfand, musste auch zum Wachstum der Missverständnisse, dem Argwohn und der Abneigung der Chinesen gegen das Christentum überhaupt beitragen. Es lässt sich belegen, dass die kirchlichen Konflikte in der Zeit des Kaisers Tongzhi 同治 (1862-1875) »hauptsächlich von Gelehrten und Mandarinen angestiftet und geplant waren, und die Massen, die die Kirchen attackierten, waren oft konfuzianische Studenten und Prüflinge«.[56]

56 Siehe hierzu z. B. *Li Enhan*, Tongzhi nianjian fan Jidujiao de yanlun, (Nachdruck) in: *Liu Xiaofeng* 刘小枫 (Hg.), Dao yu yan 道与言, Shanghai 1995, 172-234, hier 215.
57 Archiv des SVD Generalates 64.700. Zit. nach *Puhl*, Stenz (Anm. 37), 90.
58 *Schmidlin*, Katholische Missionslehre (Anm. 33), 408. Über die flächendeckende Distribution des protestantischen Schrifttums in China siehe auch *Latourette*, A History (Anm. 35), bes. 646-652.
59 Siehe *Lutz*, The Attitude (Anm. 7), 205.
60 *Augustin Henninghaus*, P. Joseph Freinademetz S.V.D. Sein Leben und Wirken, Yenchouwfu 1920, 116.
61 Siehe *Lars Laaman*, Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism, in: Extrême-Orient, Extrême-Occident, No. 24 (2002) 47-62.

Dass sowohl das protestantische wie auch das katholische Schrifttum verbreitet waren und großen Einfluss ausübten, lässt sich anhand zahlreicher Hinweise feststellen. Selbst die katholischen Kritiker der Protestanten, wie der oben erwähnte Georg Maria Stenz, belegen, dass insbesondere das protestantische Schrifttum sehr verbreitet sei. Seine zunächst nur abschätzigen Bemerkungen über protestantische Missionare weichen allmählich einer ständigen Mahnung in die eigenen Reihen hinein, es den Protestanten gleichzutun, ihnen nachzueifern, wenn es um die Publikationen geht. »Wir müssen«, schreibt Stenz am 27. Dezember 1906 an den Gründer der Steyler Missionsgesellschaft Arnold Janssen (1837-1909) in Rom, »von katholischer Seite unbedingt daran arbeiten, Bücher zu schreiben für die Schulen, weil die Protestanten ungemein rührig hier auf diesem Felde sind und durch ihre Bücher ihre Waren verbreiten«.[57] Doch noch im Jahre 1923 musste der katholische Missionstheoretiker Joseph Schmidlin schreiben, dass es dringend zu wünschen wäre, dass »auch der katholischen Mission zur Verbreitung der Literatur literarische Gesellschaften zur Verfügung ständen, wie sie die protestantische in so großem Umfange besitzt«.[58]

4 Fazit: Konfessionelles und antichristliches Schrifttum – Reziprozität und Nachhaltigkeit

Die von den Missionaren in ihren Schriften vermittelte Sicht der konfessionellen Spaltung des Christentums im Westen floss zweifelsohne in die Schriften der chinesischen Beamten und Gebildeten ein, wofür man in den entsprechenden Quellen zahlreiche Belege findet. Sicherlich war die Konfessionalität nicht der einzige Grund für antichristliche Einstellungen, doch ist sie nicht zu unterschätzen, vor allem weil sie in ihrer schriftlich ausgetragenen Form eine dauerhafte Inspiration war für die chinesische Kritik am Christentum insgesamt. Darüber hinaus, wie J. G. Lutz betont, hat diese »non-relationship« der katholischen und protestantischen Missionare die Einheimischwerdung der christlichen Lehre in China stark behindert.[59] Auf dem Missionar, gleich welcher Konfession, lag – wie der Shandong-Missionar Augustin Henninghaus SVD (1862-1939) schreibt – »die Last all der Verleumdungen, die eine lange Verfolgungszeit ausgebrütet hatte«. Der Boden war »mit Minen gespickt, und es war nicht zu verwundern, wenn bald hier, bald dort Schwierigkeiten, Unruhen aufloderten«.[60]

Der Konfessionsstreit auf chinesischem Boden scheint auch die These von Lars Laaman mindestens teilweise zu bestätigen, dass sich die antichristliche Agitation der Gebildeten mehr gegen die »Geistlichkeit« und die christlichen Führer beiden Konfessionen als gegen die christliche Lehre in ihren verschiedenen Ausformungen richtete, also mehr antiklerikal als antireligiös war.[61] Es war ein Konflikt der Autoritäten, wie R. G. Tiedemann betont: »Through their

effective intervention, missionaries were able to provide alternative sources of authority, thus undermining the position of hitherto dominant elements in the community (local notables, village bullies, members of the numerous subbureaucracy of clerks and yamen runners, traditional religious specialists). In certain localities, missionary expansion did in fact result in a substantial realignment of political power.«[62]

P. A. Cohen stellt fest, dass die meisten antichristlichen Zwischenfälle nicht spontan waren, sondern vorbereitete und organisierte Aktionen, bei denen die Rolle der *gentry* und der Beamten von entscheidender Bedeutung war: »The gentry, primarily through the distribution of inflammatory anti-Christian tracts and posters, were able, on the one hand, to create an explosive climate of rumor and suspicion concerning the activities of the foreigner, and, on the other hand, to activate suspicions, fears, and resentments that the non-Christian populace accumulated on its own through immediate contact with the missionary and his followers.«[63]

Die Ursachen der antichristlichen Einstellungen und Aktionen sahen die Missionare selbst auch in den Feindlichkeiten der Dorfvorsteher und in der Haltung der Beamtenklasse sowie der Gelehrten, wie dies aus den unzähligen Plakaten und Pamphleten ersichtlich ist.[64] Aus diesen Materialien geht hervor, dass die Mandarine besorgt waren um die »konfuzianische« Gesellschaftsordnung, u. a. weil die Missionare »Gebetshallen« eröffnen und »darin Männer und Frauen zusammen aufnehmen« – daher auch immer wieder die Vergleiche der Christen mit Tieren, die keine Ordnung kennen. Die Lehre der katholischen Kirche – heißt es in einem Pamphlet aus Shandong von 1888 – »verwirft die Moral, vernichtet die Vernunft, sie ist schlimmer als die Tiere. Sie bereitet sich eine Medizin, welche die Leute zu Unzucht führt. Was sie hierbei gebraucht, hat sonderbare Namen, und all ihre Schandtaten können unmöglich alle einzeln aufgezählt werden.«[65] Ein Gelehrter in Hengyang in der Provinz Hunan schrieb einen Aufruf zum Verbot des Christentums mit diesen Worten: »Die schlechten Anhänger der katholischen Kirche kommen von einer Barbareninsel, sie sind

62 *R.G. Tiedemann*, They also served! Missionary Interventions in North China, 1900-1945, in: *Tao Feiya / Philip Yuen / Sang Leung*, Re-Interpreting the East Asian Christianity, Hong Kong 2004, 159.
63 *Paul A. Cohen*, Discovering History in China. American Historical Writing on the Recent Chinese Past, New York 1984, 47.
64 Beispiele dafür sind zahlreich. In Deutsch siehe u. a. *J. J. A. M. Kuepers*, China und die katholische Mission in Süd-Shantung 1882-1900, Steyl 1974, bes. 57f (Plakat der Mandarine aus Caozhou, Shandong), 72ff (Bittschrift des Gouverneurs von Shandong), 76f (Bekanntmachtung aus Yanzhou), 83f (Petition der Gelehrten aus Ziyang).
65 *Zongli geguo shiwu yamen qingdang* 總理各國事物衙門清黨 (Die ins reine geschriebenen Akten des auswärtigen Amtes) vom 19.01.1888. Übers. nach *Kuepers*, China (Anm. 64), 61. Zu dieser wichtigen Dokumentensammlung siehe ebd., 9f.
66 Nach *Zhu Kejing* 朱克敬 (19. Jh.), Ming'an za shi. Ming'an er shi 暝庵杂识. 暝庵二识, Changsha 1983, 88 und 90.
67 Siehe *Kuepers*, China (Anm. 64), 76f.
68 Siehe *R. Wardlaw Thompson*, Griffith John. The Story of Fifty Years in China, London 1908, 255f.
69 Archiv des SVD Generalates AG 143.438-440. Zit. nach *Bornemann*, Joseph Freinademetz (Anm. 39), 162.
70 Stadt Gottes 1900/1901, Nr. 8, 365f; Nr. 9, 410.

von der Art wilder Tiere. Das gab es noch nie in der Geschichte. […] Schließlich ist diese Kirche nach China gekommen, ins Land der tausendjährigen Kultur und Zivilisation, und sie verwandelt die Menschen in Würmer, lebt in einem Bereich der wilden Tiere. Muss man das nicht hassen? Muss man das nicht tief hassen?«[66]

»Sollten […] die Leute des Landes, welches Konfuzius und Menzius hervorgebracht hat, sollten die Anhänger der Lehre, welche Heilige erzeugt hat, dennoch der Lehre der Ausländer folgen?« – wird in einer Bekanntmachung vom 6. Februar 1889 aus Yanzhou gefragt.[67]

Der Missionar war also immer der Konkurrent der lokalen *gentry*. Zum einen, dank der »Ungleichen Verträge« und anderer Abmachungen, beanspruchte er eine privilegierte Stellung und war in der Lage, reale Macht sowie effektiven Schutz auszuüben. Vor allem aber war der Missionar Lehrer, er konnte lesen und schreiben, er predigte öffentlich und veröffentlichte Schriften. Der schon erwähnte Missionar und Schriftsteller Griffith John beschreibt dies in einem Brief an die London Missionary Society in 1869 folgendermaßen: »It is impossible not to displease them. To preach is to insult them, for in the very act you assume the position of a teacher. To publish a book on religion or science is to insult them, for in doing that you take for granted that China is not the depository of all truth and knowledge. […] To propound progress is to insult them, for therein you intimate that China has not reached the very acme of civilisation, and that you stand on a higher platform than they.«[68]

Und Josef Freinademetz schreibt im Jahre 1891 an den deutschen Gesandten in Peking, dass es nicht das Volk sei, »welches der Ansiedlung von Fremden und der Errichtung von Kirchen entgegen ist«: »Eine Anzahl von Literaten, welche sich über den Gesetzen erhaben glauben und von zum Teil schwachen, zum Teil böswilligen Lokalbehörden unterstützt werden, sind mit Recht als die Urheber aller dortigen Ausschreitungen zu bezeichnen. Der Präfekt Mu, von dem man sagt, daß er in gewissen Beziehungen zu dem Mitglied des Tsungli Yamen Sun Yi-wen steht, ist zweifellos die Hauptstütze der dortigen Literaten.«[69]

»Von diesen Gelehrten erschienen falsche Edikte […] Man sieht daraus, wie die Studierten es anfangen, um Unruhen zu erwecken. Das unwissende Volk folgt blindlings der Führung dieser Demagogen« – berichtet der Steyler Pater Theodor Bücker (1856-1912) und fügt eine Übersetzung des Ediktes bei.[70] All diese Interdependenzen und Reziprozitäten, Argumente und Haltungen sind zusammengefasst in dem antichristlichen Plakat (siehe Abb. 1 und 2), das hier gleichsam als eine illustrierte Zusammenfassung der besagten Reziprozität abgedruckt ist.

Auch wenn es gelegentlich von protestantischer Seite Anerkennung der Arbeit der katholischen Missionare gab, wie z. B. im Falle von Robert Morrison (1814-1843), der mit Katholiken Chinesisch lernte und katholische Vorarbeiten bei der Bibelübersetzung benutzte oder auch bei Gützlaff, der die Jesuiten

bewunderte, aber zugleich wegen ihres Papismus und »Romanismus« bedauerte, oder Hudson Taylor, der die Hingabe der katholischen Missionare als »a remarkable instance of fidelity to their calling« bezeichnete,[71] überdeckte die gegenseitige Kritik und die Antipathie die Keime eines ökumenischen Geistes, wie dies in einer Aussage eines presbyterianischen Missionars aus Shantou sichtbar ist: »China knows far more of Popery than of true Christianity«.[72] Auf katholischer Seite sind positive Stimmen über die Arbeit der protestantischen Missionare nicht auf Anhieb zu finden. Das Feld müsste in dieser Hinsicht genauer erforscht werden.

Es brauchte viel Zeit bis man sich im Hinblick auf die Konfessionalität besonnen hat. Entscheidend war auf der einen Seite die Edinburgher Weltmissionskonferenz 1910, auf der die chinesischen Teilnehmer zur Überwindung des vom Westen stammenden Denominationalismus aufriefen, was schließlich zur Entstehung der »Kirche Jesu Christi« in China in 1927 führte. Auf der anderen Seite dauerte es bis zum II. Vatikanischen Konzil mit seinem Dekret über den Ökumenismus bis die Differenzen nicht mehr in dieser drastischen Form ausgetragen wurden. Dennoch hinterließ der westliche Konfessionalismus tiefe Spuren in China, die bis heute auf vielfältige Art und Weise sichtbar und spürbar sind. So ist schließlich hier auf die Nachhaltigkeit der antichristlichen, insbesondere aber der antirömischen Argumente und Haltungen aus dem 19. Jh. hinzuweisen: Zum einen die Verwendung derselben Argumentation während der 4.-Mai-Bewegung 1919 und der darauf folgenden Anti-Christentums-Bewegung der 1920er Jahre,[73] zum anderen die Fortdauer dieser Argumentation in der marxistisch-kommunistischen Historiographie und Kritik am Christentum, insbesondere aber an der römisch-katholischen Kirche (»dem Vatikan«) in der VR China. Alle antichristlichen Argumente und Haltungen sind, wie P. A. Cohen konstatiert, lediglich eine Fortführung und Ausdehnung der Argumente und Haltungen aus den früheren Zeiten.[74] Dies ist jedoch ein Feld, das den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde und darüber hinaus noch genauer erkundet werden muss. Zusammenfassend kann

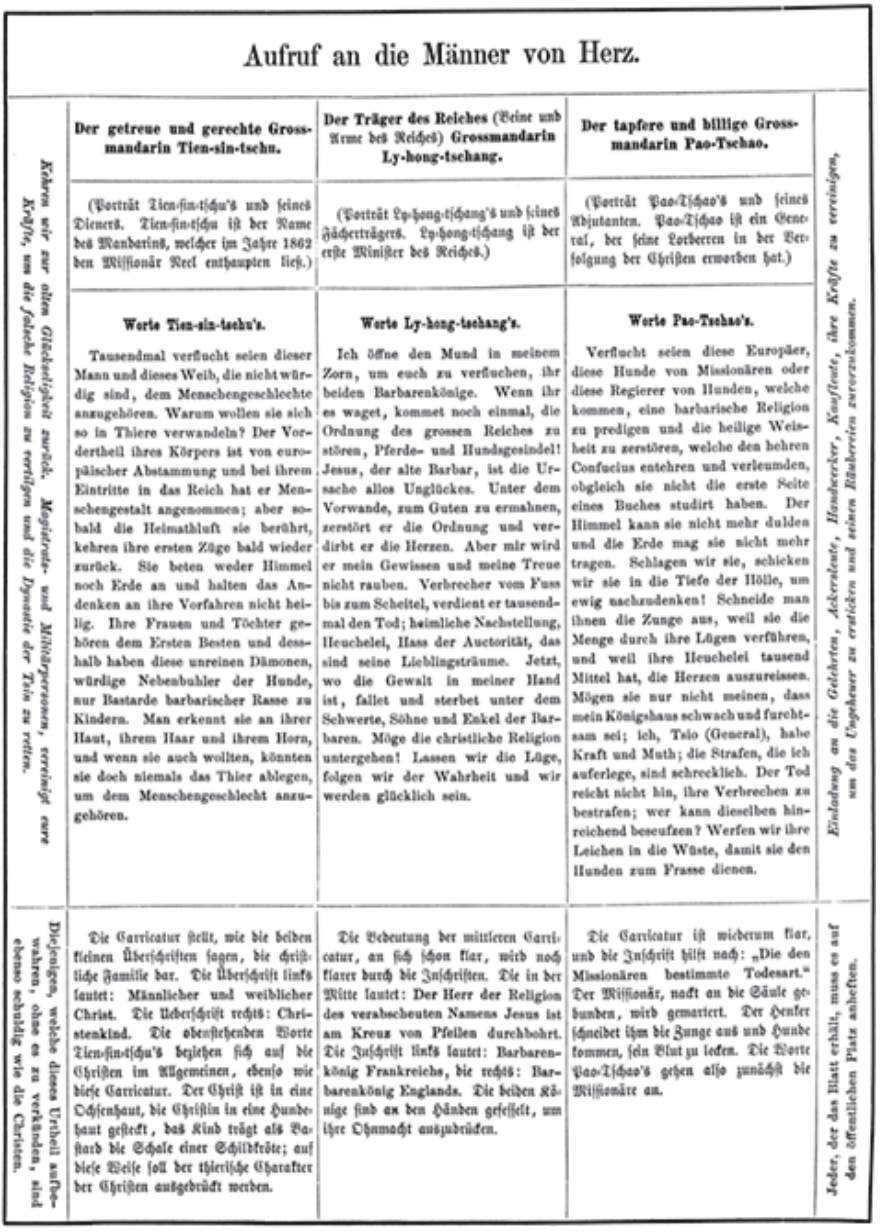
71 Siehe *A.J. Broomhall*, Hudson Taylor and Chinas's Open Century, vol. 3, London 1982, 411.
72 United Reformed Church Archive 42/9, No. 23 vom 1. August 1870, zit. nach China Study Project Journal 1986/1, 13.
73 Siehe dazu u. a. *Wing-tsit Chan*, Religiöses Leben im heutigen China, München-Planegg 1955, bes. 193-195; *Marianne Bastid-Bruguière*, La campagne antireligieuse de 1922, in: Extrême-Orient, Extrême-Occident, No. 24, 2002, 77-94.
74 *Cohen*, China and Christianity (Anm. 16), 267.
75 *Latourette*, A History (Anm. 35), 694.
76 Siehe dazu aber die Auseinandersetzung mit dieser Kritik heute, u. a. bei *Zhang Wenju*, Eine Neubewertung der christlichen Missionen im China der Neuzeit, in: China heute (2003) 4-5, 150-152 und 169f, und *Luo Weihong* 罗伟虹, Wan Qing Jidujiao jiao'an fasheng de yuanyin fenxi 晚清基督教教案发生的原因分析, in: Chuanjiao yundong yu Zhongguo jiaohui 传教运动与中国教会, Beijing 2007, 74-85.
77 *Lin Zhiping* 林治平, Jidujiao zai Zhongguo zhi chuanbo ji qi gongxian 基督教在中国之传播及其贡献 (Die Verbreitung und der Beitrag des Christentums in China), in: *Liu Xiaofeng*, Dao yu yan (Anm. 56), 130.

man mit Latourette konstatieren: »Criticism and persecution of Christianity were […] nothing new in China. The majority of the scholar class had never been friendly. The literati had repeatedly sought to obstruct the entrance of missionaries, and sometimes […] had fomented anti-Christian outbreaks. To them the missionary was a disturber of basic Chinese institutions, and through his extraterritorial privileges and the toleration guaranteed him and his converts by the treaties was a pestiferous agent of foreign imperialism. While after 1900 this opposition abated and students and older members of the educated class came out in numbers to hear the Christian message, some of them joining the Church, criticism never entirely disappeared. Now, in 1922, it flamed up again and more fiercely and persistently than at any time since 1900.«[75]

Auch in der VR China werden die christlichen Kirchen, die nach den Opiumkriegen nach China kamen, von chinesischen Historikern nach 1949 generell als »imperialistische Eindringlinge« abgewertet, die China keinen Nutzen gebracht hätten.[76] Und es werden wie früher dieselben stereotypen Argumente wiederholt, die der Historiker Zhang Wenju in vier Bereichen typologisiert: (1) Das Christentum wurde dämonisiert (*yaomohua* 妖魔化). Viele örtliche Literati glaubten und verbreiteten alle möglichen schmutzigen und irrsinnigen Gerüchte über das Christentum, um dieses schlechtzumachen; (2) Das Christentum wurde politisiert (*zhengzhihua* 政治化). Viele glauben, dass das Christentum ein Werkzeug der imperialistischen Aggression in China war; (3) Im Bereich der Kultur wurde das Christentum verfremdet (*yileihua* 異類化: »abartig«, »von einer anderen Art«). Man sagte, das Christentum habe keine Moral, sei etwas für wilde Tiere. (4) Im Bereich der Kultur hat man das Christentum »verdummt« (*yumeihua* 愚昧化), d. h. in einen totalen Gegensatz zur Wissenschaft gestellt. Bei dieser »Verdummung« setzte man das Christentum mit Finsternis und Aberglauben gleich. Diese Sichtweise tritt konzentriert vor allem in den Ansichten einiger Intellektueller der 4.-Mai-Bewegung von 1919 auf, aber bis heute hat sich daran nur wenig geändert: »Die lächerliche Religion kann nicht neben Wissenschaft und Wahrheit bestehen. Die hassenswerte Religion steht in totalem Widerspruch zu Humanismus und Humanität. Unter allen Religionen kämpfen wir besonders gegen das Christentum.«[77]

Es ist hinreichend bekannt, dass sich die Einstellung zum Christentum im heutigen China wandelt und dass es Tendenzen gibt, den Konfessionalismus auch terminologisch zu überwinden, indem man das Christentum (die Christenheit) in seiner Gesamtheit als *jidu zongjiao* 基督宗教 bezeichnet und von einer christlichen Kultur (*jidu zongjiao wenhua* 基督宗教文化) spricht. Doch die Konfessionalität hat tiefe Spuren hinterlassen. Weitere Erkundungen dieser Spuren könnten helfen, die Interdependenzen in der Geschichte des Christentums im China des 19. und 20. Jhs. in einem anderen Licht zu sehen und so die Historiographie zu differenzierteren Interpretationen hinführen.

Abb 1
Ein chinesischer Aufruf zur Christenverfolgung.
aus: Die Katholischen Missionen 1876, Nr. 1, 16-17.



Aufruf an die Männer von Herz.

Kehren wir zur alten Glückseligkeit zurück. Magistrats- und Militärpersonen, vereinigt eure Kräfte, um die falsche Religion zu vertilgen und die Dynastie der Tsin zu retten.

Der getreue und gerechte Grossmandarin Tien-sin-tschu.

(Porträt Tien-sin-tschu's und seines Dieners. Tien-sin-tschu ist der Name des Mandarins, welcher im Jahre 1862 den Missionär Necl enthaupten ließ.)

Der Träger des Reiches (Beine und Arme des Reiches) **Grossmandarin Ly-hong-tschang.**

(Porträt Ly-hong-tschang's und seines Fächerträgers. Ly-hong-tschang ist der erste Minister des Reiches.)

Der tapfere und billige Grossmandarin Pao-Tschao.

(Porträt Pao-Tschao's und seines Adjutanten. Pao-Tschao ist ein General, der seine Lorbeeren in der Verfolgung der Christen erworben hat.)

Einladung an die Gelehrten, Ackerleute, Handwerker, Kaufleute, ihre Kräfte zu vereinigen, um das Ungeheuer zu ersticken und seinen Räubereien zuvorzukommen.

Worte Tien-sin-tschu's.

Tausendmal verflucht seien dieser Mann und dieses Weib, die nicht würdig sind, dem Menschengeschlechte anzugehören. Warum wollen sie sich so in Thiere verwandeln? Der Vordertheil ihres Körpers ist von europäischer Abstammung und bei ihrem Eintritte in das Reich hat er Menschengestalt angenommen; aber sobald die Heimathluft sie berührt, kehren ihre ersten Züge bald wieder zurück. Sie beten weder Himmel noch Erde an und halten das Andenken an ihre Vorfahren nicht heilig. Ihre Frauen und Töchter gehören dem Ersten Besten und deshalb haben diese unreinen Dämonen, würdige Nebenbuhler der Hunde, nur Bastarde barbarischer Rasse zu Kindern. Man erkennt sie an ihrer Haut, ihrem Haar und ihrem Horn, und wenn sie auch wollten, könnten sie doch niemals das Thier ablegen, um dem Menschengeschlecht anzugehören.

Worte Ly-hong-tschang's.

Ich öffne den Mund in meinem Zorn, um euch zu verfluchen, ihr beiden Barbarenkönige. Wenn ihr es waget, kommet noch einmal, die Ordnung des grossen Reiches zu stören, Pferde- und Hundsgesindel! Jesus, der alte Barbar, ist die Ursache alles Unglückes. Unter dem Vorwande, zum Guten zu ermahnen, zerstört er die Ordnung und verdirbt er die Herzen. Aber mir wird er mein Gewissen und meine Treue nicht rauben. Verbrecher vom Fuss bis zum Scheitel, verdient er tausendmal den Tod; heimliche Nachstellung, Heuchelei, Hass der Auctorität, das sind seine Lieblingsträume. Jetzt, wo die Gewalt in meiner Hand ist, fallet und sterbet unter dem Schwerte, Söhne und Enkel der Barbaren. Möge die christliche Religion untergehen! Lassen wir die Lüge, folgen wir der Wahrheit und wir werden glücklich sein.

Worte Pao-Tschao's.

Verflucht seien diese Europäer, diese Hunde von Missionären oder diese Regierer von Hunden, welche kommen, eine barbarische Religion zu predigen und die heilige Weisheit zu zerstören, welche den hehren Confucius entehren und verleumden, obgleich sie nicht die erste Seite eines Buches studirt haben. Der Himmel kann sie nicht mehr dulden und die Erde mag sie nicht mehr tragen. Schlagen wir sie, schicken wir sie in die Tiefe der Hölle, um ewig nachzudenken! Schneide man ihnen die Zunge aus, weil sie die Menge durch ihre Lügen verführen, und weil ihre Heuchelei tausend Mittel hat, die Herzen auszureissen. Mögen sie nur nicht meinen, dass mein Königshaus schwach und furchtsam sei; ich, Tsio (General), habe Kraft und Muth; die Strafen, die ich auferlege, sind schrecklich. Der Tod reicht nicht hin, ihre Verbrechen zu bestrafen; wer kann dieselben hinreichend beseufzen? Werfen wir ihre Leichen in die Wüste, damit sie den Hunden zum Frasse dienen.

Jeder, der das Blatt erhält, muss es auf den öffentlichen Plätze anheften.

Diejenigen, welche diesen Urtheil aufbewahren, ohne es zu verkünden, sind ebenso schuldig wie die Christen.

Die Caricatur stellt, wie die beiden kleinen Überschriften sagen, die christliche Familie dar. Die Überschrift links lautet: Männlicher und weiblicher Christ. Die Ueberschrift rechts: Christenkind. Die obenstehenden Worte Tien-sin-tschu's beziehen sich auf die Christen im Allgemeinen, ebenso wie diese Carricatur. Der Christ ist in eine Ochsenhaut, die Christin in eine Hundehaut gesteckt, das Kind trägt als Bastard die Schale einer Schildkröte; auf diese Weise soll der thierische Charakter der Christen ausgedrückt werden.

Die Bedeutung der mittleren Carricatur, an sich schon klar, wird noch klarer durch die Inschriften. Die in der Mitte lautet: Der Herr der Religion des verabscheuten Namens Jesus ist am Kreuz von Pfeilen durchbohrt. Die Inschrift links lautet: Barbarenkönig Frankreichs, die rechts: Barbarenkönig Englands. Die beiden Könige sind an den Händen gefesselt, um ihre Ohnmacht auszudrücken.

Die Carricatur ist wiederum klar, und die Inschrift hilft nach: „Die den Missionären bestimmte Todesart." Der Missionär, nackt an die Säule gebunden, wird gemartert. Der Henker schneidet ihm die Zunge aus und Hunde kommen, sein Blut zu lecken. Die Worte Pao-Tschao's gehen also zunächst die Missionäre an.

Abb 2
Die Übersetzung des chinesischen Aufrufs
zur Christenverfolgung
aus: Die Katholischen Missionen 1876, Nr. 1, 16-17).

Zusammenfassung
Der Ausgangspunkt der Beitrages ist die These des chinesischen Historikers Lü Shiqiang, dass der Streit der Konfessionen, der auch schriftlich geführt wurde, eine ungemein starke Unterstützung für alle möglichen antichristlichen Argumente bot und zu einer deutlichen Verstärkung der antichristlichen Einstellung vornehmlich unter der chinesischen Beamtenschaft und den Gelehrten beigetragen und schließlich zu den zahlreichen »Missionszwischenfällen« geführt habe. Es handelt sich um die Reziprozität zwischen der chinesischen christlichen »Kontroversliteratur« und der antichristlichen Haltung, also die Rolle des Konfessionalismus als eine der Quellen der chinesischen Kritik am Christentum in China.

Summary
The starting point of the article is the thesis of the Chinese historian Lü Shiqiang that the conflict among the denominations, which was also carried out in writing, provided tremendously strong support for all sorts of anti-Christian arguments, contributed to a clear reinforcement of the anti-Christian attitude primarily among the Chinese civil servants and scholars, and in the end led to the numerous »incidents in the missions.« This contribution concerns the reciprocity between the Chinese Christian »theological controversial (i. e., apologetical) literature« and the anti-Christian attitude, i. e. the role of denominational controversy as one of the sources for the Chinese criticism of Christianity in China.

Glaube und Identität
Zur Orientierungsfunktion christlicher Theologie

Das Beispiel Schwarzafrika

von Claude Ozankom

Im Vollzug des Übergangs vom Status eines Missionsgebietes zu einem selbstbewussten und verantwortungsfähigen Ort des Christentums richtet sich der Blick der Gläubigen Afrikas naturgemäß auf die vordringlichen Fragen, denen sich die Kirchen dieses Erdteils zu stellen haben. Das Bemerkenswerte: Galt die Aufmerksamkeit in früheren Jahren v. a. dem Problem einer methodisch adäquaten Aufbereitung des Evangeliums für die afrikanische Lebenswirklichkeit, so entstand vornehmlich ab der Mitte der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts ein theologischer Diskurs, der entschieden an der eigenen sozio-kulturellen Verfasstheit entlang artikuliert wird. In diesem Zusammenhang drängt die Frage nach einer möglichen gesellschaftlichen Relevanz christlicher Theologie zunehmend in den Vordergrund angesichts einer Situation allgegenwärtiger und multidimensionaler Krise, mit der sich der ganze Kontinent konfrontiert sieht. Zugleich zeichnet sich allmählich ein Prozess der Überwindung des oft konstruierten Gegensatzes zwischen Inkulturation und Befreiung bei der Formulierung der christlichen Botschaft im afrikanischen Verstehenshorizont ab. M. E. kann die Theologie dieser Aufgabe am ehesten gerecht werden, wenn es gelingt, den Menschen in Afrika über die Konfessionsgrenzen hinweg (und mit Blick auf die anderen Religionen) Orientierungshilfen vorzulegen, über die Art und Weise, wie die eigene religiöse Identität unter dem Anspruch des Heute verstanden, verantwortet und existentiell vollzogen werden kann.

Wie die christliche Theologie in ihrer katholischen Prägung diese Orientierungsfunktion mit Blick auf die sozio-religiöse Verfasstheit Schwarzafrikas wahrnehmen kann, soll nachfolgend in zwei Hauptschritten entfaltet werden. Der erste Hauptschritt stellt einen Blick nach innen dar; sein Ziel besteht darin, den Umriss einer christlichen Identität zu skizzieren und die Orientierungsfunktion im katholischen »Binnenraum« auf ihre argumentative Rationalität hin zuzuspitzen. Der zweite Hauptschritt wirft einen Blick über den eigenen »Tellerrand« hinaus und versucht, die skizzierte religiöse Identität angesichts der besonderen Situation des südlich von der Sahara gelegenen Afrika sprachfähig zu machen.

1 Grunderfordernis der Theologie: Orientierungsfunktion im christlichen Binnenraum

In seiner Studie »The Meaning and End of Religion«[1] zeigt der kanadische Theologe Wilfred Cantwell Smith auf, dass es geradezu unmöglich sei, das Christentum als eine einheitliche Entität zu betrachten. Denn das, was man als christliche Religion bezeichnet, ist in Wahrheit ein höchst vielschichtiger, facettenreicher »Identitätsfaktor«, der insgesamt zwischen einer zeitlos gültigen Idee des Christentums und dem Prozess permanenter Realisierungsmöglichkeiten durch die Tradition oszilliert. Es gibt – so Smith – letztlich so viele verschiedene »Christentümer« wie es Christen gibt.[2]

Diese Stellungnahme ist insofern bedeutsam, als sie deutlich zu machen vermag, mit welchen Schwierigkeiten und Problemen die Frage nach dem genuin Christlichen verbunden ist. Dies hängt zum einen mit den verschiedenen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und zum anderen mit ihrer teilweise kontroversen Beurteilung zusammen. Zugleich spricht Smith dennoch von »Christen«, »Christentümern« oder gar »Christentum« und deutet damit an, dass es doch noch etwas gibt, das dem Christentum »wesentlich zu eigen« ist, aus dem sich die Identität im Sinne von Selbst- und Weltverständnis eines Menschen oder einer Gemeinschaft speist, so dass viele Menschen sich als Christen und ihre Religion als Christentum sowohl von innen als auch von außen erfahren können. Dieses »etwas«, das die christliche Religion ausmacht, bezeichnet die christliche Identität.

M. E. kann die Orientierungsfunktion christlicher Theologie am ehesten thematisiert werden, wenn man sich vor Augen führt, was christlicher Glaube bedeutet, wie der Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und christlicher Identität auszusehen hat und welche Bedeutung der argumentativen Rationalität hierbei zukommt.

1.1 Der christliche Glaube

Das Neue Testament bringt »Glaube« durch die Wortgruppe pistis, pisteúo (= ich glaube) zur Sprache.[3]

Ihrem allgemeinen Sinn nach beschreibt die Wortfamilie pistis die persönliche Beziehung zu einer Sache oder Person, die durch Vertrauen und Verlässlichkeit gekennzeichnet ist.

1 Minneapolis, Minn. 1991 (Erstausgabe 1962).
2 Selbstverständlich gilt dies nach Smith auch für andere Religionen.
3 Vgl. *G. Barth*, Art. Pistis, zitiert nach *Alexander Loichinger*, Ist der Glaube vernünftig? Zur Rationalität in Philosophie und Theologie, Bd. 1, Neuried 1999.
4 Vgl. 1 Thess 4,14; 1 Kor 15,1-11.
5 Vgl. zu diesem passus *Loichinger*, Ist der Glaube vernünftig? (Anm. 3), 318ff.
6 Vgl. 1 Kor 12,3.

Diese Bedeutung wird im Neuen Testament auf das Verhältnis zu Gott angewandt. Zentral ist dabei, dass dieser Vertrauensglaube im Neuen Testament schließlich zum Glauben an Jesus Christus wird, in dem Gott das Heil wirkt.

Dieser Glaube beinhaltet ein Zweifaches: Zum einen bedeutet er die Annahme von Jesu Zeugnis (= »fides quae«; »belief«). Glaube in diesem Sinne besagt die Annahme, dass Jesus, der Gekreuzigte, der Auferstandene ist und dass sich darin die göttliche Heilstat vollzog.[4] Für die urchristlichen Gemeinden erwächst daraus die Aufgabe, »Zeugen der Auferstehung« zu sein. Durch dieses Zeugnis, können sodann andere zum Glauben finden. Zum anderen aber bedeutet Glaube zugleich »Stand-fest-sein-in-Christus« (= »fides qua«; »faith«).[5] Glaube bedeutet somit Vertrauen auf das Heilshandeln Gottes, wie es sich in Jesus Christus in unüberbietbarer Weise kundgetan hat. Das Entscheidende dabei: Wer in Christus Stand zu fassen sucht, gewinnt Anteil an seinem Gottesverhältnis, an seinem Schicksal. Konkret: Ebenso wie Gott an Jesus gehandelt hat, wird er auch dem handeln, der an ihn als Heiland glaubt.[6]

In systematischer Hinsicht lässt sich dies wie folgt präzisieren: Christlicher Glaube ist primär eine personale Vertrauensbeziehung zu dem in Jesus Christus in endgültiger Weise offenbar gewordenen Gott. Gleichwohl ist dieses personale Gottesvertrauen mit bestimmten Inhalten verbunden. Denn wer Gott vertraut, glaubt wenigstens, dass Gott existiert. Ebenso schreibt er Gott bestimmte Eigenschaften und Absichten zu. So glaubt er etwa, dass Gott gut ist, dass er jeden Menschen annimmt, wie er ist usw. Kurz: Der Glaube an Gott, der in Jesus den Menschen nahe sein will, impliziert die Annahme, dass bestimmte (kognitive) Aussagen wahr sind, dass bestimmte ethische Wertvorstellungen gelten. Ein Vertrauen ohne solche Grundüberzeugungen ist daher nicht nur inhaltsleer, sondern nicht vorstellbar.

Freilich ist das Verhältnis zwischen Vertrauensglauben und den Inhalten des Glaubens insofern asymmetrisch, als der personale Gottesglaube zwar stets Wissen mitbeinhaltet, auf dieses aber nicht reduziert werden kann.

1.2 Christlicher Glaube und christliche Identität

Wie lässt sich nun der Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und christlicher Identität näher kennzeichnen? Genauer: Erwächst aus dem christlichen Glauben so etwas wie eine christliche Identität?

Allem voraus sei festgestellt: Identität gehört zu den kaum definierbaren Begriffen. Seinem lateinischen Ursprung nach (*identitas*) bedeutet das Wort Identität soviel wie das, was ein Seiendes im Tiefsten und Eigentlichen ist. Damit wird das Ganze jener Elemente (Sprache, Grundüberzeugungen, Wertvorstellungen, Kommunikationsmöglichkeiten, kulturelle Strukturen usw.) gemeint, die es möglich macht, dass ein Mensch (= Ich-Identität), eine Gesellschaft

(= Identität einer Gruppe, einer Gemeinschaft usw.) sich als ein »Selbst« von innen (Selbstwahrnehmung) und von außen (Fremdwahrnehmung) erfahren kann. So gesehen ist Identität nicht primär etwas exklusiv Individuelles. Tatsächlich gehen die sozio-kulturellen Faktoren dem Erwerb einer individuellen Identität voraus. Denn jeder Mensch wird in eine Gesellschaft hineingeboren, in der er sich zunächst als »Spätgekommener« erlebt, in der ihm ein Ort zugewiesen wird, in dem er Möglichkeiten und Strukturen vorfindet und auf deren Boden er eine eigene Identität entwickeln kann. Ebensowenig ist Identität etwas Statisches. Sie ist vielmehr ein dynamischer Faktor, der facettenreich ist und der sich nach Raum und Zeit verändern kann. Gleichwohl weist Identität auf *Idem*, das Gleiche, das gleich Bleibende. Dieses Gleiche ist nichts anderes als jenes flexible, kreative, dynamische Selbstverständnis, das eine Person oder eine Gesellschaft durch die Geschichte entwickelt: Die Identität ist meine Identität, sofern ich sie im Prozess des Wahrnehmens der mir gebotenen Möglichkeiten entwickeln kann. Sie ist also die immer wieder neu zu artikulierende Realisierung meines Subjektseins: Sie ist das Ergebnis einer schöpferischen Tätigkeit. Ein solches Verständnis von Identität setzt voraus, dass man die eigene Tradition, die kulturellen Werte, Sprachen usw. kennt, in deren Horizont die Begegnung mit fremden Elementen in einem freien, kreativen und flexiblen Umgang gelingen kann.

In Analogie zu diesem Identitätsbegriff lässt sich für die Gestalt einer christlichen Identität Folgendes festhalten: Christliche Identität ist ein Ganzes bestimmter Komponenten (personale Beziehung, kognitive Inhalte, ethische Werte, affektiv-emotionale Gehalte), die das Selbst- und Weltverständnis eines Christen/einer Christin (= Ich-Identität) oder einer/der christlichen Gemeinschaft (= Identität einer Gruppe, einer Gemeinschaft) ermöglicht. Ähnlich ist christliche Identität nicht etwas exklusiv Individuelles, da zum einen der Zugang zum christlichen Glauben in der Regel durch das Zeugnis eines Christen/einer Christin oder einer christlichen Gruppe oder Gemeinschaft geschieht und zum anderen die horizontalen und die vertikalen Dimensionen christlichen Glaubens gleichursprünglich zusammengehören. Ebenso ist christliche Identität nicht statisch, sondern dynamisch. Denn so sehr Vollzug und Auslegung des Glaubens in der Treue zum Evangelium zu artikulieren sind, so wenig kann dies an den jeweiligen geschichtlich-persönlichen »Zeichen der Zeit« vorbei geschehen. Das Wesentliche: Christliche Identität gibt es nicht ein für alle Mal. Vielmehr obliegt es jeder Generation, ursprungsgetreu und

7 In diese Richtung weist z. B. Fichte, wenn er Glaube (und Religion) als das Gesamtbewusstsein beschreibt, aus dem heraus gläubige Menschen leben, denken und handeln und die Welt und schließlich sich selbst in ihrem konkreten Dasein betrachten. Ähnlich umschreibt Hegel den Glauben als Mitte des Bewusstseins, das alle Anschauungen, Einstellungen und Lebensäußerungen prägt. M. a. W.: Der Glaube hat einen umfassenden Charakter. Er bringt die Wirklichkeit als Ganzes in den Blick und versucht, sie als Ganzes zu deuten. Es geht also um ein Gesamtverständnis, aus dem heraus der Mensch leben kann.

kontextgerecht das christliche Selbst- und Weltverständnis zu buchstabieren. Daraus erwächst der immerwährende Versuch, den Glauben in den »Spuren Jesu« immer wieder neu zu aktualisieren.

Zusammenfassend lässt sich der Zusammenhang von christlichem Glauben und christlicher Identität folgendermaßen präzisieren: Wer an den in Jesus Christus sich in endgültiger Weise selbstmitteilenden Gott glaubt, versteht, erfährt sich selbst, die Mitmenschen und die Welt als auf Gott hin geöffnet und ausgerichtet. Denn christlicher Glaube heißt alle Sein-, Existenz- und Zukunftsfragen von diesem durch Jesus Christus geöffneten Gottesbezug her zu erörtern und besagt damit ein letztes »Sich-von-Gott-getragen-Wissen«. So gesehen stellt der Glaube ein lebensprägendes Überzeugungssystem dar, das einen ganzen Komplex von Ansichten, Wertvorstellungen, Normen, Praktiken, auch emotionale Einstellungen usw. beinhaltet, in dessen Horizont der Gläubige sich selbst und die Welt versteht. Wichtig hierbei ist, dass der Glaube seiner Grundintention nach stets auf die Sinngebung des Ganzen geht: Der Glaube stellt die Frage nach Sinn und Erklärung des Ganzen und zielt auf eine umfassende Sicht der Wirklichkeit und der Stellung des Menschen in ihr.

Entsprechend kann man dieses aus dem christlichen Glauben erwachsene Selbst- und Weltverständnis (= christliche Identität) auch als christliche Weltsicht bzw. christliche Lebensform bezeichnen. Denn sie vermittelt eine Gesamtauffassung von Ursprung, Wesen, Wert und Ziel der Welt und des Menschenlebens insgesamt. Das Wesentliche: Diese Weltsicht besteht nicht lediglich aus der Summe dessen, was die Gläubigen für wahr halten, sondern beinhaltet zugleich auch praktische Handlungen und gefühlsmäßige Einstellungen, die sie zur Welt und zum Leben haben. Kurz: Christliche Identität als »christliche Weltsicht und Lebensform« stellt also die spezifische Weise dar, wie Christen die Wirklichkeit sehen, mit ihr umgehen und schließlich sich selbst darin verstehen.[7]

1.3 Die argumentative Rationalität

Die Orientierungsfähigkeit christlicher Theologie steht in engem Zusammenhang mit der Frage, ob sie in der Lage ist, vermittels einer argumentativen Rationalität, die Plausibilität der christlichen Deutung der Wirklichkeit sowie der damit verbundenen Wertvorstellungen auch in einem veränderten Verstehenshorizont (= dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext) zu gewährleisten. In diesem versteht sich christliche Theologie nach einem Diktum Anselms als »fides quaerens intellectum« (= Glaube, der nach Einsicht sucht). In diesem Anspruch werden Glaube und Vernunft in ein unmittelbares, positives Verhältnis zueinander gebracht. Mit diesem Programm ist eine klare Stellung bezogen und werden zugleich eindeutige Forderungen an Theologie und Glauben erhoben. Danach bedarf der Glaube der Vernunft, will er nicht in subjektive Willkürlichkeit abgleiten. Damit wird ausgesagt, dass sich

Glaubensüberzeugungen auf ihre Vernünftigkeit hin prüfen lassen und sich kritischen Einwänden gegenüber verantworten müssen. Auf diese Weise werden Erfahrungen, Haltungen, emotionale Einstellungen kritisch reflektiert. Dieses Anliegen der kritischen Glaubensverantwortung impliziert für die Theologie zusammengefasst ein Dreifaches: (1) Zum einen müssen theologische (Glaubens-) Aussagen logisch konsistent sein. Von einem Glauben, der sich lediglich auf vermeintliche (Glaubens-) Paradoxe beruft bzw. Widersprüchlichkeiten zulässt, kann es weder eine vernünftige Wissenschaft noch eine rationale Rechtfertigung geben. (2) Zum anderen ist danach zu fragen, inwiefern theologische Aussagen überhaupt rational akzeptabel erscheinen. Eine solche objektive Beurteilung hat alle relevanten Argumente zu berücksichtigen. Gleichzeitig ist es ausgeschlossen, sich auf (Glaubens-) Prämissen zu berufen, die der vernünftigen Kritik von vornherein entzogen sind. (3) Schließlich ist nach der Kohärenz theologischer Aussagen mit unseren übrigen Wissenschaftsansprüchen zu fragen, seien sie nun naturwissenschaftlicher oder geisteswissenschaftlicher Art.

Insgesamt stellt das Programm rationaler Glaubensreflexion so etwas wie eine Wegbereitung oder eine Orientierung für den persönlichen Glauben dar. Denn Theologie ist nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit, sondern die wissenschaftliche Verlängerung dessen, was jeder verantwortlich Glaubende für sich selbst tut: Er fragt, inwieweit, die eigenen Glaubensvorstellungen nun zu glauben vernünftig erscheinen oder nicht. Im Horizont dieses rationalen Programms hat die Theologie zugleich in relativer Eigenständigkeit gegenüber den Leitungsinstanzen die Verkündigung, Liturgie und Diakonie der Kirche zu orientieren und für ihre Treue zum Evangelium wie zu seiner kontextgerechten Aneignung Sorge zu tragen.

2 Bewährungsraum heutiger Theologie

Unter der Voraussetzung, dass sich christliche Theologie letztlich am »rauen Wind« der Realität zu bewähren hat, kann sie ihre oben skizzierte Orientierungsfunktion am ehesten wahrnehmen, indem sie sich der konkreten Situation

8 Dies ist zugleich eine Frage nach der rationalen Bewährung der christlichen Identität: Kann die oben bestimmte christliche Identität angesichts anderer religiöser Identitäten konsistent, kohärent und plausibel sein?

9 Genauer genommen handelt es sich um eine dreifache Frage: Wie sind die anderen Religionen vom christlichen Standpunkt aus zu beurteilen; wie beurteilt sich das Christentum selbst angesichts anderer Religionen? Und wie beurteilen andere Religionen das Christentum? Diese Fragen stehen insofern in engem Zusammenhang, als erstens die Einschätzung der anderen Religionen nicht unabhängig vom christlichen Selbstverständnis ist, zweitens sich dieses Selbstverständnis des Christentums an dem faktischen Erscheinungsbild der anderen Religionen bewähren muss sowie drittens die Heterointerpretation des Christentums einen konstitutiven hermeneutischen Faktor für das Christentum darstellt.

10 Dies kommt, wie Joseph Ratzinger aufgezeigt hat, einem epochalen Traditionsbruch gleich. Vgl. *Joseph Ratzinger*, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 24.

eines von Armut, religiöser Explosion, kriegerischen Auseinandersetzungen geprägten Kontinents annimmt. Hierzu sollen nachfolgende, exemplarisch ausgewählte Konkretisierungsfelder den Weg weisen: Verhältnis zu den anderen Religionen, ökumenischer Dialog sowie Globalisierung.

2.1 Christliche Identität und nicht-christliche Identitäten

In welchem Verhältnis steht die christliche Identität zu anderen religiösen Identitäten?[8] Diese Frage wird umso brennender, je mehr die so genannte »religiöse Explosion« in den Gesellschaften des südlich von der Sahara gelegenen Afrikas voranschreitet und dieser Erdteil zunehmend zum Umschlagplatz verschiedener religiöser Ausdrucksformen wird, die auf dem Markt der Sinnangebote miteinander konkurrieren.[9] Dem entspringt jene Aufgabe, die sich die theologische Reflexion vornehmlich unter dem Stichwort »Theologie der Religionen« stellt.

Naturgemäß sind hierbei die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Theologie von eminenter Bedeutung, das die religiöse Vielfalt als Signatur der Welt in den Blick nimmt und die Pluralitätsfähigkeit zur christlichen Schlüsselkompetenz erklärt. Wegweisend in diesem Zusammenhang sind v. a. zwei Dokumente: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den anderen, nichtchristlichen religiösen Traditionen »Nostra Aetate« und die Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis Humanae«.

Beide Texte markieren die Öffnung der Kirche gegenüber anderen Religionen (und Weltanschauungen) der Welt mit dem Ziel, einen dialogischen Existenzmodus mit ihnen zu ermöglichen. Daraus erwachsen Vorgaben, die zusammenfassend wie folgt präzisiert werden können:

Erstens: Nachgehen der Spuren der verborgenen Anwesenheit in den anderen Religionen (NA 2) und Wahrnehmen des allgemeinen Heilswillens Gottes in diesen Religionen, »denen eine gewisse Wahrnehmung jener verborgen Macht« (NA 1) innewohnt, die letztlich Gott ist;

zweitens: Anerkennung von Freiheit und Gewissen als zentralen theologischen Begriffen;

und *schließlich:* Anerkennung der Religionsfreiheit.[10]

Damit ist jene Grundlage skizziert, die Theologie und Kirche dazu befähigen, bei allem Festhalten am eigenen Bekenntnis die christliche Botschaft im Horizont differenter religiöser Traditionen zu reflektieren und den Religionen der Welt eine offene Wertschätzung entgegenzubringen, wie dies im nachkonziliaren Theologiediskurs fortgeführt wird.

Unbeschadet dessen können diese kirchlich-theologischen Vorgaben in Afrika gesellschaftsrelevant konkretisiert werden, indem die Kongruenz zwischen Praxis und Theorie hergestellt wird. Im Horizont der geistigen Ressourcen Afri-

kas legt sich hierzu die Orientierung am »Topos« »Gastfreundschaft« nahe, die existentielle Begegnung bedeutet. Auf dieser Basis kann es gelingen, den Gast als Fremden oder Ausländer auch hinsichtlich seiner religiösen Zugehörigkeit respektvoll und ohne Assimilationsgelüste aufzunehmen. Das Entscheidende: Gastfreundschaft ist Ereignis und kann sich in der Praxis ohne Worte vollziehen, womit man an die Grenzen des rein begrifflichen Denkens stößt.[11]

2.2 Herausforderung Ökumene

Neben einer gelingenden Konvivenz mit den anderen als Bewährungsraum der christlichen Identität (= *Blick nach außen*) in Afrika steht und fällt die Zukunft des Christentums auf diesem Erdteil in entscheidendem Maße mit seiner Ökumenefähigkeit *(= Blick nach innen*). Dabei ist von folgendem Befund auszugehen: Afrika zählt zu jenen Orten des Christentums, die die stärksten Wachstumsraten aufweisen. Obwohl dies auch die römisch-katholische Kirche (wie im Übrigen auch die anderen traditionellen Kirchen) betrifft, lässt sich diese Entwicklung im Bereich der Kirchen bzw. kirchlicher Gemeinschaften aus der Pfingstbewegung am deutlichsten wahrnehmen.[12] Diese Situation beinhaltet eine doppelte Aufgabe. Zum einen gilt es, den nach wie vor aktuellen Prozess religiöser Explosion im Binnenraum des Christlichen am Beispiel der Pfingstbewegung einzuordnen; zum anderen stellt sich die Frage nach adäquaten Umgangsformen mit dieser Entwicklung.

Gilt der Blick von hieraus dem ersten Themenfeld, so kann zunächst festgehalten werden, dass die vielen neuen Ausdrucksformen des Christlichen aus dem Bereich der Pfingstbewegung kaum auf einen Nenner zu bringen sind. Gleichwohl kann herausgestellt werden, dass die ersten Gemeinschaften auf afrikanischem Boden im Zusammenhang mit dem Missionswerk amerikanischer Pfingstler entstanden sind. Gleichsam im Zuge emanzipatorischer Bewegungen etablierten sich selbständige Pfingstgemeinschaften in Afrika.[13] Eine weitere Welle stellen jene »neu-pfingstlichen« Kirchen bzw. Gemeinschaften dar, die im Windschatten der Reformbemühungen der Pfingstbewegung in den Vordergrund gerückt sind und ihr Erscheinungsbild in Afrika prägen.[14]

11 Vgl. zu diesem Passus, *Claude Ozankom*, Glaube und Gastfreundschaft, in: *Claude Ozankom* (Hg.), Einst Staatsaffäre – dann Privatsache – heute ein Politikum. Die Gretchenfrage der Religion, Innsbruck 2006, 141-154.

12 Vgl. hierzu u. a. *Philip Jenkins*, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung, Gießen 2005; *Ogbu Kalu*, African Pentecostalism. An Introduction, New York 2008.

13 Zu ihnen zählt man auch einige so genannte Afrikanische Unabhängige Kirchen, die auf die Initiative prophetischer Afrikanerinnen und Afrikaner gegründet wurden.

14 Eine besondere Ausdrucksform pfingstlerischer Kirchlichkeit in Afrika sind die charismatischen Bewegungen der traditionellen Kirchen, die im Zusammenhang mit den Erneuerungsbewegungen der Pfingstkirchen stehen.

15 Vgl. *Josée Ngalula*, Du pouvoir de la piété populaire. Enjeux théologiques de la crise kimbanguiste entre 1990 et 2005, Kinshasa 2007.

Unbeschadet bunter Pluriformität liegt die Grundfeste der Pfingstbewegung in der Bedeutung, die sie der persönlichen Geisterfahrung zuschreibt, die sich in spirituellen Gaben wie Xenolalie, Glossolalie, Heilung und Weissagung kundtun. Hinzu kommen zuweilen eine »Theologie des Wohlstands«, die Zehntverpflichtung, die Vermarktung von Heilungszeremonien usw. Das Bemerkenswerte: Eben in der so skizzierten »theologische Matrix« liegt der Grund für die Attraktivität der Pfingstbewegung in Afrika. An diesem Punkt hat auch ein Prozess denkerischer Auseinandersetzung einzusetzen, damit die vielfach geforderte dialogische Offenheit im Binnenraum des Christentums Wirklichkeit werden kann. Die damit verbundene Praxis und Theorie christlicher Ökumene fragt in der Regel zunächst nach dem Erfolgsrezept der Pfingstbewegung. Dabei zeigt sich, dass eine kontextsensible Kreativität im Sinne der Fähigkeit, mit Empathie auf die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen einzugehen, als Schlüssel zum Erfolg anzusehen ist. Konkret zeigt sich dies beispielsweise daran, dass die Gemeinschaften aus den Pfingstbewegungen gesellschaftsrelevante Veränderungen hervorrufen, indem es ihnen gelingt, Ehemänner und Familienväter zu mehr Verantwortung für ihre Familien zu bewegen. Dazu kommt auch eine effektive Praxis von Gemeinschaft, Zugehörigkeitserfahrung und Stärkung der persönlichen Identität durch nachhaltige Betreuung. Eine nachhaltigere Implementierung dieser Praxis in den »traditionellen Kirchen« ist ein Gebot ökumenischer Vernunft und wird dem vielerorts bereits vorhandenen eigenen Engagement zugunsten der Armen, Kranken, Entrechteten und Marginalisierten aller Art ein stärkeres gesellschaftliches Profil verleihen. Zum anderen muss aber eine kritische Distanz deutlich markiert werden. So gilt es deutlich zu machen, dass die Theologie des materiellen Wohlstands eine äußerst bedenkliche Interpretation göttlichen Segens ist – mit der Folge, dass mangelnder Erfolg als Strafe Gottes angesehen werden muss. Kurz: Die besondere Nähe Gottes zu den Geringeren dieser Welt, die in Leben und Wirken Jesu unüberbietbar greifbar geworden ist, gerät aus dem Blick und verfälscht die christliche Botschaft an einem wesentlichen Grunddatum. Zur kritischen Distanzierung zählt aber auch die Zurückweisung bedenklicher theologischer Entwicklungen. Ein Beispiel aus dem Kongo (früher Zaire) besitzt hierfür geradezu paradigmatischen Charakter: Im Zuge einer als Gebot der Inkulturation propagierten Interpretation Simon Kimbangus, des Gründers der »Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu«, als »Verleiblichung« des Heiligen Geistes einerseits und seiner drei Söhne als »Verleiblichung« der Dreifaltigkeit andererseits stellte die Bischofskonferenz des Kongos unmissverständlich klar, dass auf dieser Grundlage Ökumene mit den Kimbanguisten nicht mehr möglich ist; die Tür für einen interreligiösen Dialog bleibe aber offen. Dieses hat naturgemäß zu heftigen Reaktionen seitens der Kimbanguisten geführt. Inzwischen ist ein Prozess dialogischen Nachdenkens eingetreten, in dessen Vollzug die Kimbanguisten nach eigenen Bekundungen um eine angemessene Formulierung der Trinitätslehre neu ringen.[15]

2.3 Zwischen Globalisierung und Marginalisierung

Ein weiteres Bewährungsfeld christlicher Theologie in Afrika stellt der Globalisierungsprozess dar. Das Paradoxe: Obwohl der Begriff gegenwärtig omnipräsent zu sein scheint, kann keine Begriffsbestimmung als allgemein gültig angesehen werden.[16] Pointiert stellt Ulrich Beck daher heraus: »Globalisierung ist sicher das am meisten gebrauchte – missbrauchte – und am seltensten definierte, wahrscheinlich missverständlichste, nebulöseste und politisch wirkungsvollste (Schlag- und Streit-)Wort der letzten, aber auch der kommenden Jahre«.[17]

Dessen unbeschadet, kann festgehalten werden, dass Globalisierung den überaus komplexen Prozess weltweit enger werdender Verflechtungen und Strukturumbrüche bezeichnet, der im Letzten alle Bereiche der gesellschaftlichen Existenz betrifft (Wirtschaft, Information, Kultur, Sport bis hin zu Religion). Für diesen Prozess können aufs Ganze gesehen folgende Haupttriebkräfte identifiziert werden: freie Bewegung des Kapitals, freier Handel, Überwindung der Bedeutung nationaler Grenzen, neue Kommunikationstechnologien, eine neue »lingua franca« (in der Gestalt der englischen Sprache), Entstehung einer neuen kulturellen Grammatik, die u. a. durch die weltweite Vermarktung von Coca Cola und »Mc Donalds« medienwirksam transportiert wird usw. Damit einher geht eine Liberalisierung der Märkte, die ein globales Wirtschaften zu insgesamt niedrigen Kosten möglich macht. Diese Logik führt dazu, dass Unternehmer in dem erzeugten und kontrollierten Dickicht globaler Produktion zwischen Investitionsort, Steuerort und Wohnort selbsttätig unterscheiden und diese gegeneinander ausspielen. Daraus erwächst eine Situation scharfer Konkurrenz, der vor allem schwächere Glieder in der Wirtschaftskette zum Opfer fallen.

16 Die Literatur zum Thema Globalisierung ist gegenwärtig kaum noch überschaubar. Daher nur einige Hinweise: *Ulrich Beck*, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M. 1997; *Malcolm Waters*, Globalization, New York 1995; *Mike Featherstone* (Hg.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity, London 1980; *Raymond Robertson*, Globalization: Social Theory and Global Culture, London 1992; *Jonathan Friedman*, Cultural identity and Global Process, London 1994.

17 *Beck*, Was ist Globalisierung? (Anm. 16), 42. Vgl. dazu folgende Einschätzung von *Karl F. Grimmer* (Globalisierung. Anmerkungen aus theologischer Perspektive, in: *Dieter Becker* [Hg.], Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen, Stuttgart 1999, 61-80; hier 61): »Ein Gespenst geht um, nicht nur in Europa, sondern im ganzen bewohnten Erdkreis. Es vernichtet die Entscheidungsfähigkeit der Politik. Es schadet der Demokratie. Es produziert Arbeitslosigkeit und Armut. Es verstärkt die Trennung zwischen Arm und Reich. Es vertieft den Abgrund zwischen der Ersten und Dritten bzw. Vierten Welt. Es zerstört die ökologischen Grundlagen. Es nimmt den Menschen ihre Behausung und führt sie in die Heimatlosigkeit. Es löst Identität auf und reduziert den Menschen auf eine Figur im Spiel der Ökonomie. Das Gespenst trägt den Namen Globalisierung. So sehen es die einen und verbünden sich gegen dieses Gespenst. Sie bekämpfen es im Namen der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung. Ein Engel der Verheißung geht um, nicht nur in Europa, sondern im ganzen bewohnten Erdkreis. Er bewirkt das Bewusstsein von der einen Welt. Er produziert Wohlstand und Arbeit für alle. Er

Obwohl diese Entwicklung für den euro-amerikanischen Kontext gilt – wie gegenwärtig an der Wirtschafts- und Finanzkrise greifbar wird – ›so trifft sie für die so genannte Dritte-Welt im Allgemeinen und für den afrikanischen Raum im Besonderen mit voller Härte zu‹ da die weltweite Vernetzung vielerorts zur Schließung einheimischer Produktionsstandorte, was nicht nur Arbeitslosigkeit, sondern auch soziale Spannungen, Verelendung und Absinken in die Bedeutungslosigkeit für die meisten Regionen und Länder Afrikas bedeutet.[18] Das Resultat: Die Gesellschaften Afrikas werden durch die Globalisierung an den Rand der Wirtschaftsabläufe gedrängt.[19] Für die christliche Theologie erwächst aus dieser Situation zunehmender Marginalisierung die Aufgabe, durch zukunftsfähige Perspektiven eine gelingende Lebensgestaltung aufzuzeigen. Hierzu sei auf folgende, thesenartig gehaltenen Gedankengänge, verwiesen:

◆ Im Zuge der Dominanz wirtschaftlicher Sachzwänge erfährt der Mensch nur noch als »homo oeconomicus« Anerkennung. Die besonders prekäre ökonomische Verfassung Afrikas führt dazu, dass die Menschen dieses Erdteils Gefahr laufen, nicht wahr- oder gar ernstgenommen zu werden. Gleichsam als Kontrastprogramm muss die christliche Theologie aufzeigen, dass der von Gott ins Dasein gerufene Mensch durch ein vielfältiges Beziehungsgeflecht eingespannt ist, das durch die Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zum Kosmos insgesamt konkretisiert wird. Eine Konzentration auf das Ökonomische kommt einer unzulässigen Reduzierung auf einen wenngleich wichtigen Bereich dieses »Beziehungsnetzes« gleich, womit die nach christlichem Verständnis konstitutive Gottesbeziehung (und mit ihr die Menschenbeziehung) depotenziert, d. h. nachrangig wird. Dem entspringt die Notwendigkeit, das Ökonomische im Lichte der Heilsökonomie zu beleuchten: Erst von hier her erhält die Ökonomie ihre echte Bestimmung als Mittel zur

ermöglicht Fortschritt auch für die Länder der unterentwickelten Regionen der Erde. Er verbindet Kulturen und Menschen. Er bildet die Voraussetzungen für Freiheit und Demokratie. Er nimmt die ökologischen Belange weltweit wahr und sorgt für nachhaltige Entwicklung. Er schafft die Bedingungen für freie Selbstverwirklichung, für selbstbestimmte Identität. Der Engel trägt den Namen Globalisierung. So sehen es die anderen und befördern seine Botschaft. Im Namen der Entwicklung, des Fortschritts, des Wohlstandes und der Gerechtigkeit bahnen sie seinen Weg.«

18 Konkret: Die Kluft verläuft nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern ebenso zwischen Reichen und Armen sowohl in der nördlichen wie auch in der südlichen Hemisphäre. In diesem Sinne spricht R. Schreiter von einer neuartigen »Bipolarität«, die weder zwischen Kapitalismus und Sozialismus noch zwischen Nord und Süd verläuft, sondern sich vielmehr an denen kundtut, »die vom globalen Kapitalismus profitieren, und denen, die davon ausgeschlossen sind und mehr denn je zuvor von den Reichen ignoriert werden.« (*Robert J. Schreiter*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt/M. 1977, 24).

19 Damit soll Globalisierung weder auf den ökonomisch-finanziellen Bereich reduziert werden noch ihre Rückwirkungen in die abendländischen Kulturräume hinein ausgeblendet werden. Gleichwohl stellt die Wirtschaft jenen besonderen Ort dar, an dem sich die Folgen der Globalisierung im Prozess der Marginalisierung Afrikas am wahrnehmbarsten materialisieren. Hier soll sich daher die oben skizzierte Orientierungsfunktion christlicher Theologie gleichsam exemplarisch bewähren.

Bereitstellung materieller Voraussetzungen, damit die unkündbare Treue Gottes bereits in diesem Leben erfahrbar werden kann. Als Orientierung dient hierbei die »Ökonomie Gottes«, die sich besonders den Armen und Randständigen aller Art zuwendet.

◆ Die vielfach formulierte Dekonstruktion der Globalisierung hat dann Aussicht auf Erfolg, wenn es gelingt, diese Kritik mit Maßnahmen zur nachhaltigen »Humanisierung« des Kapitalismus zu verbinden, damit so etwas wie »ein menschenwürdiger Weltmarkt« etabliert werden kann. Wegweisend in diesem Zusammenhang ist die Vision (und Praxis) christlicher Compassion, die beispielsweise durch das lukanische Gleichnis des »guten Samariters« sprachfähig gemacht werden kann. Der Zusammenhang: Der Mann aus Samarien nimmt den fast toten, ausgeplünderten Fremden wahr. Er weicht nicht aus – in höherem Interesse, wie der Priester oder der Leviten. Vielmehr lässt er sich von fremdem Leid berühren und orientiert sein Handeln daran. Für diese Haltung hat J. B. Metz den Begriff »Compassion« geprägt. Damit ist eine herausfordernde Mitleidenschaft mit fremdem Leid gemeint, die sich nicht resignativ mit Ungerechtigkeit und den gegebenen Umständen befasst, sondern ihnen entgegenhandelt im Ringen um Frieden und Gerechtigkeit. So gesehen beschränkt sich Compassion keineswegs auf persönliche Beziehungen oder Begegnungen, sondern geht darüber hinaus und kann letztlich zum Schlüsselwort für die Relevanz im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung avancieren. Im Anschluss an J. B. Metz kann festgehalten werden:

»Diese Compassion schickt uns […] an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte in der heutigen Welt. Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kulturen und Religionswelten.«[20]

3 Resümee

Im Gefolge einer gegenwärtig anhaltenden Dynamik auf der religiösen Szene im südlich von der Sahara gelegenen Afrika begegnet das Christentum als eine Religion im Konzert vielfältiger religiöser Traditionen. Die Antwort auf die mit dieser Situation verbundene Herausforderung bewegt sich theologisch auf zwei Ebenen. *Zum einen* geht es um klare Bezugspunkte, die die christliche Identität

20 *Johann B. Metz*, Art. Compassion, in: Süddeutsche Zeitung, Weihnachten 1997; vgl. dazu *Johann B. Metz/Lothar Kuld/Adolf Weisbrod* (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. soziale Verantwortung lernen, Freiburg u. a. 2000.

inmitten heutiger religiöser Lebenswelten in Afrika deutlich formuliert, womit die Theologie eine Orientierungsfunktion wahrnimmt. Wegweisend hierbei ist die Zentralität des personalen Prinzips, mit dem die christliche Identität zu buchstabieren ist. Konkret: Im Zentrum des christlichen Bekenntnisses steht die Gestalt Jesu Christi, an der die Nähe Gottes zu den Menschen endgültig erfahrbar geworden ist. Zu diesem Glauben zählt es, dass er sich auf argumentativ-rationale Weise zu bewähren hat, d. h. sich in anderen Kontexten als plausibel zu erweisen hat.

Zum anderen hat sich die christliche Identität am »harten Wind« der Realität konkret zu profilieren. Obwohl dies im Grunde für die gesamte Lebenswirklichkeit der Gesellschaften Afrikas gilt, sind drei Themenfelder hierfür exemplarisch thematisiert worden (Interreligiöser Dialog, ökumenischer Dialog und Globalisierung):

1 Wegweisend für den interreligiösen Dialog sind die einschlägigen Aussagen des Zweiten Konzils, die vor allem in den Dokumenten »Nostra Aetate« und »Dignitatis Humanae« zur Sprache gebracht wurden. Dabei zeigt sich: Entgegen dem Pluralismus- bzw. Modernismusverdacht, unter dem die Beschäftigung mit den Religionen früher erfolgte, macht die Katholische Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil deutlich, dass sie die anderen Religionen als Heilswege sui generis ansieht und bereit ist, in dialogischer Offenheit mit ihnen zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen zu kooperieren. Damit wurde eine Bewegung hin zur Würdigung und positiver Anerkennung heutiger religiöser Vielfalt initiiert, bei deren Vollzug sich die christliche Botschaft als pluralitätsfähig erweisen kann. Diese Vorgaben verdienen es, im afrikanischen Kontext konkretisiert zu werden, wie dies ausgehend von der Institution der Gastfreundschaft deutlich wird.

2 Allein: Diese Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen kann umso besser zum Tragen kommen, je deutlicher es gelingt, geschwisterliche Umgangsformen im Binnenraum des Christlichen zu entwerfen und auszuprobieren. Für den afrikanischen Kontext erweist sich eine neue Perspektive des Dialogs vor allem mit Blick auf die religiösen Ausdrucksformen aus der Pfingstbewegung als Gebot ökumenischer Vernunft. Dabei gilt es, diese Gemeinschaften zuallererst wahr- und ernstzunehmen. Daraus kann die Möglichkeit erwachsen, vor allem hinsichtlich eines kontextgerechten Eingehens auf die Situation der Menschen, zu lernen. Dieses Desiderat (= Offenheit und Lernbereitschaft) will jedoch kein Urteil über die Ekklesialität dieser Gemeinschaften präjudizieren. Vielmehr soll angedeutet werden, dass ein gemeinsames Handeln der Christgläubigen angesichts der prekären Situation der Menschen in Afrika »Not tut«.

3 Über die interreligiösen Beziehungen und das ökumenische Zusammenwirken hinaus gilt es der sozio-ökonomischen Wirklichkeit der Gesellschaften Afrikas in theologischer Hinsicht Rechnung zu tragen. Konkret: Zu den Folgen des Globalisierungsprozesses zählt es, dass Afrika heute mehr denn je als

Verlierer dieser Entwicklung da steht. In dieser Situation obliegt es der Theologie, zum einen die Würde aller Marginalisierten nachhaltig zur Sprache zu bringen und zum anderen Wege der Humanisierung der Globalisierung aufzuzeigen, damit die berechtigte Kritik nicht ins Leere läuft.

Kurz: Eben auf der so skizzierten Grundlage wird es der christlichen Botschaft möglich sein, so etwas wie »Gesellschaftsrelevanz« in Afrika zu beanspruchen.

Zusammenfassung

Der Formulierung der christlichen Botschaft im afrikanischen Verstehenshorizont kann die Theologie am ehesten gerecht werden, wenn es gelingt, den Menschen in Afrika über die Konfessionsgrenzen hinweg (und mit Blick auf die anderen Religionen) Orientierungshilfen vorzulegen, über die Art und Weise, wie die eigene religiöse Identität unter dem Anspruch des Heute verstanden, verantwortet und existentiell vollzogen werden kann. Wie die christliche Theologie in ihrer katholischen Prägung diese Orientierungsfunktion mit Blick auf die sozio-religiöse Verfasstheit Schwarzafrikas wahrnehmen kann, entfaltet dieser Beitrag in zwei Hauptschritten. Der erste Hauptschritt stellt einen Blick nach innen dar; sein Ziel besteht darin, den Umriss einer christlichen Identität zu skizzieren und die Orientierungsfunktion im katholischen »Binnenraum« auf ihre argumentative Rationalität hin zuzuspitzen. Der zweite Hauptschritt wirft einen Blick über den eigenen »Tellerrand« hinaus und versucht, die skizzierte religiöse Identität angesichts der besonderen Situation des südlich von der Sahara gelegenen Afrika sprachfähig zu machen.

Summary

Theology can probably do justice to the formulation of the Christian message within the African range of comprehension if one succeeds in presenting the people in Africa with orientational aids above and beyond denominational boundaries concerning the ways in which one can understand, accept responsibility for and existentially live out one's own religious identity. In two steps this article develops how Catholic-style Christian theology can discern this orientational function in view of the socio-religious condition of Black Africa. The first step presents a view inwards; its goal is to sketch the contours of a Christian identity and to sharpen the orientational function in the Catholic inner or »domestic« realm in the direction of its argumentative rationality. The second step looks »beyond one's own nose« and tries to give the sketched religious identity the ability to speak in the face of the special situation of Africa south of the Sahara.

Un plan de reforma eclesiástica para el Perú (1910-1915)

von Josep-Ignasi Saranyana

1 Introducción

En 1910 se produjo un relevo en la Delegación Apostólica en el Perú. Dejó su cargo Mons. Angelo Maria Dolci, que lo había ocupado desde 1907, para ser sustituido por Mons. Angelo Scapardini, que permanecería en el Perú hasta 1917. Scapardini era diplomático de carácter enérgico, como se comprobará a lo largo de estas páginas, y fidelísimo ejecutor de las indicaciones que le llegaban de Roma, tanto de Secretaría de Estado, como de la Sagrada Congregación Consistorial.

La misión más importante que desarrolló el nuevo Delegado apostólico –no hubo Nuncio en el Perú hasta 1918– fue poner en marcha el plan de reforma eclesiástica que se había preparado en Roma. El primer acto de tal reforma consistió en convocar una asamblea episcopal, que se celebró en 1911. La convocatoria de la asamblea y su desarrollo se llevó a cabo con mucha cautela, para no despertar los recelos del gobierno peruano, que ya había entorpecido la celebración de otras asambleas episcopales durante la primera década del siglo XX, exigiendo abusivamente el cumplimiento de los derechos del patronato, cuyo ejercicio Pío IX había concedido al mandatario supremo de la nación peruana, el 5 de marzo de 1874.

2 La Asamblea Episcopal de 1911

2.1 Convocatoria

El 1 de enero de 1911 Mons. Angelo Scapardini, en correspondencia reservada a cada uno de los prelados peruanos, trasmitía lo siguiente[1]:

»A mi salida de Roma he tenido el honor de recibir de las Augustas manos de Su Santidad [Pío X] una carta autógrafa dirigida al ilustre Episcopado Peruano en prueba del interés vivísimo que el Santo Padre abriga por el bien de esta noble

1 Circular reservada a los Señores Obispos del Perú, 1 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc. 1, doc. 1 (sin foliar).

nación. Tengo pues el encargo de leer dicho documento a los Señores Obispos destinatarios en una próxima asamblea episcopal, que deberá tenerse al efecto en esta capital [Lima]. Entretanto, a fin de que V. I., con su bien conocido celo pastoral, pueda tomar las medidas oportunas, tengo el agrado de comunicarle aquella parte de las instrucciones que el Sumo Pontífice se ha servido impartirme con relación a la carta mencionada y que se refiere a los Seminarios peruanos«.

Venía a continuación el largo artículo tercero de esas instrucciones adjuntas de la Santa Sede, relativo a la obligatoriedad de constituir un único seminario mayor (es decir, para los estudios de filosofía y teología), a ser posible en la sede del seminario diocesano de Lima (en el apéndice 2 ofrezco el texto íntegro de de esas instrucciones).

Pasados unos días, empezaron a llegar las respuestas de los obispos que, en líneas generales, manifestaban su disponibilidad para asistir, pero también exponían las dificultades que les suponía el traslado a la capital. Más de uno se refería a las lluvias, que hacían intransitables los caminos, y comentaba la escasez de medios económicos con que contaban para emprender el viaje (el obispo de Cuzco pedía, incluso, que se le comprasen los pasajes de ida y vuelta)[2]. Entre todas las respuestas, merecen especial atención las del arzobispo de Lima y del obispo de Arequipa.

El arzobispo de Lima, Mons. Manuel Tovar, se mostraba dispuesto a secundar los propósitos del Papa, e indicaba que la dirección del seminario de Lima había sido confiada, desde el año anterior, a la Congregación de Misioneros Hijos del Corazón Inmaculado de María (claretianos), que había destinado nueve religiosos para este propósito, a los que se sumaban otros cinco sacerdotes del clero secular de la arquidiócesis[3].

Mons. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, expresaba la conveniencia de que la reunión de la asamblea episcopal se pospusiera a otro momento más oportuno, pues la reunión trienal ordinaria estaba prevista para el año siguiente. Sugería retrasarla, porque dos reuniones consecutivas podrían llamar la atención del gobierno peruano. Posponiéndola, además, se ahorrarían gastos y molestias que los viajes originaban. Creía, así mismo, que los obispos debían conocer por adelantado los puntos principales de la carta del Papa, y no solo el

2 Carta del obispo de Cuzco al Delegado apostólico, de 14 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, ff. 12-13.

3 Carta de del arzobispo de Lima al Delegado apostólico, de 7 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. 7.

4 Carta del obispo de Arequipa al Delegado apostólico, de 9 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. ff. 8-9.

5 Carta del Delegado apostólico al Ministro de Culto, de 22 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. 21.

6 *Javier Vergara Ciordia*, El Seminario conciliar en la América hispana (1563-1800), en *Josep-Ignasi Saranyana* (dir.) / *Carmen-José Alejos Grau* (coord.), Teología en América Latina, Madrid / Frankfurt 2005, Bd. II / 1, 141-145.

7 Circular a los Sres. Obispos del Perú, de 26 de enero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. 23rv.

que se refería al seminario mayor, que había sido trasmitido con la convocatoria. Pedía que se concediera a los obispos la facultad de consultar con dos o tres sacerdotes, previo juramento de secreto reservado, de tal manera que se pudiera tener una mayor objetividad y conocimiento al resolver. Después de exponer sus reservas personales, expresaba su plena disponibilidad para acudir a la reunión, si el Delegado insistía[4].

Tanto al obispo de Ayacucho, Mons. Fidel Olivas Escudero, como el de Cuzco, Mons. José Gregorio Castro, mencionaban el permiso que había que solicitar al gobierno, en la persona del señor ministro de Culto y Justicia, para trasladarse a Lima.

El 22 de enero, el Delegado apostólico comunicaba por carta al Ministro de Culto, Don Antonio Flores, lo siguiente:

»A fin de que el proyecto del único Seminario Peruano de filosofía y teología se realice según mis deseos y los del superior gobierno cuanto antes, he pensado de comunicar telegráficamente por telégrafo [sic] a los Señores Obispos que la reunión plenaria tendrá lugar en Lima desde el día 15 hasta el 22 de Febrero p., y que pueden [sic] trasladarse a ésta sin más trámite, estando en todo conforme V. S. / Esto tengo el agrado de participarle por el interés grande que V. S. toma en el proyecto mencionado que tiende a hacer al clero peruano digno cuanto más es dable, de su culta misión y del nombre nacional. / Con este motivo me es grato renovar a V. S. las seguridades de mi más alta consideración«[5].

La carta es sólo una cortés comunicación de que se va a celebrar la asamblea; no se pide autorización al gobierno. Por el tenor de la misiva, parece que el ministro de Culto estaba informado, y que se adhería al plan de reforma de los seminarios, porque también deseaba elevar el nivel intelectual del clero peruano. Cosa que no es de extrañar, ya que los gobiernos patronalistas españoles, especialmente en tiempos de Carlos III, habían pretendido por todos los medios, incluso con injerencias indebidas, mejorar la preparación intelectual del clero criollo y autóctono (real cédula de 14 de agosto de 1768, sobre los seminarios conciliares para la educación del clero, y real cédula de 21 de agosto de 1769, también denominada *Tomo regio*)[6].

Cuatro días más tarde, el Delegado apostólico escribía nuevamente a los obispos del Perú en los siguientes términos:

»Para el buen éxito de la reunión episcopal que, como V. S. Ilma. y Rma. ya sabe, tendrá lugar en esta Capital, desde el día 15 hasta el 22 de Febrero próximo, he creído conveniente redactar un proyecto relativo a la formación del Seminario Central. / Es por esto que ahora tengo el agrado de enviar adjunta a V. S. una copia del mismo proyecto, para que, estudiándolo con detención, puedan oportunamente tomarse resoluciones provechosas y acertadas. Entretanto me es grato renovar a V. S. las seguridades de mi más distinguida consideración«[7].

En la documentación conservada en el ASV no se encuentra el proyecto elaborado por el Delegado apostólico, sobre la base de las indicaciones recibi-

das por la Congregación Consistorial. Sólo el obispo de Cajamarca, que estaba enfermo y había anunciado que no podría acudir, hizo por escrito una observación, que permite asomarse un poco a ese proyecto:

»Contestando ahora a la estimada comunicación de V. E., de fecha 26 de enero último, a la que acompaña el proyecto de los acuerdos que se someterán a la deliberación de la Asamblea de los S. S. Obispos, me es muy grato exponer: por lo que respecta al que suscribe, todos los acuerdos quedarían como definitivos, salvo una pequeña excepción para la Diócesis de Cajamarca, por su actual condición, esto es, de diócesis de reciente creación; y que no ha recibido de parte del Gobierno el auxilio pecuniario, que han tenido las otras diócesis, cuando estuvieron en la condición de la de Cajamarca. Me refiero al N. 2 del acuerdo signado con el N. 4. A ser posible, la Diócesis de Cajamarca no estaría obligada por cierto tiempo a entregar la cuota anual para los gastos mayores del Seminario Central; destinándose esas cantidades, como ahora lo están, a la creación y fomento del Seminario Menor«[8].

Imaginamos que el 14 de febrero estaban ya todos los obispos de Lima, salvo el de Cajamarca, tan delicado de salud, y el de Chachapoyas, que estaba ausente en Europa, pues en esa fecha el delegado apostólico enviaba un tarjetón a los prelados, anunciando el horario de las reuniones: »en esta Delegación desde mañana [15 de febrero] y todos los días de 9½ a 12«[9].

2.2 El plan de reforma de la Santa Sede

Como estaba previsto, el 15 de febrero de 1911 se reunió, en la Delegación Apostólica de Lima, la asamblea episcopal, que se clausuró el 1 de marzo. Estuvo presidida por el delegado apostólico, Mons. Ángel G. Scapardini, y asistieron el arzobispo de Lima (Mons. Pedro M. García y Naranjo) y los obispos de Ayacucho (Mons. Fidel Olivas Escudero), Huánuco (Mons. Pedro Drinot), Arequipa (Mons. Mariano Holguín), Huaraz (Mons. Pascual Farfán), Puno (Mons. Valentín Ampuero), Trujillo (Mons. Carlos García Irigoyen) y Cuzco (Mons. José Gregorio Castro). Como ya se ha dicho, excusaron su asistencia el obispo de Chachapoyas (Mons. Emilio Chaves Lissón), que estaba de viaje, y el obispo de Cajamarca (Mons. Francisco de Paula Grozo), que se encontraba delicado de salud[10].

En esta asamblea se trató monográficamente un tema de gran trascendencia: la reforma de la vida y de las costumbres de los clérigos, discutiendo el plan propuesto por Pío X. Se conservan unas actas mecanografiadas bastante detalladas, que intentaré resumir, y una relación escueta y muy precisa de los acuerdos adoptados[11]. Las actas revelan, en todo caso, la mayor docilidad de los obispos a las indicaciones de la Santa Sede y, por otra parte, una actitud un tanto imperativa de la Congregación Consistorial, que, con el loable pretexto de impulsar una reforma muy urgente y necesaria, impuso, para la formación de los nuevos

sacerdotes, un modelo pastoral basado en la experiencia italiana. Poco margen de discusión dejó la Delegación Apostólica a los prelados peruanos[12]. Leyendo las actas a la vuelta de los años, se advierte que Mons. Ángel Jacinto Scapardini actuó con tanta firmeza y autoridad –por supuesto, respaldado siempre por la Santa Sede–, que cabe preguntarse si en alguna ocasión no invadió la legítima autonomía de los obispos en el gobierno de sus propias diócesis. Todo hace pensar que la situación debía de ser muy delicada. La Santa Sede estaba firmemente decidida a sacar adelante su reforma, como demuestra un telegrama del Secretario de Estado, enviado al Delegado apostólico, cuando éste consultó a Roma qué actuar, a la vista de la insistencia de Mons. Holguín, de que se estableciesen dos seminarios centrales (Lima y Arequipa), en lugar de uno sólo. De Roma recibió la siguiente respuesta cifrada:

»Apoye el Seminario único – Si imposible, V. S. Ilma. tiene la libertad de elegir la sede del segundo«[13].

La asamblea se constituyó, como se ha indicado anteriormente, para que los obispos peruanos conociesen la carta autógrafa de Pío X, de fecha 3 de septiembre de 1910[14], y las instrucciones de la Sagrada Congregación Consistorial, anejas a la carta. Esta fue entregada a los obispos (original latino y traducción castellana), indicando el delegado apostólico que debía »quedar en absoluta reserva para evitar cualquiera molestia o entorpecimientos por injerencias extrañas de parte del Gobierno«[15].

Las instrucciones anejas a la carta de Pío X, de 4 de septiembre de 1910, estaban firmadas por el cardenal Gaetano De Lai, secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, doctor en Filosofía, en Teología y en *utroque iure*, hombre de toda confianza de San Pío X, que había impartido clases de Derecho Canó-

8 Carta del obispo de Cajamarca al Delegado apostólico, de 5 de febrero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. 29rv.

9 Circular a los obispos peruanos (in cartoncino), de 14 de febero de 1991, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perú. Mons. Angelo Scapardini (1910-1917) N. 76, fasc.1, f. 31a.

10 Cajamarca era la diócesis más joven del Perú, creada el 3 de abril de 1905 por Pío X. Esta diócesis comprendía el departamento del mismo nombre y la provincia de Pataz.

11 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1991, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, 48 folios.

12 Véase, como muestra de la escasa capacidad de maniobra del episcopado peruano, lo que reflejan las actas al comienzo, al registrar el saludo del Delegado apostólico a los obispos: »Monseñor Delegado dio las gracias a los Señores Obispos presentes por haber[se] ad[h]erido con tanta prontitud y di[li]gencia a la invitación hecha en nombre de Su Santidad, tanto más meritorio por los sacrificios también personales que han debido encontrar en el viaje. Que con esto muestran de ser muy dóciles a cualquiera iniciativa que proponga la Santa Sede en bien de la Iglesia Peruana – Cosa que el Sumo Pontífice agradecerá vivamente« (ibídem, f. 1). Son evidentes los italianismos del secretario de la Asamblea.

13 »Caldeggi Seminario unico – Se impossibile, V. S. Illma ha libertà di scelta per sede del secondo. – In seguito sarà corrispondente per questi affari con Consistoriale, salvo cifrati che dirigerà a me. Card. Mery del Val«: Telegrama del Secretario de Estado al Delegado apostólico, de 27 de febrero de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, f. 2.

14 En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, ff. 34-37. Se reproduce, como apéndice la versión castellana que también se conserva en ASV,

15 Ibidem, f. 2.

nico en el Seminario de Roma y había hecho toda su carrera eclesiástica en esa congregación[16]. El plan detallado de las reformas que debían sumir los obispos del Perú, de cinco folios mecanografiados a doble espacio, terminaba con el siguiente imperativo párrafo:

»Es particular voluntad de la Santa Sede que, hasta nueva disposición, una vez cada año, los Señores Obispos del Perú se reúnan en Asamblea bajo la presidencia del Rmo. Monseñor Delegado apostólico, a fin de informar respecto a cada uno de los puntos arriba mencionados; y tomar sobre los mismos, y en general sobre cuanto se refiera a las necesidades de las diócesis, aquellas medidas que *in Domino* estimaren oportunas. / El Rmo. Monseñor Delegado apostólico hará además relación de todo esto a esta Sagrada Congregación«[17].

2.3 La carta de San Pío X y la reacción de los obispos

En su misiva, el Papa manifestaba su preocupación por la Iglesia peruana, debido a las muchas y repetidas informaciones que le habían llegado, por medio de personas respetables, detallando que la religión decaía cada día a pesar del cuidado que ponían los obispos (cfr. la versión castellana de la carta de San Pío X, en el anexo 1).

Describe la triste condición del clero, pues muchos vivían su sacerdocio de manera vergonzosa; a ello se sumaba la poca preparación doctrinal y moral, de tal manera que no enseñaban aquello que favorecía la conservación y fomento de la fe, ni el espíritu de piedad cristiana que recomienda la Iglesia, sino que lo descuidaban completamente y se entregaban a vicios que desedificaban la vida de los feligreses; señalaba como vicios que se habían extendido en la vida de los sacerdotes el concubinato, la embriaguez y la codicia con la que torturaban inicuamente a los fieles.

Para hacer frente a tanta adversidad, aconsejaba que los obispos emprendiesen cuanto antes una reforma, pues así lo exigía aquel momento, ya que de ello dependía la salvación de la grey que se les había confiado; señalaba que se dispusiesen a secundar a aquello que el Delegado apostólico les habría de comunicar, pues a él se le habían entregado los puntos principales que los obispos debían tener presentes al emprender la tan deseada reforma[18].

16 *G. Azzolin,* Gaetano De Lai: l'uomo forte di Pio X. Cultura e fede nel I° Novecento nell'esperienza del cardinale vicentino, prefazione di Pietro Nonis, Vicenza 2003.
17 En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 34.
18 Ibidem, f. 34-37.
19 Ibidem, f. 32.
20 Ibidem, ff. 32-33.
21 »Monseñor Delegado hizo observar que de los cinco puntos contenidos en dichas instrucciones el más apremiante es el tercero, que se refiere a la formación del clero por medio de la concentración de los estudios de filosofía y teología en un Seminario único; y que a este punto conviene que se dirija la mayor parte de las discusiones de la asamblea. Antes, sin embargo, pusieron en discusión el 1° y el 2°« (Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1° de marzo de 1991, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 2).

2.4 Los cinco puntos del plan de reforma

El plan de reforma propuesto, firmado por el cardenal Gaetano De Lai, contiene cinco puntos (texto completo en el anexo 2).

◆ El primero se refiere a la obligación *sub gravi* de suspender *a divinis* y privar de la cura parroquial o de otros beneficios, a los sacerdotes de vida escandalosa.

◆ El segundo habla de la sustitución de los escandalosos por sacerdotes de vida irreprochable. Aquí se añade un matiz interesante, que el delegado apostólico repitió varias veces durante la asamblea: »En todo caso, acuérdense que es menor mal el que las poblaciones queden sin pastor, que el que tengan uno, cuyos continuos escándalos más bien destruya[n] que edifique[n]«[19]. En ese mismo segundo punto se recomienda una experiencia que había dado buen resultado en otros lugares:

»A este fin [conservar la moralidad y santidad del clero], por vía de prueba, ellos [los obispos] podrán formar en alguna ciudad, o pueblo grande, pequeños Centros Eclesiásticos o pequeñas Comunidades de sacerdotes, que bajo la dirección de un Superior, designado por el Obispo, vivan en común, formando familia; pero sin ningún vínculo particular, sino lo que provenga de la sagrada ordenación. A cada uno de esos Centros se asignará un número de parroquias a las cuales los sacerdotes, convivientes en común, deberán prestar la necesaria asistencia, trasladándose a ellas en tiempos determinados, para ejercer ahí útilmente y con celo su ministerio sacerdotal, según las normas que fijare la curia respectiva; y regresando, en seguida, a la casa de común residencia«[20].

No se pretendía equiparar la común residencia sacerdotal a un convento; por ello, se especificaba que no se impondría a los sacerdotes ningún vínculo canónico nuevo, que no fuesen las obligaciones inherentes a la ordenación sacerdotal. Simplemente se intentaba que esos pequeños convictorios se implantasen en el Perú, para evitar la soledad de los sacerdotes diocesanos, de modo que éstos, conservando su total autonomía, se pudieran ayudar mutuamente, tanto espiritual como materialmente, en casos de necesidad.

◆ El punto tercero, el más extenso, pues consta de tres parágrafos, era también el más importante, como señaló el Delegado apostólico en su primera intervención en la asamblea[21]. Este punto se refería a la formación del clero y a la concentración de los estudios de filosofía y teología en un seminario único. Es evidente que la Santa Sede estimaba que la reforma del clero debía comenzar por la erección de una casa de estudios donde se impartiese la formación teológica y filosófica a buen nivel y con garantías de fidelidad a la tradición católica, y donde los alumnos, en número suficiente, fuesen encaminados a la vida de piedad y a las buenas costumbres. Ese seminario central debía ser confiado a una Orden religiosa, aunque bajo la vigilancia de los prelados peruanos. No obstante, podrían ser admitidos sacerdotes seculares en el claustro docente. Los gastos debían correr a cargo de todos los obispos. Se insistía en que se enviara

uno a más clérigos por cada diócesis a completar su educación eclesiástica en el Seminario Pio Latinoamericano de Roma.

◆ El punto cuarto se refería al fomento de las misiones populares, que se sugería se confiasen a los redentoristas y a los franciscanos descalzos u observantes.

◆ Finalmente, el punto quinto recordaba a los obispos la obligación de la visita pastoral, en la que debían fomentar la recepción y cumplimiento de las disposiciones del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899. También expresaba, como voluntad particular de la Santa Sede y hasta nuevas indicaciones, que los obispos se reuniesen una vez cada año en asamblea, bajo la presidencia del delegado apostólico.

Para el desarrollo de estos cinco puntos fueron necesarias ocho sesiones, presididas, como ya se dijo, por el delegado apostólico, Mons. Angel Scapardini, quien intervino con frecuencia. Participaron todos los obispos, que no se limitaron simplemente a oír y asentir, sino que se expresaron con toda libertad. Al leer las actas se advierte que el obispo más discrepante fue el de Arequipa, siempre dentro de un tono de gran cordialidad y cortesía. A la vista de los cinco puntos, que hemos recapitulado, se constata, en efecto, que la situación era grave y que merecía una terapia contundente. Terminada la asamblea episcopal, los obispos suscribieron un documento como respuesta al plan de reforma que se les propuso, también en cinco puntos[22]:

Al primer punto de la Santa Sede, los obispos se comprometían a cumplir fielmente lo que se les había prescrito, y consultaban cómo actuar para prevenir que los sacerdotes suspendidos, se volviesen –por despecho– contra los prelados y escandalizaran más al pueblo fiel, calumniando a los obispos.

Al segundo punto: preguntaban si se les autorizaba a que implantasen la vida común sacerdotal (en rectorías o casas rectorales) sólo entre los sacerdotes recién ordenados o entre aquellos que saldrían más adelante del seminario, pues entre los antiguos parecía difícil lograr este cometido, aunque de todos modos lo intentarían con los sacerdotes más veteranos.

Con relación al tercer punto, relativo al seminario central, acordaron lo siguiente:

»Ha quedado resuelta la centralización de los estudios de Filosofía y Teología en un solo SEMINARIO CENTRAL, que es el de Lima; para lo cual se han adoptado el PLAN DE ESTUDIOS Y EL REGLAMENTO dictados por la Santa Sede para los seminarios de Italia. Exceptuando las diócesis de Chachapoyas y Cajamarca, todas las otras desde hace largos años tienen seminarios menores

22 En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, ff. 48-50.

23 Carta de los obispos peruanos a Pío X, de 1 de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, ff. 51-52.

24 »[…] at simul ingenue declaramos ipsius actualem statum non adeo tristem esse atque obscurum ut videtur relatum Tibi fuisse« (ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, f. 51).

para la instrucción preparatoria y secundaria. / Por ahora y hasta que mejore la difícil situación económica de los seminarios del Perú, agravada con los fuertes gastos que habrá que hacer para sostener a los alumnos en el Seminario Central y para construir un edificio apropiado a este, no les será posible enviar jóvenes al seminario Pío - Latino - Americano«.

Hubo, además, unos acuerdos muy concretos sobre el Seminario Central, que analizaré en el próximo epígrafe.

Al cuarto punto: pidieron a la Santa Sede que intercediera ante las congregaciones religiosas establecidas en el Perú, para que éstas aumentaran su personal (importándolo de otros países), lo que consideraban clave para salir de la difícil situación en que se encontraban los pueblos y los propios obispos. »Aquellos [los pueblos], en efecto, cuando se ven sin curas y que el obispo no les atiende sus reclamos, elevan sus quejas al Gobierno, como acostumbran a hacerlo«.

Al quinto punto señalaron que habían cumplido fielmente, a pesar de las dificultades, con la obligación de visitar sus diócesis y que en adelante lo seguirían haciendo con mayor empeño. Respecto a la reunión anual que sugería la Santa Sede, manifestaron que había algunos inconvenientes para que esto se cumpliera. Por ello pedían que se mantuviera la costumbre de reunirse cada tres años como lo habían hecho desde 1902, tal como lo había prescrito el Concilio Plenario Latinoamericano. De esta manera no despertarían las sospechas del gobierno peruano, no abandonarían sus diócesis por tanto tiempo y no afrontarían dispendios económicos tan grandes (los viajes a la capital eran muy costosos y las diócesis estaban muy empobrecidas después de las desamortizaciones ordenadas por los gobiernos liberales de mediados del siglo XIX).

2.5 Reacción de Roma a los acuerdos

El día 1 de marzo (es decir, en las calendas de marzo) los obispos peruanos escribieron a Pío X una carta de adhesión, consignando que habían terminado su asamblea episcopal y adjuntando los acuerdos. El episcopado peruano se dolía mucho por la pena que tenía Santo Padre –expresada en su carta de 13 de septiembre de 1910– a la vista de las muchos asuntos que tenían que ser reformados en la provincia eclesiástica de Lima[23]. Reconocían que era necesario cambiar muchas cosas relativas a la religión y a las costumbres. Con todo respeto expresaban, sin embargo, que quizá los informantes del Papa habían presentado un cuadro demasiado oscuro y triste, exagerando las deficiencias[24].

La Santa Sede respondió, por medio del cardenal De Lai, en 22 de abril de 1911. Agradecía, de parte de Pío X, el esfuerzo que los obispos se habían hecho para tomar en consideración y ejecutar las disposiciones de la Congregación Consistorial y reseñaba que el Santo Padre comprendía las dificultades de los prelados peruanos. Añadía después que el Papa había determinado lo siguiente: 1º) aceptaba que las reuniones de todo el episcopado en Lima tuvieran lugar cada

tres años, con excepción de la comisión del seminario central (se sobreentiende que ésta se reuniría con mayor frecuencia); y 2º) que no aceptaba, en cambio, que los obispos peruanos no enviasen momentáneamente jóvenes al Seminario Latino-Americano de Roma. A este respecto, el prefecto expresaba su deseo de que el celo y la generosidad de los obispos supiesen disponer las cosas de modo que el establecimiento del seminario central peruano no disminuyera o al menos no suspendiera del todo la expedición de jóvenes clérigos a Roma. Al mismo tiempo, el cardenal De Lai recordaba que la congregación consistorial debía conocer las deliberaciones de los obispos relativas al nuevo seminario central, por si tenía que dar consejos o hacer sugerencias. En cuanto al nuevo edificio que se proyectaba, y dada la gran distancia que separaba Lima de la ciudad de Roma, concedía que bastase la aprobación del Delegado apostólico y la delegación constituida al efecto[25].

Y ya que hemos terminado con las observaciones de Roma sobre el Seminario Central peruano, dediquemos algunos párrafos a resumir qué se discutió al respecto y las conclusiones acordadas.

3 Fundación del Seminario Central

3.1 Los acuerdos relativos al Seminario Central

Los acuerdos adoptados sobre el Seminario Central, después de discutir el plan en presencia del delegado, son admirables por su precisa formulación y operatividad (véase el texto íntegro en el anexo 3)[26]. Cada acuerdo va precedido por una justificación.

1º Los obispos justifican el establecimiento de un único Seminario Central en Lima por situación económica en que se hallaban los seminarios diocesanos, el escaso número de alumnos que tenían, las dificultades de encontrar un cuerpo de profesores idóneo y la necesidad de estrechar cada vez más »los vínculos del espíritu nacional« entre los futuros sacerdotes.

2º Los obispos, tal como se les pedía la Santa Sede, acuerdan crear un Seminario Central único para los estudios filosóficos y teológicos, en la ciudad de Lima o próximos alrededores. Mientras no se construyese el nuevo edificio, ese seminario tendría su sede en el Seminario entonces existente de Santo Toribio, en Lima.

3º Determinan que el Seminario Central esté encargado a la Congregación de los Hijos del Sagrado Corazón de María (los claretianos).

4º Por pertenecer el Seminario Central única y exclusivamente a la provincia eclesiástica del Perú, todos los obispos podrán visitar e inspeccionar, sin ningún impedimento, el Seminario Central, aunque se nombra una comisión de tres, que habría de velar más directamente por la disciplina, administración e instrucción de esa casa de estudios.

5º Se determinan las aportaciones de los obispos a la financiación del nuevo centro y se indica que en cada diócesis se funde una »pía obra a favor de los seminarios«.

6º Se acuerda mantener en cada diócesis el seminario menor, que pasaría a denominarse »Seminario Diocesano«, donde se impartirá la instrucción primaria y secundaria, con el añadido de la lengua latina.

7º Deciden también adoptar, para el Seminario Central, el plan de estudios y el reglamento que la Santa Sede había dictado para los seminarios italianos, en instrucciones de 5 de mayo de 1907 y 18 de enero de 1908, con algunos retoques.

La Asamblea se clausuró, como ya se ha dicho, el 1 de marzo de 1911, y el 18 de abril, apenas mes medio más tarde, la prensa de Lima informaba sobre la inauguración (al menos formal) del Seminario Central de la República:

»Como se recordará, en la última asamblea episcopal convocada por el Excelentísimo monseñor Scapardini, delegado apostólico, se resolvió la fundación del Seminario central, quedando en consecuencia los seminarios de las diversas diócesis en la condición de establecimientos en que deben recibir la enseñanza media los aspirante al sacerdocio, quienes cursarán las ciencias eclesiásticas necesariamente en el Seminario de Lima. / En adelante, pues, sólo se conferirán las sagradas órdenes en esta arquidiócesis, salvo que por razones del clima y otras circunstancias del medio, se juzgue oportuno introducir algunas modificaciones en el plan propuesto, que en general ha merecido entusiasta beneplácito«[27].

La ceremonia de inauguración tuvo lugar en la catedral, con la celebración de la Santa Misa, después de la cual el P. Mariano Aguilar, vicerrector del Seminario y destacado canonista, dio lectura a una disertación, subrayando la importancia de las ciencias eclesiásticas y pasando revista, después, a la historia del Seminario de Santo Toribio de Lima.

3.2 El plan de estudios del Seminario Central y libros de texto

Aunque ya en el primer día de la asamblea se discutieron algunos puntos relativos a la formación que se habría de impartir en el Seminario Central y en los seminarios menores (por ejemplo, la necesidad de que los presbíteros

25 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado Apostólico, de 22 de abril de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, ff. 2-2a.

26 Asamblea Episcopal Peruana. Seminario Central. Acuerdos, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 35-39.

27 En la Catedral. Inauguración del Seminario Central (La Prensa, 18.04.1911), en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, ff. 148rv.

conociesen la lengua quechua), el tema empezó a tratarse monográficamente en la segunda sesión, del día 16 de febrero, y ocupó a los obispos todo el tiempo, hasta la conclusión de la asamblea, el día 2 de marzo[28].

Es preciso recordar que la Santa Sede había dispuesto ya, de ante mano, lo siguiente: que cada obispo tuviese seminario menor en su diócesis, pero que, estaban «obligados a concentrar las Escuelas Superiores de Filosofía y Teología, en cuanto fuese posible, sólo en el Seminario de Lima»[29]. Los prelados peruanos tenían, por tanto, poco margen de maniobra. Podían tomar todas las medidas oportunas al efecto, pero siempre «bajo la dirección de Monseñor Delegado apostólico»[30]. Por ello, las discusiones más amplias versaron sobre cuestiones de carácter más bien accidental, teniendo en cuenta, además, que el nuevo Seminario Central del Perú tenía que regirse por las normas de los seminarios centrales italianos. Por ello, se limitaron, sobre todo, a discutir tres puntos: (1) cómo financiar el nuevo centro de estudios, (2) dónde establecer su futura sede y (3) la redacción del plan de estudios, que se debía inspirar también en el modelo italiano. Encargaron al rector del Seminario de Lima, P. Tomás Sesé CMF, que, tomando en cuenta las indicaciones vaticanas, elaborase un plan de estudios, un horario y un reglamento[31].

El plan de estudios de Filosofía y Teología se estructuró en siete años: tres de filosofía y cuatro de Teología[32]. Fue preparado, como se ha dicho, por el rector del Seminario de Santo Toribio de Lima y discutido por los obispos[33]. Era una *ratio studiorum* exigente, con muchas horas lectivas. Suponiendo unas cuarenta semanas lectivas al año (es decir, descontando dos meses de vacaciones veraniegas, la Navidad y la Semana Santa), los filósofos tendrían unas cuatrocientas horas anuales de »Lógica, Criteriología y Ontología« o doscientas horas de

28 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 6-31.

29 Plan detallado de la reformas que adoptarán los Rvmos. Señores Obispos del Perú, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 32v.

30 Ibidem.

31 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 16.

32 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 40-44 (plan de estudios y libros de texto).

33 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 24.

34 Libros de textos para la Filosofía y Ciencias físicas y naturales, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 43-44.

35 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 25.

»Teodicea, Ética e Historia de la Filosofía«. Los filósofos debían estudiar mucho latín (en los tres cursos) y quéchua (también en los tres cursos). A petición de los obispos, se incluyeron unas lecciones de Sociología. Los alumnos también habrían de cursar Mecánica, Física, Ciencias naturales, Fisiología e Higiene, Química, etc. No hay matemáticas. Este plan de estudios tan exigente, con un número tan considerable de horas lectivas por semana, sería posteriormente suavizado por Roma e incorporado, con las debidas enmiendas, como apéndice, en la edición del Concilio Provincial de Lima de 1912.

En el cuadrienio teológico asombran las doscientas horas destinadas a las materias que ahora constituyen la Teología fundamental (»Religión y Revelación. Iglesia. Sagrada Escritura y Tradición«); o las seiscientas horas (distribuidas en tres cursos) dedicadas a la Dogmática en sentido propio, y las ochocientas horas de Teología moral (así mismo distribuidas en cuatro cursos). El estudio de la Sagrada Escritura era amplio, con unas 560 horas, a lo largo de cuatro años. Los obispos pidieron que se incluyeran, en el curso de Teología pastoral y Medicina pastoral. Los teólogos debían estudiar, además, griego bíblico y hebreo bíblico. Destaca el poco relieve concedido a la Patrística (que compartía sólo dos horas semanales con »Elocuencia sagrada«). Es digno de nota la importancia concedida a la Historia Eclesiástica antigua y medieval (doscientas diez horas a lo largo de tres cursos) frente a las sólo ochenta horas (en el último curso) para estudiar toda la historia de la Iglesia desde el siglo XV a «nuestros días».

Las recomendaciones bibliográficas son acertadas[34]. Para los cursos de filosofía sistemática se elige el tratado de Mons. Albert Farges (1848-1946), sulpiciano y rector del Instituto Católico de París, y de Desiré Barbedette, titulado *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata*. Esta obra, en dos macizos volúmenes, había alcanzado, en el momento del fallecimiento de su autor principal, más de sesenta ediciones en lengua latina, aparte de la edición francesa y algunas traducciones. Farges y Barbette representaban, en aquellos años, la neoescolástica (o neotomismo) más moderno, es decir, abierto a la discusión de las tesis filosóficas y físicas entonces recientes.

Se recomienda también el *Compendio de Historia de la Filosofía*, del presbítero catalán Anselmo Herranz y Estables, que alcanzó varias ediciones en las dos primeras décadas del siglo XX. Las actas dicen Hernández, en lugar de Herranz.

Para Teología dogmática se adopta la obra del teólogo redentorista Johannes Hermann (C.SS.R.), en tres gruesos volúmenes, titulada *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, que había tenido ya varias ediciones desde finales del siglo XIX y en la primera década del XX.

No se pusieron de acuerdo en recomendar un manual de historia de la Iglesia. (El obispo de Trujillo pidió que se estudiase también, historia eclesiástica del Perú, »dándole una amplitud discreta y prudente«[35]).

Para Sagrada Escritura señalaron la obra de Rudolph Cornely, fallecido en 1908, que había publicado una extensa *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* en cuatro volúmenes, de quien recomendaban ahora el *Compendium*.

Para la Teología moral eligieron el conocido manual del francés Jean Pierre Gury, fallecido en 1866, puesto al día y ampliado por Juan B. Ferreres, titulado *Compendium Theologiae Moralis*, en dos gruesos volúmenes, una obra que se vendía bien en aquellos años y que se seguiría editando después. Para Derecho canónico eligieron un autor local, el P. Mariano Aguilar, autor de unas *Institutiones Iuris Canonici*, con la condición de que las explicase el propio autor. (Algunos propusieron, sin éxito, las *Instituciones de derecho canónico americano*, del chileno Justo Donoso, después obispo, que habían visto la luz en 1849 y que habían conocido, a lo largo del siglo XIX, varias ediciones en América y Europa). Recuérdese aquí que el P. Aguilar fue designado para pronunciar la lección inaugural del Seminario Central: era, pues, persona de prestigio en los ambientes eclesiásticos.

3.3 La sede del Seminario Central

Una de las cuestiones más discutidas durante las sesiones de la asamblea de 1911, fue la cuestión de la sede del Seminario Central. La Congregación Consistorial, en sus instrucciones anejas a la carta de Pío X, había indicado que »[los Señores Obispos] estarán obligados a concentrar las Escuelas Superiores de Filosofía y Teología, en cuanto sea posible, sólo en el Seminario de Lima«[36].

A este respecto, la primera cuestión fue planteada por Mons. Holguín, que preguntó si ese seminario central »ha[bía] de ser precisamente uno sólo, o si se podría crear dos«. Él creía que deberían ser dos seminarios, por los siguientes motivos:

1º »por razón de salud; porque los naturales de la sierra, si vienen a Lima, corren peligro de contraer fiebres palúdicas, tisis (por lo tanto convendría abrir dos seminarios centrales, uno para el Norte y otro para el Sur de la República)«;

36 Plan detallado de las reformas que adoptarán los Rmos. Señores Obispos del Perú, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 32.
37 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 7.
38 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, f. 8.
39 Actas de la Asamblea Episcopal Peruana. Celebrada en Lima desde el 15 de Febrero 1911 hasta el 1º de marzo de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 18a-21.
40 En 1856, el seminario diocesano de Lima obtuvo del gobierno de la República, y con autorización de la comunidad de San Francisco, la posibilidad de establecerse en una parte del Convento de San Francisco de Lima y de la Recoleta dominica de esa misma ciudad. Sin embargo, la ocupación del lugar no se hizo efectiva hasta 1873. Cfr. copia de las escrituras que se conserva en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, ff. 80-86.

2ª »Si se tratase de fundar una academia para perfeccionar los estudios eclesiásticos, nada tendría que oponer; pero si se trata de enviar a Lima todos los candidatos al sacerdocio, se me ofrecen estas otras dificultades: a) la mayor parte de los jóvenes, por ser de escasa fortuna y talento limitado, necesitan estudios menos fuertes, y desean acabar cuanto antes su carrera; b) cuando se acostumbran al ambiente de la capital, no quieren volver a sus diócesis; y si vuelven, son una pesada carga para la administración diocesana, porque pretenden que desde luego y siempre se les den los mejores empleos«[37].

El Delegado apostólico afirmó que, en principio, el seminario central debía ser uno sólo, salvo razones de mucho peso, »que no se descubren por ahora«. Con todo, el Delegado consultó a la Secretaría de Estado, que telegrafió, como ya hemos indicado más arriba, indicando que insistiese en una sola sede, y que, de no poder mantener esa posición, quedaba en libertad para designar dónde podía ponerse la segunda sede. Finalmente se impondría la tesis de una sola sede.

Sin embargo, los argumentos relativos a la salud, esgrimidos por Mons. Holguín, calaron en el ánimo de los prelados y del Delegado apostólico. Por ello, concluyeron que, »con el fin de alejar en lo posible todo peligro para la salud de los seminaristas que habrían de reunirse en el seminario central, se procurará construir un nuevo edificio perfectamente acomodado a este intento, y situado cerca de Lima en el lugar más saludable«[38]. Años más tarde se advertiría el acierto de la propuesta de Mons. Holguín, cuando se presentaron serias dificultades, por enfermar los seminaristas que descendían de la Sierra a Lima.

En la cuarta sesión de la asamblea iniciaron la discusión sobre el local del seminario central[39]. La primera cuestión, puesto que se trataba de levantar un local nuevo, fue cómo financiarlo, porque la sede del Seminario de Lima era viejísima y no facilitaba la separación entre el seminario central y el seminario menor diocesano[40]. El arzobispo de Lima habló de un terreno, que había adquirido en el Barranco, donde él pensaba edificar la casa de campo del seminario de Lima. Salió a discusión la posibilidad de comprar una finca que tenían las religiosa de los Sagrados Corazones en Chancay (que resultó que no querían vender); se habló de otros lugares, como la Magdalena o algunos de los balnearios próximos a Lima; y se analizó también situarlo en Chosica, etc. Sometida la cuestión a votación, prevaleció el criterio de que estuviese dentro de un radio de tres leguas, en los alrededores de Lima.

3.4 El Seminario Central en los años siguientes

Poseemos las respuestas de la Sagrada Congregación Consistorial a los informes que periódicamente enviaba a Roma el delegado apostólico. El 23 de junio de 1911, es decir, cuando la Santa Sede había recibido las primeras noticia de la apertura, al menos formal, del Seminario, el cardenal De Lai escribía al delegado apostólico congratulándose de la inauguración del seminario, indicando que lo

había trasmitido a los miembros de la Congregación quienes habían manifestado gran júbilo »por cuanto hasta ahora V. E. ha hecho una empresa que parecía, y en realidad era muy escabrosa«. Indicaba el Cardenal que el Delegado apostólico continuase al frente de la comisión encargada del seminario central y que estuviese especialmente atento a la marcha de la piedad, disciplina, estudios y administración, tan necesarias para tener »un clero santo, celante, instruido«[41].

Al año siguiente, el 23 de marzo, escribía nuevamente el cardenal De Lai, comentando las noticias que el Delegado había transmitido el 6 de febrero a Roma. Decía que había sido recibido por Pío X, que el Papa le había escuchado con mucha atención. »No quiero ocultar –continuaba el Cardenal– que una cosa ha entristecido al Santo Padre«. Continuaba refiriéndose al hecho de que algunas familias religiosas, tomando ocasión de la creación del seminario central, habían manifestado o estaban a punto de hacerlo, que ya no tenía ninguna razón continuar su trabajo en los seminarios menores. »Esa decisión […] no puede ser tolerada en silencio por parte de la Santa sede«. Venían a continuación unas indicaciones del Santo Padre sobre la colaboración de las familias religiosas en los seminarios menores y la importancia extraordinaria de estos centros para cultivar y fortalecer la vocación sacerdotal. En consecuencia determinaba que esas congregaciones no podían abandonar su trabajo pastoral en los seminarios[42].

Un año más tarde, respondiendo también a la información del Delegado apostólico enviada a Roma el 15 de enero de 1913, el cardenal De Lai escribía el 31 de marzo, haciéndose eco de que la principal dificultad era en esos momentos el local del seminario central. Parece que el arzobispo de Lima, excusándose en el establecimiento del seminario central, que seguía en los locales alquilados a los franciscanos de Lima, había descuidado buscar una sede estable para su seminario menor, que los pequeños convivían con los seminaristas mayores en el central. Desde Roma se animaba a separarlos[43].

Fallecido Pío X en agosto de 1914, continuó al frente de la Congregación Consistorial el cardenal De Lai, que escribía nuevamente al Delegado apostólico el 14 de febrero de 1915. Comentaba que había referido Benedicto XV las últimas noticias recibidas de Lima y que el Santo Padre había manifestado su compla-

41 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado apostólico, de 23 de junio de 1911, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 13rv.

42 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado apostólico, de 23 de marzo de 1912, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 15-15a.

43 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado apostólico, de 31 de marzo de 1913, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 22rv.

44 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado apostólico, de 14 de febrero de 1915, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 25-26.

45 Carta del Obispo de Cuzco al Delegado Apostólico, de 16 de enero de 1912, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 58rv.

cencia. El Cardenal insistía en que era preciso contar cuanto antes con un local conveniente, y que había que empeñar todos los esfuerzos en esa dirección. Manifestaba su satisfacción por el hecho de que el arzobispo de Lima hubiese adquirido ya un terreno en un lugar apropiado y ofrecía una serie de sugerencias para recabar los fondos oportunos para la edificación. Proponía que se pidiese a los institutos religiosos que colaborasen, »puesto que algunos de ellos estaban dotados de vistosos patrimonios« y no debían tomarse como un agravio el colaborar a una obra diocesana de tanta importancia para la salud de las almas. También hablaba de otras posibilidades de financiación[44].

3.5 La cuestión de la salubridad

Algún tiempo después, cuando ya funcionaba el seminario central, se presentó un caso que planteó nuevamente el tema de la salubridad de la sede del central. Recuérdese, a este respecto, que en febrero de 1911, cuando se había debatido en la asamblea eclesiástica la creación del seminario central, el obispo de Arequipa había sugerido la creación de dos seminarios centrales, uno en Lima, para los alumnos del norte, y otro en Arequipa, para los estudiantes sureños, a fin de obviar el inconveniente del clima y que muchos no enfermasen al bajar de la sierra a la capital; y que entonces el Delegado apostólico se lo tomó tan en serio, que incluso elevó una consulta sobre el tema al cardenal Merry del Val, entonces Secretario de Estado.

Veamos qué había pasado ahora. Con fecha 16 de enero de 1912, el obispo de Cuzco había informado al Delegado apostólico que el seminarista M. M. se hallaba incómodo en el seminario central y que deseaba marcharse de allí. Había pedido la licencia para salir, y le había escrito que «si por mi desgracia, no obtuviera la licencia con el pase correspondiente, no me queda otra cosa que tomar de hecho la honrosa retirada, antes de la derrota desastrosa». El obispo había intentado reconducir el asunto a los superiores del seminario central. Sin embargo, por tratarse de una fundación auspiciada por el Papa, creía oportuno informar del asunto al Delegado apostólico[45]

Con fecha 7 de marzo de 1913, exseminarista M. M. había escrito al obispo de Cuzco, indicando que «temiendo ser víctima de la afección pulmonar que hace tiempo me viene agobiando, temor que fue confirmado por el médico […], quien me prescribió el cambio de clima de la costa por el de la sierra, me vi obligado muy a pesar mío a emprender viaje a esta ciudad [Cuzco], sin esperar la tramitación de la licencia que debía concederme el R. P. Rector del Seminario Central y para comprobar mi aserto acompaño los certificados, tanto del Dr. […], como del médico titular de esta ciudad y del herbolario […]. Mas el estudio que he hecho de mi vocación al estado sacerdotal, no me permite abandonar esta carrera a la que me siento llamado; por otra parte, tengo una madre anciana a quien debo servir de apoyo en los últimos años de su vida. / Por esta

razón ruego a V. Ilma y Rdma., que paternalmente se digne dispensarme de la falta involuntaria que tuve al abandonar el Seminario Central sin las licencias consiguientes y se digne así mismo disponer, me recoja a este Seminario Diocesano a continuar mis estudios de los últimos tratados que me faltan aún que cursar […][46].

Los certificados que adjuntaba M. M. hablaban expresamente de un estado pre-tuberculoso. El obispo de Cuzco había elevado consulta al Delegado apostólico, el mismo día 7 de marzo de 1913, sobre si procedía admitir a este seminarista en su seminario[47]. El Delegado contestó al oficio del 7 de marzo, con una nota, indicando al obispo de Cuzco:

«Véome obligado a responderle negativamente por prohibirlo terminantemente la Sgda. Congregación del Concilio en su Decreto »Vetuit« de 22 de diciembre de 1905, en que dispone que ningún seminarista despedido de un seminario puede ser recibido en otro. El Sr. M. M. debe tenerse por despedido del Seminario Central, pues 1º) se le mostró el telegrama en que le decía V. S. I. a su rector que si el señor M. M. persistía en querer retirarse de este Seminario contra el parecer de sus Superiores, fuese expulsado; y no solo se fue contra el parecer del médico del Seminario y del Dr. Molina, elegido por el mismo Sr. M. M. para que lo examinase, quien se negó rotundamente y varias veces a dar el certificado, que acreditase necesitar dicho señor M. M. ir a la sierra, contestándole siempre a sus repetidas exigencias por el deseado certificado, que no podría en conciencia certificar tal cosa, porque no existía tal necesidad de ir a la Sierra, sino que se fugó y tal fuga no se puede llamar falta involuntaria, por haber sido demasiado premeditada y preparada. / 2º) yo mismo le hice presente que de no querer obedecer a sus superiores yendo al balneario de la Magdalena a pasar las vacaciones con sus compañeros perdía su carrera eclesiástica, y supe que dijo después en el seminario, que más que perdiese su carrera no quería obedecer […]»[48].

46 Carta de M. M. al Obispo de Cuzco, de 7 de marzo de 1913, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 48rv. En los originales figuran el nombre y apellido del seminarista prófugo, que hemos sustituido por las iniciales.
47 Oficio del Obispo de Cuzco al Delegado Apostólico, de 7 de marzo de 1913, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 44.
48 Carta del Delegado Apostólico al Obispo de Cuzco, sin fecha en el borrador consultado, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 52-56.
49 Carta del Rector del Seminario Central al Delegado Apostólico, de 23 de mayo de 1914, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 32.
50 Carta del Rector del Seminario Central al Delegado Apostólico, de 23 de mayo de 1914, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 32.
51 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al obispo de Cuzco, de 10 de julio de 1915, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 3, f. 38rv.
52 «[…] seminarii moderadores non eos esse quibus toto corde pium institutium confidere liceat« (ibídem).
53 «[…] vicerectorem seminarii talem sacerdotem hucusque fuisse, qui morum honestate misserime deficiebat» (ibídem).
54 «[…] clauso parumper pio instituto […]» (ibídem).
55 Carta del Secretario de la Congregación Consistorial al Delegado Apostólico, de 10 de julio de 1915, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 5, f. 33rv.

Un año después, el P. Tomás Sesé, el rector del Seminario Central, informaba a la Delegación Apostólica acerca de la salud de los seminaristas[49]. Decía que algunos alumnos procedentes de la sierra habían enfermado y preguntaba si debía enviarlos a pueblos más o menos distantes del Lima, para cambiar de clima, quedando allí bajo el cuidado y vigilancia del párroco, «o si sería más prudente enviarlos a sus respectivas familias, aunque hayan de hacer un largo y costoso viaje, perder el curso, y aun dejar la carrera eclesiástica». Al mismo tiempo el rector comunicaba al Delegado un hecho grave: según se desprende de su carta, un seminarista (que sabemos por otras fuentes eran el citado M. M.) se había fugado del seminario de Lima. El rector señala, además, de forma muy delicada, que M. M. había sido había sido admitido en otro seminario (obviamente el de Cuzco). Veamos cómo lo expresa:

«Ha sucedido que un seminarista venido de otra diócesis se ha ido del Seminario Central sin el consentimiento previo de su Prelado ni el permiso del Rector, alegando por razón el no tener vocación para sacerdote: ¿puede ese alumno ser recibido en el Seminario diocesano y seguir allí sus estudios mayores privadamente y después ser ordenado?»[50].

El rector no alude para nada a las excusas de la salud presentadas por el seminarista, sino a otras razones que éste había alegado y que le habían llevado a tomar la decisión sin contar con sus superiores.

El Delegado comunicó los datos a la Santa Sede. De Roma llegó una dura carta de la Congregación Consistorial, firmada por el cardenal De Lai, dirigida al obispo de Cuzco[51]. El Cardenal resumía brevemente los hechos: el referido alumno prófugo del seminario central (*transfuga* dice en latín la carta de la Congregación) había sido recibido en el seminario de Cuzco, contraviniendo un decreto de 1905, de la Congregación del Concilio. Además, poco tiempo después había sido propuesto para la recepción de las órdenes sagradas. A propósito de este caso, el cardenal De Lai enjuiciaba la situación del seminario de Cuzco. En primer lugar, señalaba que los formadores eran personas a las que no convenía confiar la marcha del seminario[52]. Mas grave todavía era que el vicerrector fuese un sacerdote «que adolecía por completo de una vida moral digna»[53]. La Congregación conocía, además, que se abandonaba la disciplina y la piedad. Por todo ello ordenaba al obispo que cerrase el seminario por algún tiempo[54], que destituyese la cúpula de gobierno y que confiase la dirección de esa institución a otra familia religiosa.

También el 10 de julio de 1915 el cardenal De Lai escribía al Delegado apostólico en el Perú, adjuntándole copia de la carta que había enviado al obispo de Cuzco, rogando al Delegado que le mantuviese informado sobre la reacción que esa dura amonestación había causado[55]. Después pasaba a consideraciones relativas al seminario central. Sobre el nuevo edificio, decía:

»En cuanto al Seminario Central, es necesario insistir en que se ejecute el proyecto ya discutido y aprobado, de un edificio en lugar salubre, de modo que se puedan eliminar todos los descontentos de los obispos de la Sierra«.

Después sugería distintas posibilidades de financiación de esa obra. Parece que, además de la dificultad para financiar el nuevo edificio, seguía pendiente la deuda de los prelados peruanos con la Provincia franciscana de los Doce Apóstoles, por el uso de de los locales cedidos por los franciscanos para el seminario central. Por ello, en una carta de 14 de septiembre, el P. Tomás Sesé, rector del seminario, escribía al R. P. Antonio Villanueva, provincial de los franciscanos, ofreciéndole cinco mil soles al contado, «como precio de todos los derechos que la Orden pueda tener sobre el local, que actualmente ocupa el Seminario de Sto. Toribio de esta ciudad»[56]. Con esa entrega deseaba el asunto quedase definitivamente arreglado.

56 Carta del rector del seminario al provincial de los franciscanos, de 14 de septiembre de 1915, en ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 5, f. 34.

Zusammenfassung
Im Jahr 1910 beschloss Pius X. eine bedeutende Kirchenreform in Peru durchzuführen. Dabei stützte er sich hauptsächlich auf Kardinal Gaetano De Lai, den Sekretär der Konsistorialkongregation und auf die kräftige Mitarbeit des neuen apostolischen Delegierten in Lima, Mgr. Angelo Scapardini. Der Reformplan bestand aus zwei Teilen: ein Schreiben Pius X. vom 3. September 1910 (»über die bedauerliche Lage des peruanischen Klerus«), und ein Brief von Kardinal De Lai, vom 4. September 1910, in dem die fünf Punkte der Reform angeführt waren. Das zentrale Thema der Reform war die Gründung eines einzigen zentralen Seminars für ganz Peru (für Philosophie und Theologie), das in Lima seinen Sitz haben sollte. Zur Analyse des Reformplans versammelten sich die Bischöfe vom 15. Februar bis zum 1. März 1911. Anhand der unveröffentlichter Dokumente des Vatikanischen Geheimarchivs (ASV) wird die Geschichte der Versammlung dargestellt, sowie die ersten Schritte (bis 1915) zur Durchführung der von Pius X. erbetenen Reform.

Summary
In 1910 Pope Pius X decided to carry out a significant reform of the church in Peru. In the course of this he mainly depended on Cardinal Gaetano De Lai, the Secretary of the Consistorial Congregation, and on the energetic collaboration of the new Apostolic Delegate in Lima, Msgr. Angelo Scapardini. The plan of the reform consisted of two parts: a letter of Pope Pius X dated 3 September 1910 (»On the unfortunate situation of the Peruvian clergy«) and a letter from Cardinal De Lai dated 4 September 1910 in which the five points of the reform were stated. The central theme of the reform was the founding of one single, central seminary for all of Peru (for philosophy and theology) which was to be located in Lima. The bishops gathered from 15 February until 1 March 1911 to analyse the reform plan. This contribution describes the history of the meeting on the basis of the unpublished documents of the Vatican Secret Archive (ASV) as well as the first steps taken (until 1915) to carry out the reform requested by Pope Pius X.

APÉNDICE DOCUMENTAL[57]

1

[1910]

**Carta de de Pío X a los obispos del Perú,
de 13 de septiembre de 1910**

**En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù.
Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, ff. 34-37.**

A NUESTROS VENERABLES HERMANOS
EL ARZOBISPO DE LIMA Y DEMÁS OBISPOS DE LA NACIÓN PERUANA

Venerables Hermanos; Salud y Bendición Apostólica:

Si entre las provincias eclesiásticas de América hay alguna que deba aventajarse y resplandecer ante Dios y ante los hombres con los fulgores de la perfección evangélica, seguramente es la Iglesia Peruana, por ser una de las más antiguas de toda la América, por contar entre sus hijos tantos valores ilustres en santidad, y por haber sido desde sus principios cultivada y fecundizada con los trabajos apostólicos del gran Santo Toribio.

Pero, hace ya tiempo, que, por muchas y repetidas informaciones de personas muy respetables sabemos, con profunda pena, que la Religión decae en vuestro país cada día más, a pesar de vuestro celo, Venerables Hermanos, en sostenerla y fomentarla, con todas vuestras fuerzas.

Aprovechando, pues, la ocasión que nos ofrece la ida al Perú de nuestro Delegado, varón muy distinguido por su prudencia y por su experiencia en el sagrado ministerio, hemos juzgado ser estricto deber de nuestro Apostolado el daros cuenta, Venerables Hermanos, de las cosas que han llegado a nuestro conocimiento; y lo haremos en secreto, sí, y brevemente, pero sin callar ni atenuar nada, con el único intento de excitar más y más vuestro celo, para que, de común acuerdo, busquéis y pongáis en práctica los remedios que, en tan grave peligro, juzguéis más urgentes y eficaces.

57 Se ha modernizado ligeramente la ortografía, para acomodarla a las normas actualmente vigentes.
* »Populus hic labiis me honorat cor autem eorum longe est a me« (Mt. 15,8 y paralelos).

Os hablamos como a Hermanos, que, juntamente con Nos, han de dar cuenta de su ministerio ante el Supremo Pastor de las almas.

En primer lugar, se nos describe la triste condición del Clero, que, en su mayor parte, entra en el Santuario sin vocación y sin la preparación debida, y después de recibidas las sagradas Ordenes, queda casi abandonado, y muchas veces cae desdichadamente en los vicios de una vida vergonzosa. Efectivamente, nos consta que muchos sacerdotes, particularmente en algunas Diócesis, o viven en concubinato, o se dan al vino y a los licores hasta el punto de embriagarse muchas veces, o con su codicia torturan inicuamente a sus feligreses. Sabemos, además, que no son pocos los que han llegado a tal extremo de perdición, que han fallecido sin dar señal alguna de penitencia, y, lo que es peor, en el mismo acto del pecado.

Añádase a esto que muchos sacerdotes son tan ignorantes, que deberían ser tenidos por irregulares e indignos de ejercer el sagrado ministerio. Párrocos muchísimos hay tan faltos del debido celo, que, no solo se muestran desidiosos en cultivar las obras que, para conservar y fomentar la Fe y el espíritu de piedad cristiana recomienda la Sta. Iglesia con tanto empeño al Clero y a los fieles, sino que descuidan o por completo omiten la explicación del Santo Evangelio, no procuran enseñar el catecismo a los niños y a los adultos, no están prontos para administrar los Sacramentos a los enfermos, ni se esmeran en la limpieza y decoro del templo.

Verdad es que la mayor, parte de los curas pone solicito cuidado en que las fiestas religiosas se celebren con pompa y magnificencia; pero este aparato exterior, que es laudable, cuando no es excesivo, y cuando se hermana con la práctica de las virtudes cristianas y con la devoción interior, merece, si de ellas está ajeno, aquella reprensión de N. S. J. C.: »Populus hic …«*

Pero lo que más acrecienta nuestro pesar es que no se descubre esperanza de pronto remedio. Porque, si volvemos los ojos a los Seminarios, vemos que, a pesar del solícito empeño de muchos Obispos en mejorarlos, arrastran, generalmente, una vida lánguida. No descubrimos en ellos una nueva generación de levitas, que, llenos de piedad, celo y .doctrina, se apresten a salir a la arena, para pelear las batallas del Señor; sino jóvenes, en su mayor parte, ignorantes, menos cultos, y faltos de los requisitos necesarios para adquirir en doctrina y en piedad una formación proporcionada a las actuales exigencias de la sociedad civil.

Hechos tan graves y tan lamentables, que apenas hemos indicado brevemente, nos estimulan a suplicaros por amor de Dios, Venerables Hermanos, y a rogaros encarecidamente, que, cuanto antes, emprendáis con grandes alientos, la

obra de una reforma tan urgente como necesaria. Y para que en asunto tan difícil, del cual depende la salvación de toda la grey a Vos confiada, todo se haga con orden y acierto, hemos expuesto en escrito aparte (que nuestro Delegado os comunicará) los puntos principales que debéis tener presentes al emprender tan deseada reforma.

Ahora, para estimular más eficazmente vuestro celo, os dirigiremos las palabras con que nuestro Sto. predecesor Gregorio el Grande exhortaba a los Obispos reunidos en Letrán: »Consideremus …«**

Que os sirvan de aliento y consuelo en esta difícil labor de reformación los ejemplos e intercesión de Sto. Toribio, Arzobispo de Lima, cuyas innumerables obras de celo apostólico le merecieron que la Iglesia no dude en afirmar que: »Perfecti praesulis partes explevisse«***. Si en dar cima a esta empresa tenéis que sufrir de los hombres muchas contradicciones, no os escaseará sus auxilios el Príncipe de los Pastores, ni dejará de galardonar digna y cumplidamente vuestros esfuerzos.

En fin, Venerables Hermanos, de todo corazón os enviamos, a Vos y a todo vuestro clero y pueblo, la Bendición Apostólica, como prenda de las gracias divinas.

Dada en Roma, en San Pedro, a los tres días de Septiembre, 1910,
octavo de nuestro Pontificado.

PIUS PP. X.

** No hemos podido localizar este texto. El Papa Gregorio Magno celebró cuatro concilios romanos, entre el 590 y el 601. No se conservan las actas. Los acuerdos hay que buscarlos, por lo general, en cartas escritas por San Gregorio al clero de Roma. Véase los tomos IX y X de *Johannes Dominicus Mansi* (ed.), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, reprint, 53 vols. (Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1960-1962). Sobre los concilios romanos de Gregorio Magno, cfr. *Walter Brandmüller*, Konzil-Synode im Briefkorpus Gregorios d. Gr., en: Annuarium Historiae Conciliorum 37 (2005) 377-398.

*** «Cumplió perfectamente las tareas del prelado» (traducción no literal). Texto que procede seguramente de la bula de canonización.

2

Plan detallado de la Congregación Consistorial para la reforma del clero y de los seminarios del Perú

En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù.
Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 1, ff. 32-34.

Nº 1353 / 09
Plan Detallado de las Reformas que Adoptarán los Rmos.
Señores Obispos del Perú.

1.
Los Rmos. Señores Obispos estarán obligados sub gravi a suspender inexorablemente a divinis y a privar de parroquias a los curas escandalosos y eclesiásticos indignos pertenecientes a sus diócesis, observando en esto las normas canónicas recién prescritas por la Santa Sede.

2.
A fin de organizar el servicio de las parroquias, en particular de aquellas que quedarán vacantes por la selección del clero, como está indicado en el número anterior, los Señores Obispos emplearán a aquellos sacerdotes, sobre cuya vida irreprochable no haya ninguna sospecha. En todo caso, acuérdense que es menor mal el que las poblaciones queden sin pastor, que el que tengan uno, cuyos continuos escándalos más bien destruyan que edifiquen. Será, además, estrictísimo deber de los Rmos. Ordinarios tomar todas aquellas precauciones, que tiendan a conservar la moralidad y la santidad del sacerdocio. A este fin, por vía de prueba, ellos podrán formar en alguna ciudad, o pueblo grande, pequeños Centros Eclesiásticos o pequeñas Comunidades de sacerdotes, que bajo la dirección de un Superior, designado por el Obispo, vivan en común, formando familia; pero sin ningún vínculo particular, sino los que provengan de la sagrada ordenación. A cada uno de esos Centros se asignará un número de parroquias a las cuales los sacerdotes, conviventes en común, deberán prestar la necesaria asistencia, trasladándose a ellas en tiempos determinados, para ejercer ahí útilmente y con celo el ministerio sacerdotal, según las normas que fijare la curia respectiva; y regresando, en seguida, a la casa de común residencia.

3.
Para la formación del clero, cada uno de los Señores Obispos podrá tener abierto en su diócesis un Seminario Menor, confiándolo a personas expertas en el arte de educar a los jóvenes clérigos. Pero estarán obligados a concentrar las Escue-

las Superiores de Filosofía y Teología, en cuanto sea posible, sólo en el Seminario de Lima; tomando a este fin todas las medidas oportunas bajo la dirección de Monseñor Delegado Apostólico. Para el funcionamiento de los Seminarios Centrales en Italia se han tomado las normas que siguen:

a

El Seminario Interdiocesano dependerá de los Señores Obispos colegialmente reunidos, quienes para la marcha ordinaria deberán elegir uno de ellos como presidente, otro como secretario y un tercero como tesorero; debiendo también entenderse entre sí para la elección del personal docente y directivo y respecto a la servidumbre.

b

Para la admisión de alumnos en el Seminario Interdiocesano deberá requerirse la presentación del Obispo respectivo.

c

Para la manutención de este Seminario Interdiocesano deberán concurrir todos los Obispos interesados, estableciendo para este fin una caja común. Dicha caja será formada: 1) por contribuciones de las mesas episcopales y de los seminarios diocesanos, en la medida que se determine en la conferencia episcopal; 2) por recursos eventuales provenientes de concesiones particulares de la Santa Sede; 3) por ofertas del clero y de los fieles. La administración de dicha caja se confiará a una Comisión compuesta a lo menos por tres miembros, que deberán elegirse en la Asamblea Episcopal.

Los Señores Obispos del Perú, bajo la dirección de Monseñor Delegado Apostólico, verán si estas normas dadas por la Santa Sede para Italia, pueden aplicarse al Seminario Central de Lima, y en qué forma.

Pero en todo caso, es voluntad de la Santa Sede que la dirección del mencionado Seminario sea confiada, a lo menos por ahora, a órdenes religiosas, a las cuales deberá darse una justa libertad en el régimen interior del Instituto; respecto a la enseñanza podrá admitirse sacerdotes seculares.

La Santa Sede insiste vivamente en que los Señores Obispos del Perú envíen uno o más clérigos, por cada diócesis, a completar su educación eclesiástica en el Seminario - Pío - Latino - Americano de Roma.

4.

Las Congregaciones de Padres Redentoristas y Descalxos [sic], existentes en el Perú, tendrán que ser aumentadas en el número de sujetos, para poder transla-

darse continuamente a las diversas diócesis del Perú; particularmente a aquellas que se encontraren en peores circunstancias, a dar misiones y ejercicios al pueblo. Las otras Congregaciones religiosas, que tienen casas en el Perú, también deberán dedicarse (en cuanto les sea posible) al ministerio de las misiones al pueblo. El Rmo. Delegado Apostólico participará a los superiores estás ordenes de la Santa Sede, cuidando su cumplimiento; y los Señores Obispos procurarán facilitar su ejecución por todos los medios que estén a su alcance.

5.

La Santa Sede recuerda a los Señores Obispos la grave obligación de visitar continuamente las diócesis confiadas a su cuidado, observando las nuevas prescripciones dadas por el Santo Padre por órgano de la Sagrada Congregación Consistorial, y que procuren poner en ejecución los decretos del Concilio Plenario-Latino Americano.

Es particular voluntad de la Santa Sede que, hasta nueva disposición, una vez cada año, los Señores Obispos del Perú se reúnan en Asamblea bajo la presidencia del Rmo. Monseñor Delegado Apostólico, a fin de informar respecto a cada uno de los puntos arriba mencionados; y tomar sobre los mismos, y en general sobre cuanto se refiera a las necesidades de las diócesis, aquellas medidas que in Domino estimaren más oportunas.

El Rmo. Monseñor Delegado Apostólico hará además relación de todo a esta Sagrada Congregación.

Roma, 4 de Setiembre de 1910.

G. Car. De Lai.

3

Acuerdos de los Obispos peruanos sobre el Seminario Central

En ASV, Nunziatura Apostolica in Perù. Mons. Angelo G. Scapardini (1910-1917), N. 76, fasc. 2, ff. 35-39.

LEGAZIONE APOSTÓLICA

NUM. 116 LIMA .....

OGGETO [sic] ASAMBLEA EPISCOPAL PERUANA

Seminario Central

Acuerdos

1.

La Asamblea, episcopal: considerando la necesidad de procurar al clero una educación eclesiástica lo más esmerada y completa posible, que corresponda a las exigencias de nuestros tiempos, y teniendo en cuenta;
a) la situación económica en que se hallan los actuales Seminarios diocesanos;
b) el escaso número de jóvenes, que, por lo regular, en cada uno reciben instrucción;
c) las dificultades que se encuentran para proveerlos de un personal idóneo y suficiente, en el desempeño de las diversas disciplinas filosóficas y teológicas;
d) la necesidad de estrechar cada día más los vínculos del espíritu nacional entre los jóvenes que se consagran al ministerio sacerdotal;

Acuerda

La centralización de todos los Seminarios Mayores actuales, en un sólo Seminario Central, para los estudios filosóficos y teológicos.

2.

La Asamblea episcopal: considerando, que es de alta importancia que el Seminario Central esté radicado en la Capital de la República o sus alrededores;

Acuerda

Que mientras se edifique un local conforme a las necesidades de la época presente, el Seminario Central se establezca en el actual Seminario de Santo Toribio de Lima.

3.

La Asamblea episcopal: considerando, la conveniencia de que el Seminario Central esté dirigido por una Congregación Religiosa, especialmente dedicada a la formación y educación del Clero; y teniendo en cuenta, que la Congregación de los Hijos del Sagrado Corazón de María, que actualmente está al frente del Seminario Mayor de Lima, reúne las condiciones que, por ahora puede apetecer;

Acuerda

Encargar a la dicha Congregación la dirección del Seminario Central.

4.

La Asamblea episcopal: considerando que el Seminario Central pertenece única y exclusivamente a la Provincia eclesiástica del Perú;

Acuerda

1) Que cada uno de los Señores Obispos tiene derecho, sin que se les pueda estorbar de ninguna manera, a visitar a inspeccionar el Seminario Central;
2) Encarga a una Comisión permanente de 3 Obispos la representación de todos los diocesanos de esta Provincia eclesiástica, para que vigile la disciplina, la administración y la instrucción. Esta Comisión, hasta nuevo acuerdo, se compondrá, bajo la dirección del Excmo. Señor Delegado Apostólico, del Ilmo. y Rmo. Señor Arzobispo de Lima y de los Señores Obispos de Huánuco y Trujillo.

5.

La Asamblea episcopal: considerando, que para atender a los gastos que demanda el establecimiento y sostenimiento del Seminario Central, es necesario fijar, de antemano, la cuota con que cada Obispo debe contribuir;

Acuerda

1) Cada Obispo acudirá con la pensión de veinte soles mensuales por cada alumno que envíe al Seminario Central, para alimentación, lavado y gastos generales.
2) Para gastos extraordinarios la Asamblea episcopal tomará acuerdos especiales.
3) Los alumnos del Seminario Central que quisieren ingresar a la facultad de Teología abonarán por su cuenta les derechos de matrícula, examen y grado.
4) En cada diócesis se establecerá una pía obra a favor de los Seminarios.

6.

La Asamblea episcopal: considerando, la notoria escasez de vocaciones eclesiásticas, y por consiguiente, la necesidad de buscarlas en los jóvenes desde su más temprana edad;

Acuerda

1) En cada diócesis continuará el Seminario Menor, que en adelante, se denominará »Seminario Diocesano«.
2) En este Seminario se dará la instrucción primaria y secundaria, conforme al plan oficial de estudios añadiendo el estudio del latín.
3) Los Obispos redactarán el reglamento interior del Seminario diocesano, en vista de las circunstancias particulares de sus diócesis.

7.

La Asamblea episcopal: considerando, que para conseguir un Clero convenientemente ilustrado, según lo reclaman los tiempos presentes, es necesario sujetarse a un plan completo de estudios;

Acuerda

Adoptar en el Seminario Central el plan de estudios y el reglamento que la Santa Sede dictó para los Seminarios de Italia, en 5 de Mayo de 1907 y 18 de Enero de 1903.

Rúbricas

Lima, 1 de Marzo de 1911.

Angel Scapardini Deleg. Apost.

Pedro Manuel
Arzpo. de Lima.

Fr. José Gregorio O.F.M.
Obpo. del Cuzco.

Pedro Pablo H.CC.
Obpo. de Huánuco.

Fidel
Obpo. de Ayacucho.

Pedro Pascual
Obpo. de Huaraz.

Fr. Mariano
Obpo. de Arequipa.

Valentín
Obpo.de Puno.

Carlos
Obpo. de Trujillo.

2
Kultur Inkulturation

Der Nächste als der Andere und der Gleiche

von Hans-Winfried Jüngling SJ

Michael Sievernich hat ein schönes Verhältnis zum Buch Jesus Sirach. Ich bin mir nicht sicher, ob er ganz von selbst seine Liebe auf dieses biblische Buch gerichtet hätte. Mir scheint vielmehr: Seine Liebe zu Ben Sira basiert auf dem Faktum, dass Bartolomé de Las Casas durch eine Perikope aus diesem Buch von einem Encomendero zu dem Anwalt der indigenen Einwohner Lateinamerikas geworden ist. Über diese Wende im Leben des Bartolomé de Las Casas hat Sievernich in einem wichtigen Aufsatz zur Befreiungstheologie geschrieben.[1] Der Text, der für den Encomendero und Priester Las Casas bei der Vorbereitung seiner Pfingstpredigt im Jahr 1514 der Anstoß zur Bekehrung wurde, lautet:

»Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe,
Opfer des Bösen gefallen Gott nicht.
Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder,
auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht.
Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters,
wenn man Opfer darbringt vom Gut der Armen.
Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen,
wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger.
Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt,
Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.«
(Sir 34,21-26)

Ich möchte nun nicht diesen eindrucksvollen Text, der selbst in der prophetischen Literatur seinesgleichen sucht – einen derartig »blutigen« Text hat kaum einer der Propheten produziert –, interpretieren. Das ist erst jüngst wieder einmal sehr eingehend geschehen.[2] Ich möchte vielmehr auf eine weitere Vorliebe Sievernichs aufmerksam machen, die ich erst neulich bei ihm entdeckte, die er aber offenbar schon lange hegt: Er ist ein Freund der Gedichte von Robert Gernhardt. Da das nun auch für den Schreiber dieser Zeilen zutrifft, möchte ich

1 *Michael Sievernich,* »Theologie der Befreiung« im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen, in: ThPh 61 (1986) 336-358, hier 342-344. Die jüngste Würdigung des Bartolomé de Las Casas durch Michael Sievernich, in: *ders.*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 76 f, 123-126.

2 *Maria Carmela Palmisano*, »Salvaci, Dio dell'universo!«. Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17 (Analecta Biblica 163), Roma 2006, 69-125.

ein Gedicht dieser Frankfurter Kapazität zitieren. Es ist dem Thema gewidmet, das Michael Sievernich seit langem umtreibt – seit er eben in der Theologie der Befreiung den Impetus, den anderen Menschen als den Anderen und Gleichen zu erkennen, wahrgenommen hat: Es geht um den Anderen, es geht um die Alterität. Hier das Gedicht Robert Gernhardts:

»*Der Andere*
Der andere Mensch. Unglaublich,
daß es ihn gibt, den anderen
Menschen, der da sitzt
und auf mich schaut und denkt:
Dieser andere Mensch. Unglaublich,
daß es den gibt! So
Blicken wir einander an:
Ungläubig der andere Mensch
mich und ich voller Unglauben
den anderen Menschen:
Daß es uns gibt!«[3]

Damit bin ich aber wieder bei der Vorliebe das Jubilars für Ben Sira. Denn in diesem Weisheitsbuch, dem umfangreichsten und theologisch reichsten nicht nur der heiligen Schrift, sondern auch des gesamten alten Orients, findet sich ein Text, der die Rede von dem Anderen, dem Gefährten, dem Nächsten als dem, der dem Menschen gleich ist, entwickelt.[4] Er ist zugleich ein Kommentar zum Hauptgebot, wie es sich in Lev 19,18 findet. Der Kommentar bei Sirach dürfte einen Hinweis darauf geben, dass das Hauptgebot zu übersetzen ist: Erweise Liebe deinem Nächsten, der wie du ist.[5] Es geht mir nun um den Text Jesus Sirach 27,30 -28,7. Dieser Text wiederholt wie das Gedicht von Gernhardt intensiv das Substantiv »Mensch«.

3 *Robert Gernhardt*, Gesammelte Gedichte 1954-2004, Frankfurt a. M. ²2006 (¹2005), 785.

4 Ein statistischer Tatbestand ist zu notieren: Das Wort »Nächster« (πλησίον) steht im griechischen Text des Sirach 27-mal. Im Buch Deuteronomium findet es sich 24-mal, im Buch Exodus 21-mal, Im Buch Lev 16-mal, wobei die dichte Frequenz in Lev 19,11.13.15.16.17.18 und Lev 25,14.15.17 besonders auffällt. Das hebräische Wort für Nächster (רֵע) steht bei Sirach 30-mal. Allein aufgrund dieser Häufigkeit der Rede vom Nächsten kann Sirach als der Lehrer dessen bezeichnet werden, »was den Nächsten betrifft«. So hat er die Offenbarung des Gotteswillens an Israel zusammengefasst: »Er (der HERR) sagte: ›Enthaltet euch von allem Unrecht!‹ und er gebot ihnen – einem jeden, das Verhalten gegenüber dem Nächsten« (καὶ εἶπεν αὐτοῖς προσέχετε ἀπὸ παντὸς ἀδίκου καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς ἑκάστῳ περὶ τοῦ πλησίον).

5 *Andreas Schüle*, »Denn er ist wie Du«. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgesbots Lev 19,18, in: ZAW 113 (2001) 515-534. Vgl. dazu unten S. 248f.

Zunächst der Text in der überarbeiteten Form der Einheitsübersetzung:
»30 Groll und Zorn, auch diese sind abscheulich,
nur der Sünder hält daran fest.
1 Wer sich rächt, an dem rächt sich der Herr;
dessen Sünden bewahrt er ganz gewiss.
2 Vergib deinem Nächsten das Unrecht,
dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben.
3 Der Mensch bewahrt den Zorn gegen den Menschen,
vom Herrn aber sucht er Heilung zu erlangen?
4 Für den Menschen, der ihm gleich ist, hat er kein Erbarmen,
aber wegen seiner eigenen Sünden bittet er um Gnade?
5 Obwohl er nur ein Wesen aus Fleisch ist, bewahrt er den Groll,
wer wird da seine Sünden vergeben?
6 Denk an das Ende, laß ab von der Feindschaft,
denk an Untergang und Tod, und bleib den Geboten treu!
7 Denk an die Gebote, und grolle dem Nächsten nicht,
denk an den Bund des Höchsten, und übersehe die Unwissenheit!«

Der hebräische Text dieses Abschnitts ist nicht erhalten. Deshalb beziehe ich mich im Weiteren nur auf den griechischen Text.[6]

Ich mache einige Bemerkungen zur Form des Textes (1) und versuche dann eine Einzelexegese (2), um mit einer Gesamtwürdigung zu beschließen (3).

6 Der griechische Text, auf den im Folgenden immer wieder Bezug genommen wird:
30 μῆνις καὶ ὀργὴ καὶ ταῦτά ἐστιν βδελύγματα
καὶ ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς ἐγκρατὴς ἔσται αὐτῶν
1 ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὑρήσει ἐκδίκησιν
καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ διατηρῶν διατηρήσει
2 ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου
καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου
λυθήσονται
3 ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν
καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν
4 ἐπ᾽ ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος
καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται
5 αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν
τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ
6 μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι ἐχθραίνων
καταφθορὰν καὶ θάνατον καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς
7 μνήσθητι ἐντολῶν καὶ μὴ μηνίσῃς τῷ πλησίον
καὶ διαθήκην ὑψίστου καὶ πάριδε ἄγνοιαν
Alfred Rahlfs (Ed.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Stuttgart (1935) 1979. Vgl. auch: *Joseph Ziegler* (Ed.), Sapientia Iesu Filii Sirach, Göttingen 1965.

Einige Seitenblicke seien auch auf den lateinischen Text geworfen:
33 ira et furor utraque execrabilia et vir peccator continens erit illorum
1 qui vindicari vult a Deo inveniet vindictam et peccata illius servans servabit
2 relinque proximo tuo nocenti te et tunc deprecanti tibi peccata solventur
3 homo homini servat iram et a Deo quaerit edellam
4 et in hominem similem sibi non habet misericordiam et de peccatis suis deprecatur
5 ipse dum caro sit reservat iram et propitiatio-em petit a Deo quis exorabit pro delictis illius
6 memento novissimorum et desine inimicari
7 tabitudo enim et mors inminet in mandatis
8 memorare timorem Dei et non irascaris proximo
9 memorare testamenti Altissimi et despice gnorantiam proximi
Robertus Weber (Ed.), Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart (1969) 41994. Hebräische Passagen des Buches Ben Sira werden zitiert nach: The Book of Ben Sira. Text Concordance and an Analysis of the Vocabulary (The Historical Dictionary of the Hebrew Language), Jerusalem 1973.

1 Bemerkungen zur Form des Textes

Der Text beginnt betont mit dem Substantiv »Groll« (μῆνις). Das Substantiv kehrt wieder in 28,5a. Das dazu gehörige Verbum »grollen« (μηνίειν[7]) findet sich am Ende des Textes wieder: 28,7a.

Mit dieser Inklusion stellt sich der Text als in sich geschlossen dar.[8] Der unmittelbar folgende Abschnitt 28,8-12 behandelt das Thema »Streit« (μάχη) und steht dadurch mit unserer Perikope in einem engen thematischen Zusammenhang. Den Zusammenhang gewährleistet die Wiederaufnahme wichtiger Wörter aus Sir 27,30-28,7: In 28,10 kehrt das Substantiv »Zorn« (ὀργή) aus 27,30 und 28,3 wieder. Außerdem ist das Stichwort »Sünde« (ἁμαρτία) aus 28,1.2.4.5 wiederaufgenommen. Die Rede vom »sündigen Mann« (ἀνὴρ ἁμαρτωλός) steht in Sir 27,30 und Sir 28,9.

Trotz der thematischen Nähe beider Abschnitte ist die Perikope 27,30-28,7 als Einheit für sich zu betrachten. Dieser Text lässt zwei Teile erkennen. Sie sind bestimmt durch die Folge Indikativ – Imperativ, den Wechsel von Darlegung in der dritten Person und der direkten Anrede der zweiten Person. Der erste Durchgang von Indikativ – Imperativ findet sich in den Versen 27,30-28,2: Zunächst wird lehrhaft dargelegt, was es mit dem Festhalten an Groll und Zorn auf sich hat: Der sündige Mensch hält an Groll und Zorn fest, deswegen wird der

7 So der Text nach *Rahlfs*, Septuaginta (Anm. 6). *Ziegler*, Sapientia (Anm. 6) vermutet das Verbum μηνιᾶν.

8 Das Vokabular ist charakteristisch. Das Substantiv μῆνις findet sich außer in Sir 27,30; 28,5 nur noch Gen 49,7 und Num 35,21. Das Verbum μηνίειν steht außer in Sir 28,7 noch in Sir 10,6 nach der Mehrzahl der Handschriften; Codex B hat das Verbum in der Form μηνιᾶν, das sonst nicht mehr belegt ist. μηνίειν steht noch Lev 19,18; Ps 102/103,9 und Jer 3,12. – Auch das Substantiv πλησίον, in Sir 28,2.7 vorkommend, wirkt als Inklusion. Das Wort πλησίον ist nicht selten bei Sirach (27-mal). Doch die in der unmittelbar vorausgehenden Perikope stehenden Belege 27,18.19 haben einen anderen Kontext. Als nächster Beleg für das Wort πλησίον nach unserem Abschnitt findet sich dann Sir 29,1.

9 Das gilt auf jeden Fall für die griechische Fassung. Leider liegt hier der hebräische Text nicht vor. Aber es ist durchaus damit zu rechnen, dass auch im Hebräischen die Anspielung auf den Anfang der Ilias erkennbar war. Denn der gleich zu besprechende Text Sir 14,18 ist hebräisch erhalten und die Anspielung auf die Ilias ist überaus deutlich.

10 Die Eingangsverse sind für das Verständnis des ganzen Gedichtes mit seinen 24 Gesängen wichtig. Das Thema des Epos ist nämlich der Zorn, der Groll, griechisch: μῆνις: Vgl. dazu *Ludwig Voit*, in: Homer, Ilias, Tusculum-Ausgabe (München) ²1961 (1968), 896: »Die Ilias, wie sie heute vor uns liegt, wie sie der Dichter, dem wir *diese* Ilias verdanken, geformt hat, ist das Lied ›vom Zorn des Achilleus‹. An diesem klaren Programm des ersten Verses sollte man nicht deuteln. Die Ilias ist damit nicht ohne weiteres eine Achilleis; denn der Zorn, die Menis, ist [...] bei Homer, wenn nicht geradezu eine Gottheit, so doch eine gottgesandte verderbliche Macht, die sich in des Achilleus Seele gesenkt hat und nun nicht nur von ihm, sondern von allen, deren Schicksal unter ihrem Einfluß steht, getragen werden muß, ›die zum Verhängnis unendliche Leiden schuf den Achaiern‹. Ursprung, Wirken und Lösung dieser Menis bilden das Thema der Ilias – *nicht* in erster Linie das Schicksal des Achilleus! – und schließen das Gedicht zu einem ἕν καὶ ὅλον zusammen. Wie die Menis ihren letzten Ursprung aus Apollons Zorn (vgl. χολωθείς: I,9) und ihre Ursache und Veranlassung im Zank des Achilleus mit Agamemnon findet, wird gleich im Eingang des Gedichtes in knappen, sicheren Strichen geschildert. Das Ende des Zornes, die λύσις, wird das Ende der Ilias sein.«

Herr seine Sünden fest bewahren und nicht vergeben (27,20-28,1). Daraus ergibt sich als Konsequenz die Aufforderung, dem Nächsten das Unrecht zu erlassen (28,2). Die Sequenz von Darlegung und Ermahnung ist durch die Stichwörter »Sünder« (27,30) und »Sünde« (28,1.2) fest geschlossen.

Der zweite umfangreichere Abschnitt setzt mit zwei wichtigen Wörtern des ersten Abschnitts ein: »Zorn« (ὀργή) und »bewahren« (συντηρεῖν), wobei letzteres gegenüber seiner Verwendung für Gott (διατηρεῖν) in 28,1 abgewandelt ist (28,3). Allerdings kehrt das Verbum »bewahren« als διατηρεῖν in V. 5 wieder. Diese Inklusion weist auf das Ende des darlegenden Teils. Auch die Wiederaufnahme des Substantivs μῆνις in V.5 aus 27,30 zeigt an, dass der darlegende Teil in Form der rhetorischen Fragen zu einem Ende gekommen ist. Die Darlegung im ersten Teil hatte die Folge: μῆνις καὶ ὀργή (27,30). Die Darlegung im zweiten Teil entwickelt die beiden Wörter in chiastischer Folge ὀργή – μῆνις. Auch die beiden paränetischen Teile 28,2 und 28,6-7 sind aufeinander bezogen. Sie sprechen beide von dem »Nächsten« (πλησίον). Die beiden darlegenden Teile bringen Gott unter dem Titel »Herr« zur Sprache (28,1 und 28,3). Die Paränese des zweiten Teils nennt Gott den »Höchsten« (28,7). Mit der Nennung Gottes in V.3b und V.7b ergibt sich für den zweiten Durchgang nochmals eine Inklusion.

Es kann keinem Zweifel unterliegen: In Sir 27,30-28,7 liegt eine klar durchgestaltete Einheit vor. Die bewusste Gestaltung deutet darauf hin, dass in diesem Abschnitt etwas für die Lebensführung derer, die das Auditorium des Weisheitslehrers Ben Sira bilden, etwas ganz außerordentlich Wichtiges behandelt wird.

2 Einzelauslegung des Abschnitts

Über den Beginn der Lehrrede kann sich ein Mensch gar nicht genug wundern. Am Anfang der Zeile

Groll und Zorn, auch diese sind Greuel

*(*μῆνις καὶ ὀργή καὶ ταῦτά ἐστιν βδελύγματα.*)*

steht ein Wort, das jedem gebildeten Griechen im Ohr klingt, ist es doch das Eingangswort der Ilias. Das dritte Wort der Zeile ist »Zorn«. Groll und Zorn werden als abscheulich herausgestellt. Aber was ist mit der häufigen Rede von Gottes Zorn? Ist auch der abscheulich? Zu beiden Wörtern muss ein wenig weiter ausgeholt werden.

Zum ersten Punkt: »Groll« (μῆνις) ist das erste Wort der Ilias. Um es vorweg zu nehmen:

Mir scheint die These nicht zu gewagt: In Sir 27,30 beginnt ein Text, der bewusst das Anfangswort der Ilias aufnimmt.[9] Mit dieser Aufnahme setzt er sich gegen hellenistisches Bildungsgut ab, mehr noch: polemisiert er gegen die Episierung von Groll und Wut, wie sie für die Etablierung griechischen Selbstbewusstsein in dem homerischen Gedicht vorliegt.[10]

»Singe, Göttin, den Groll des Peleiaden Achilleus,
(Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληιάδεω Ἀχιλῆος)
Der zum Verhängnis unendliche Leiden schuf den Achaiern
Und die Seelen so vieler gewaltiger Helden zum Hades
Sandte, aber sie selbst zum Raub den Hunden gewährte
Und den Vögeln zum Fraß – so wurde der Wille Kronions
Endlich erfüllt –, nachdem sich einmal im Zwiste geschieden
Atreus' Sohn, der Herrscher des Volks, und der edle Achilleus.«
(Ilias 1,1-7)

Diese These mag zunächst überraschend sein. Doch es kann kein Zweifel sein, dass Ben Sira Homer kannte. In der Forschung zu Ben Sira ist anerkannt, dass der Weisheitslehrer aus Israel sich auch an anderer Stelle auf Homer bezieht. In Sir 14,18 heißt es:
»Wie sprossende Blätter am grünen Baum –
das eine welkt, das andere wächst nach –,
so sind die Geschlechter von Fleisch und Blut:
das eine stirbt, das andere reift heran.«

Hier liegt nach allgemeiner Auffassung eine Anspielung auf die Ilias (VI, 145-150) vor?[11] Das Motiv ist zwar gut altestamentlich: Eine Generation geht, eine kommt (Koh 1,4). Etwas anders formuliert sagen es auch die Propheten und Psalmen, der Mensch ist vergänglich: der Mensch ist Gras (vgl. Ps 103,15; Jes 40,6 z.B.). Aber die Nähe zur Ilias ist doch bemerkenswert. In der Ilias heißt es:
»Gleichwie Blätter[12] *im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen;*
Siehe, die einen verweht der Wind, und andere wieder
Treibt das knospende Holz hervor zur Stunde des Frühlings:
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet.«
(Ilias 6,146-149).

Die Passage bei Sirach scheint direkt von der Ilias beeinflusst zu sein. Der Sirazide war mit griechischem Bildungsgut bestens vertraut. Er übernimmt, was er für gut und mit dem Gesetz, den Propheten und den anderen Schriften vereinbar findet, er kritisiert aber auch, was er mit dem eigenen Bildungsgut nicht vereinbaren kann.

Wenn wenigstens an einer Stelle dem Sirach Kenntnis der Ilias zu unterstellen ist, dann dürfte die Meinung, dass der Sirazide, wenn er mit dem Satz
»Groll und Zorn, auch diese sind abscheulich,
nur der Sünder hält daran fest.«
(μῆνις καὶ ὀργή καὶ ταῦτά ἐστιν βδελύγματα
καὶ ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς ἐγκρατὴς ἔσται αὐτῶν)
einen Lehrtext eröffnet, hier auf die Ilias anspielt, nicht völlig aus der Luft gegriffen sein.[13]

Unser Text steht vor dem Hintergrund der biblischen Erzählungen über die unheimlich grausame Art des Menschen. Wir denken an die Geschichte von

Kain und Abel. Wir denken an die Geschichte Israels und der Völker in seiner Nähe: Überall Tod und Untergang, Wut und Zorn, Unbarmherzigkeit. Es gibt Vorgängertexte für den Text des Ben Sira, in denen dem Groll und der Wut abgesagt wird – auch außerhalb der Bibel. Zum Beispiel:

»*Angesichts eines Streites geh davon, kümmere dich nicht!*
Sollte der Streit dich betreffen, so lösche das Entfachte!
Denn der Streit ist wie eine weitgeöffnete Grube,
eine nicht stabile Mauer, die ihre Feinde zudeckt;
an von ihm Vergessenes denkt er und bezichtigt den Menschen.
Mit dem, der Streit mit dir sucht, verfeinde dich nicht (noch mehr),
dem, der dir Böses antut, vergilt mit Gutem!
Dem, der dir übel will, halte die Gerechtigkeit entgegen!
Deinem Feind begegne dein Sinn strahlend (freundlich),
ist er aber dein Neider, dann gib ihm überreichlich […]!«[14]

Das ist ein imponierendes Stück aus Mesopotamien.[15] Aber der Text des Sirach geht über Vorgängertexte weit hinaus. Außerdem ist er sehr eindringlich formuliert:

»*Groll und Zorn – die sind abscheulich.*
Nur der Sünder hält daran fest.
Wer sich rächt, an dem rächt sich der Herr;
dessen Sünden behält er im Gedächtnis.«

Die Emphase soll die Wichtigkeit dessen, was da gesagt wird, herausstellen. Zunächst also die Feststellung, die leicht nachvollziehbar ist. Groll und Zorn – diese sind in abstracto sicher etwas, was der Mensch verabscheut. Mit dem Wort »Abscheu« ist für die Weisheitsliteratur die intensivste Form der Ablehnung ausgedrückt.[16] Die Form in 27,30 ist der in Sir 19,23 sehr ähnlich. Auch dort ist das

11 Der Bezug zur Ilias ist auch im hebräischen Text gegeben, der an dieser Stelle erhalten ist: כפרח עלה על עין רענן // ὡς φύλλον θάλλον ἐπὶ δένδρου δασέος.

12 Φύλλα.

13 Zur von *Raoul Schrott* angestoßenen Diskussion vgl. etwa: *Raoul Schrott*, Homers Geheimnis ist gelüftet, in: FAZ 22. Dezember 2007 (Nr. 298), »Bilder und Zeiten« Z 1.3-5; *Barbara Patzeck*, Schrotts Homer – ein kühner historischer Roman?, in: FAZ vom 3. Januar 2008 (Nr. 2), S. 29; *Walter Burkert,* Zwölf Sprachen, vier Schriften und keine Identität, in: FAZ vom 17. Januar 2008 (Nr. 14), S. 33; *Raoul Schrott*, Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine Hintergründe, München 2008. *Ilias*. Neu übertragen von *Raoul Schrott*, München 2008. Doch diese Diskussion kann auf sich beruhen. Die Welt der Gelehrten wird schon noch strahlend und vernünftig der Wahrheit entgegengehen!

14 Übersetzung von *Wolfram von Soden*, in: *Otto Kaiser* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), Gütersloh 1990, Band III, 165.

15 Aus alten Büchern haben auch Moderne gelernt: Vgl. etwa das Gedicht von *Bertolt Brecht* »An die Nachgeborenen«:

> Ich wäre gerne auch weise / In den alten Büchern steht, was weise ist: /
> Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit / Ohne Furcht verbringen / Auch ohne Gewalt auskommen /
> Böses mit Gutem vergelten / Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen / Gilt für weise. / Alles das kann ich nicht: / Wirklich, ich lebe in finsteren Zeiten!

Bertolt Brecht, Die Gedichte, Frankfurt a. M. 2000, 268.

16 »Abscheu« dürfte zunächst in kultgesetzlichen Zusammenhängen beheimatet sein: Lev 7,21; 11,10.11.13.20.23.41.42; Dtn 29,16: In diesen Belegen steht das hebräische Wort שֶׁקֶץ bzw. שִׁקּוּץ, in der griechischen Bibel steht dafür das Wort βδέλυγμα. Das griechische Wort βδέλυγμα gibt dann aber in

Subjekt »Schlechtigkeit« (πανουργία) möglichst weit an die Spitze des Satzes gerückt.[17] Dass in Sir 27,30 die Subjekte »Groll und Zorn« (μῆνις καὶ ὀργή) an den Anfang des Satzes gestellt sind, hat sicher mit der Intention etwas zu tun, eine Alternative zum Beginn der Ilias zu bieten.

Im Allgemeinen wird der Mensch nicht unbedingt über lange Zeit in dem seelischen Zustand des Grollens und Wütendseins verharren. Das ist emotional zu aufwändig. Aber es gibt da etwas viel Schlimmeres. Es gibt das Bewusstsein des Grolls und Zorns. Es gibt so etwas, dass einer den Groll und Zorn bewusst durchhält. Am Ende unseres Textes wird es klar: Groll und Zorn werden zur Feindschaft. Wie es darum geht, von Groll und Zorn Abstand zu nehmen, so geht es darum, die Feindschaft aufzugeben.

Das zweite Wort, das in Sir 27,30 auffällt, ist »Zorn«. Apodiktisch wird dem Zorn der Abschied gegeben. Wenn Groll und Zorn beim Menschen und für den Menschen ein Abscheu sind, so gilt das nicht in gleicher Weise für Gott. Zweimal formuliert der Lehrer Ben Sira geradezu wie in einem Lehrsatz: Erbarmen und Zorn sind bei ihm d.h. bei Gott (Sir 5,6; 16,11). Er fasst damit die vielfältige Rede von Gottes Zorn in der Bibel zusammen. Diese anthropomorphe Rede drückt den rationalen und moralischen Charakter Gottes aus, so widersprüchlich das klingen mag: Denn Gottes Zorn entzündet sich an dem Fehlverhalten des Menschen, wenn dieser den Mitmenschen grausam behandelt und mit Gewalt bedroht. Es ist festzuhalten, dass die Rede von Gottes Zorn nicht ein Spezifikum des Alten Testaments ist, dem das Neue Testament die Liebe Gottes entgegensetzen würde. Das Gleichnis Jesu vom begnadigten, aber unbarmherzigen Knecht macht deutlich, wie Gott sich

großer Regelmäßigkeit das hebräische Wort תּוֹעֵבָה wieder: Gen 43,32; 46,34; Ex 8,22; Lev 18,22.26.27.29; 20,13; Dtn 7,25.26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,1.4; 18,9.12; 20,18; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16; 27,15; 32,16. Auch in der Weisheitliteratur wird das Wort תּוֹעֵבָה verwendet. Hier wird wiederum mit βδέλυγμα übersetzt: Spr 11,1 (vgl. Dtn 25,13-16); Spr 11,20; 12,22; 15,8.9.26; 16,12; 20,23; 21,27; 29,27. Spr 27,20 steht βδέλυγμα, aber ohne eine hebräische Korrespondenz. Bei Ben Sira steht βδέλυγμα 1,24; 10,13 (זִמָּה; vgl. Jer 11,15, wo זִמָּה mit βδέλυγμα wiedergegeben wird); 13,20 (תועבה); 15,13 (רעה ותועבה); 17,26 (–); 19,23 (–); 27,30 (–); 49,2 (תועבות הבל). Das Motiv des Abscheus Gottes findet sich auch in der ägyptischen Weisheit, z. B.: *Amenemope XV*, 20f. Dreizehntes Kapitel: »Benachteilige nicht einen Menschen (durch) die Feder auf der Buchrolle; das ist der Abscheu des Gottes«: Übersetzung: *Irene Shirun-Grumach* in: TUAT (Anm. 14) III, 238.

17 ἔστιν πανουργία καὶ αὕτη βδέλυγμα. Bemerkenswert ist, dass es in der Weisheitsliteratur eine Gattung gibt, die Toeba-Sprüche genant werden kann. Bei ihnen steht das Wort »Toeba« (תּוֹעֵבָה / βδέλυγμα: Abscheu) betont an der Spitze des Satzes: Spr 11,20; 12,22; 15,9.26; 16,12; 29,27 (Spr 27,20 hat keine Entsprechung im Hebräischen). Auch Sirach kennt diese Form (1,25b; 13,20; 15,13).

18 אַל נִשָּׂא הֲיִיתִ לָהֶם וְנִקָּם עַל־עֲלִילוֹתָם
Das ist übersetzt ins Griechische:
ὁ θεός σὺ εὐίλατος ἐγίνου αὐτοῖς
καὶ ἐκδικῶν ἐπὶ πάντα τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν
Vgl. auch Ps 94/93,1: ὁ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος ὁ θεὸς ἐκδικήσεων.

19 ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου
καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου
λυθήσονται

20 Auf diesen Text ist gleich noch einmal im Zusammenhang mit der Schlussparänese zurückzukommen:

21 Die Belege Ri 16,26; 2 Kön 4,27; 10,4.10 kommen für unseren Zusammenhang nicht in Frage, da sie nicht im Zusammenhang der Sündenvergebung gebraucht werden.

22 Die Terminologie ist aufschlussreich. Die LXX gibt das zweifache »vergib das Vergehen« (נָשָׂא עָוֹן bzw. נָשָׂא פֶּשַׁע) verschieden mit ἄφες αὐτοῖς τὴν ἀδικίαν und mit δέξαι τὴν ἀδικίαν wieder. Auch das lateinische wechselt den Ausdruck: ut *obliviscaris* sceleris fratrum tuorum et peccati atque malitiae einerseits, ut servis Dei patris tui *dimittas* iniquitatem andererseits.

erbarmt, dann aber wegen der Gewalt des Begnadigten gegenüber seinem Mitknecht im Zorn entbrennt (Mt 18,23-35; bes. V. 27.34).

Wer an Groll und Zorn festhält, ist ein Sünder. Das durchgehaltene »Bewusstsein« des Grolls und Zorns verwirklicht sich in Rache (ἐκδικεῖν). Der Text macht aber die Rache des Menschen an einem Menschen sofort zu einem Tatbestand, der vor Gott selbst gilt (ἐκδίκησις). Des öfteren steht in der heiligen Schrift, dass Gott ein rächender Gott ist. Ich erinnere an einen Psalm, in dem es heißt:

»Ein tragender Gott warst du ihnen,
rächend ihre Taten.«[18] *(Ps 99/98,8)*

Nach diesen darlegenden Sentenzen folgt asyndetisch die Aufforderung dem Nächsten das Unrecht zu vergeben:

»Vergib deinem Nächsten das Unrecht,
dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben.«[19]

In unserem Text wird das entfaltet, was schon im Gesetz gesagt worden war. Aber nicht nur das: Der Imperativ in V.2a bringt einen ganz neuen Gesichtspunkt ins Spiel. Zunächst also der Rekurs auf das Heiligkeitsgesetz durch das wichtige Stichwort »Nächster«:

*»Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen (*μισήσεις*). …*
*An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen (*ἐκδικᾶται*)*
*und ihnen nicht grollen (*μηνιεῖς*).*
Du sollst deinem Nächsten Liebe erweisen, der wie du ist.
Ich bin der Herr.«[20] *(Lev 19,17.18)*

Schon die Tora stellt hier das Ich Gottes als Garanten dafür heraus, dass der wahre Israelit mit denen, die zum Gottesvolk gehören, liebend und nicht hassend umgehen soll. Die Paränese am Ende unseres Textes wird mit dem zweimal im Plural gesetzten Stichwort »Gebot« darauf zurückkommen. Die Aufforderung, dem Nächsten das Unrecht zu vergeben, lässt aufhorchen: Vergebung gehört zur Domäne Gottes (vgl. z.B. Ps 130,4.7). Gott vergibt, nicht der Mensch.

Tatsächlich sucht diese Paränese im Alten Testament ihresgleichen. Zunächst dieses: Der Imperativ »vergib« (ἄφες) ist nicht gerade sehr häufig in der LXX: An den Stellen Gen 50,17; Num 14,19; Ps 24/25,18 und Sir 28,2 findet sich als Objekt des Verbums »Sünde«, »Schuld«.[21] Besondere Nähe besteht zu Gen 50,17. Die Brüder Josefs lassen diesem ausrichten, der Vater habe ihnen empfohlen, ihn um Vergebung zu bitten:

»So sagt zu Josef:
Vergib doch deinen Brüdern ihre Untat und Sünde,
denn Schlimmes haben sie dir angetan.
Nun also vergib doch die Untat der Knechte des Gottes deines Vaters!
Als man ihm diese Worte überbrachte, mußte Josef weinen.«
(Gen 50,17)[22]

Die Antwort Josefs ist bezeichnend: Er weint nicht nur über ihre Worte, sondern er stellt klar: Ich bin nicht Gott:

»*Josef aber antwortete ihnen: Fürchtet euch nicht! Stehe ich denn an Gottes Stelle?*« *(Gen 50,17.19)*

Damit ist ausgedrückt: Nur Gott kann wirklich die Sünde und das Unrecht vergeben. Diese im Alten Testament fest verankerte Auffassung findet sich auch bei dem Lehrer Ben Sira.[23] Im großen Eingangstraktat spricht er, nachdem er zunächst Abraham in Erinnerung gebracht hat (Sir 2,1-6), von der Offenbarung Gottes, deren Mose gewürdigt wurde.

»*Denn voll Mitleid und barmherzig ist der Herr;*
er vergibt die Sünden und hilft zur Zeit der Not.« *(Sir 2,11)*[24]

Doch in unserem Traktat formuliert er kühn: Vergib deinem Nächsten das Unrecht. Diesem Imperativ fügt er als Motivation hinzu, dass dann, wenn der Angesprochene betet, auch ihm die Sünden gelöst werden.[25]

Dieser Satz hat Geschichte gemacht. Die Vaterunser-Bitte ist die genuine Parallele:

»*Und erlaß uns unsere Schulden,*
wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.« *(Mt 6,12)*
»*Und erlaß uns unsere Sünden;*
denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist.« *(Lk 11,4)*[26]

Bei Matthäus wird die Vaterunser-Bitte in 6,14-15 noch erläutert und in ihrer Aussage intensiviert. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, der seinen Mitsklaven würgt und erpresst, nicht daran denkend, dass er selbst gerade

23 Diese Auffassung wird für die Zeitgenossen Jesu zum Problem. Sie können Jesu Rede »Deine Sünden sind dir vergeben« nicht akzeptieren: vgl. Mk 2,7//Mt 9,3//Lk 5,21.

24 V.11: διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος. Das entspricht genau der LXX-Fassung der Grundstelle für die Formel κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων (Ex 34,6).
Das übersetzt: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן. Die Aussage καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας in Sir 2,11 bleibt in dem Zusammenhang, der in Ex 34,6ff gegeben ist (Ex 34,9: וְסָלַחְתָּ לַעֲוֹנֵנוּ וּלְחַטָּאתֵנוּ /καὶ ἀφελεῖς σὺ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀνομίας ἡμῶν). Das Verbum »vergeben« (סלח: Ex 34,9) wird in der Septuaginta mit verschiedenen Verben wiedergegeben. In Ex 34,9 wird es mit ἀφαιρεῖσθαι (ἀφελεῖς) übersetzt. Im Zusammenhang mit einer *Anspielung* auf die Bekentnnisformel von Ex 34,6 spricht auch Mose in um 14,18-19 von der Sündenvergebung. Dort steht in der LXX das Verbum ἄφιέναι für das hebräische Verbum סלח (ἄφες τὴν ἁμαρτίαν τῷ λαῷ τούτῳ: Num 14,19), also dasselbe griechische Verbum wie in Sir 2,11 und darüber hinaus dasselbe Verbum in derselben Form, nämlich im Imperativ, wie in Sir 28,2. Das Niphal des Verbums סלח wird häufiger mit dem Verbum ἀφιέναι wiedergegeben: Z. B. Lev 4,20.31.35; 5,6.10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28. Die Qal-Form des Verbums סלח wird nur in Num 14,19 und Jes 55,7 mit diesem griechischen Verbum übersetzt. Das griechische Verbum ἀφιέναι steht dagegen des öfteren für das hebräische Verbum נשׂא wie eben Gen 50,17; Ps 24/25,18. – Belegstellen für die Bekenntnisformel: Ps 86,15; Ps 103,8; Jona 4,2; Joel 2,13; Neh 9,12.31; Ps 145,8; Ps 111,4; 112,4; 2 Chron 30,9. Ex 34,6f ist im letzten Jahrzehnt mehrfach monographisch untersucht worden: Theologisch reich ist die Monographie von *Ruth Scoralick*, Gottes Güte und Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg 2002; *Matthias Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6f.) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003; *Michael Konkel*, Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Ex 32-34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle (FAT 58), Tübingen 2008.

erst begnadigt wurde, führt diesen Gedanken noch einmal intensiv vor Augen (Mt 18,23-35).

Nach diesem ersten Durchgang von Grundsatz und Appell an den Schüler folgt ein zweiter. Der Grundsatz wird in drei rhetorischen Fragen entfaltet. Die drei Fragen sprechen vom »Menschen« (ἄνθρωπος), vom »Menschen ihm gleich« (ἄνθρωπος ὅμοιος αὐτῷ) und schließlich vom »Fleisch« (ἀρξ), als stärkstem Ausdruck für Vergänglichkeit, Schwäche und Hinfälligkeit, die jedem Menschen grundsätzlich eigen sind und die es ihm verwehren, sich gegen den anderen Menschen erhaben zu gerieren, indem er an dem Groll gegen ihn festhält.

»[3] Der Mensch bewahrt den Zorn gegen den Menschen,
vom Herrn aber sucht er Heilung zu erlangen?
[4] für den Menschen, der ihm gleich ist, hat er kein Erbarmen,
aber wegen seiner eigenen Sünden bittet er um Gnade?
[5] Obwohl er nur ein Wesen aus Fleisch ist, bewahrt er den Groll,
wer wird da seine Sünden vergeben?[27]*« (28,3.4.5)*

In diesen drei rhetorischen Fragen werden die Themaworte vom Anfang wieder aufgenommen nur in umgekehrter Reihenfolge ὀργή und μῆνις (V.3a und V.5a; vgl. 27,30). Aber wichtiger ist: Der Lehrer führt anthropologische Kategorien ein. Es geht dezidiert um den Menschen. Es geht darum, dass der Mensch dem Menschen gleich ist. Und es geht darum, dass der Mensch »Fleisch« ist. Das heißt: es gibt überhaupt keinen Grund, dass sich der Mensch gebärdet, als sei er der Herr über den anderen Menschen. Vor Gott sind alle gleich – freilich wird dieses vor Gott nur indirekt gesagt. Zunächst geht es einfach um diesen Sachver-

25 Für das Alte Testament ist das eine ganz außerordentliche Aussage. In der Weisheitsliteratur gibt es allerdings Vorläufertexte: Spr 10,12b: Liebe deckt alle Vergehen zu (vgl. Jak 5,20; 1 Petr 4,8). Der Beleg Spr 19,11 (Einsicht macht den Menschen langmütig, sein Ruhm ist es, über Verfehlungen hinwegzugehen) macht darüber hinaus deutlich, dass der über Verfehlungen hinweggehende Mensch sich in der Nachfolge Gottes befindet. Die Wendung עבר על פּשׁע findet sich außer in Spr 19,11 nur noch Mich 7,18, wo das Vorübergehen an Verfehlung geradezu ein Kriterum für die Unvergleichlichkeit Gottes ist!

26 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· Mt 6,12
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· Lk 11,4
Für die imperativische Formulierung mit dem Verbum ἀφιέναι gibt es nur Mt 6,12//Lk 11,4 als direkte Parallele. Die beiden Fassungen divergieren bei dem Objekt des Vergebens: »Schulden« (τὰ ὀφειλήματα) bei Matthäus, »Sünden« (τὰς ἁμαρτίας) bei Lukas. Indikativische Formulierungen für die Sündenvergebung mit diesem Verbum finden sich dagegen häufiger, vgl. nur die für unseren Zusammenhang wichtige Stelle Mk 2,5.7.9.10//Mt 9,2.5.6// Lk 5,20.21.23.24. Ferner: 12,31; Lk 7,47.48.49; Joh 20,23; 1 Joh 1,9, 2,12 – jeweils mit dem Objekt ἁμαρτία. In Mt 18,32; Mk 11,25 wird das Verbum ἀφιέναι mit ὀφείλημα verbunden und in Röm 4,7, einem Zitat Ps 31/32,1, mit ἀνομία. Der textkritisch problematische Vers Mk 11,26 hat παραπτώματα als Objekt für das Verbum ἀφιέναι.

27 ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν
καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν
ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος
καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται
αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν

halt »der Mensch – dem Menschen«. Das gemeinsame Menschsein muss den Menschen barmherzig machen mit dem Menschen. Dann wird in der ersten rhetorischen Frage Gott als der Herr ins Spiel gebracht, mit demselben Wortlaut wie in V.1b »vom Herrn« (παρὰ κυρίου). Gerahmt von den sich entsprechenden Versen 3 und 5 steht im Zentrum der Darlegung der außerordentliche Satz: Für den Menschen, der ihm gleich ist, hat er kein Erbarmen. In der Literatur wird diese Passage kaum recht gewürdigt. Allein Georg Sauer verweist sehr richtig auf seine Bedeutsamkeit:

»Die von Ben Sira vertretene neue Sicht des Verhaltens resultiert aus der Erkenntnis, daß vor Gott alle Menschen gleich sind. Alle Menschen stehen vor Gott in gleicher Situation: Sie sind den gleichen Gesetzen unterworfen, sind aufeinander angewiesen und sind alle der Geschichte der Vergänglichkeit bis hin zum Tode überantwortet. Die Verantwortung vor Gott führt dazu, seine Gebote zu halten, die auch für die anderen gelten. Denn der andere ist der Nächste, mit dem einen jeden die gleiche Schicksalsgemeinschaft verbindet. In dem Hinweis auf den Groll, den man dem Nächsten gegenüber nicht bewahren solle, klingt das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) an.«[28]

An dem Satz in V. 4a sind zwei Sachverhalte besonders herauszuheben: (1) die Rede von der Gleichheit der Menschen und (2) das Ideal des barmherzigen Menschen.

1 Dass der Mensch dem anderen Menschen gleich ist, ist ausdrücklich und so grundsätzlich wie bei Sirach in der Bibel bisher noch nicht gesagt worden. Es gibt in Ps 55/54,14 die Formulierung »Du – der Mensch wie ich«.[29] Im Zusammenhang des Psalms klagt der Beter, dass nicht sein deklarierter Feind ihm Schwierigkeiten bereitet, sondern eben der Mensch, der wie er ist, sein Freund und Vertrauter. Elihu, der zusätzlich zu den anderen drei erst spät

28 *Georg Sauer*, Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen Band 1), Göttingen 2000, 206.

29 וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי//σὺ δέ ἄνθρωπε ἰσόψυχε. Die EÜ übersetzt hier völlig unzulänglich »du bist es, ein Mensch aus meiner Umgebung«.

30 Im ersten Stichos wird Gott genannt, in zweiten Stichos wird sehr konkret auf die Schöpfungstätigkeit Gottes verwiesen.
הֵן־אֲנִי כְפִיךָ לְאֵל מַחְמַד קִנְאָתִי נַם־אֵנִי. Die LXX führt sofort den Gedanken der Geschöpflichkeit schon im ersten Halbvers ein: ἐκ πηλοῦ διήρτισαι σὺ ὡς καὶ ἐγώ ἐκ τοῦ αὐτοῦ διηρτίσμεθα, ebenso wie die Vulgata: ecce et me sicut et te fecit Deus et de eodem luto ego quoque formatus sum. Das hebräische Verbum »abkneifen« (קרץ) verweist auf mesopotamische Konzeptionen des göttlichen Erschaffens. Vgl. *Wilhelm Gesenius*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, hg. von *Herbert Donner*, Berlin [18]2009, 1196.

31 In dem eindrucksvollen Abschnitt »Vom Recht der Anderen« zitiert *Sievernich* Francisco de Vitoria »homo homini homo«. (*Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 225-230; Zitat: 228). Ob Vitoria bei seiner These von Gedanken und Formulierungen des Ben Sira beeinflusst ist? Seine Formulierung ist mit der des Ben Sira vergleichbar, die lateinisch so lautet: homo homini servat iram. Freilich verlangt Ben Sira dann doch noch etwas, was über Vitoria hinaus geht: Wenn der Mensch dem Menschen den Zorn nicht bewahrt, und wenn er mit dem Menschen, der ihm gleich ist, Erbarmen hat, dann ist er für den Menschen nicht nur der Mensch, sondern dann ahmt er als Mensch Gott nach!
Den Vermutungen über eine etwaige Beeinflussung Vitorias durch Ben Sira wird aber ein starker Riegel vorgeschoben. Der Wortlaut bei Vitoria lautet so: »*Inter homines omnes cognationen quandam natura constituit*. Unde ius naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim *homini homo lupus est*, ut ait comicus,

eingeführte Freund Ijobs, versucht bei diesem eine captatio benevolentiae, indem er auf das beiden gemeinsame Menschsein hinweist: »Ich bin wie du für Gott« (Ijob 33,6). Dies sind beides ganz persönliche Formulierungen. Sie finden sich jeweils in der emphatischen Rede eines Ich, das ein Du anredet. Das gemeinsame Sein wird bei Ijob ausdrücklich auf das Geschaffensein durch Gott zurückgeführt:

»*Siehe, ich bin wie du für Gott,*
vom Lehm abgekniffen bin auch ich.[30]

Bei Ben Sira wird der Mensch dem Menschen genau zugeordnet. Es gibt keine Überordnung des einen über den anderen. Bemerkenswert ist in V. 4a die ganz anthropologische Formulierung. Der Lehrer greift nicht auf das Theologumenon der Schöpfung des Menschen durch Gott zurück. Hier spricht der Lehrer einfach von dem Menschen, der dem anderen Menschen gleich ist. Durch die Rahmung der Verse 3 und 4 durch V. 2 und V. 7, deren Bezugnahme auf Lev 19,17(.33) überaus deutlich ist, weil sie von dem Nächsten (πλησίον) handeln, wird klar: Der Nächste ist der, der dem Menschen gleich ist. Damit legt sich nahe, dass die Formulierung des Hauptgebots in Lev 19,17.33 in dem Sinn zu verstehen ist: Erweise Liebe deinem Nächsten, dem Fremden – der dir gleich ist.[31] Dieser griechische Kommentar zur hebräischen Fassung von Levitikus 19,17.33 weicht in signifikanter Weise von der griechischen Übersetzung eben dieser Stellen ab. Die LXX übersetzt וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ (du sollst Liebe erweisen deinem Nächsten …) Lev 19,17 mit καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, das ὡς σεαυτόν auf das Verbum beziehend, so dass die Modalität des Liebens bestimmt wird. Sie versteht es nicht als attributiv zu τὸν πλησίον σου gehörig.[32] Die LXX-Form ist dann in das Neue Testament eingegangen und hat von da aus den traditionellen Wortlaut in vielen modernen Sprachen geprägt.

sed homo« (464). Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf den Kommödiendichter Plautus (Asinaria 495; – Thomas Hobbes' Schlagwort »Homo homini lupus« ist bekannter. Die Wendung gehört zu seinen Ausgangsthesen. Elementa philos. De cive, Amsterdam 1647. Vgl. *Georg Büchmann*, Geflügelte Worte, 32. Auflage vollständig neubearbeitet von *Gunther Haupt* und *Winfried Hofmann*, Berlin 1972, 601f.) zeigt Vitoria, von wem er seine Formulierung bezieht. Doch mit dem vorausgehenden Zitat aus »de iustitia et iure« bewegt sich Vitoria im Bereich des Siraciden. Eine Seite zuvor hat er jedenfalls Sir 13,19 zitiert »Omne animal diligit sibi simile«. Er schreibt dazu: »Ergo videtur, quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum« (462). Mit Sir 17,12 zitiert Vitoria eine weitere zentrale Stelle aus Ben Sira (et unicuique mandavit Deus de proximo suo: 480). Vitoria zeigt sich überhaupt beeinflusst durch die Weisheitsliteratur. Vgl. z. B. auch das Zitat von Spr 24,11 (ebd.) Die Belege für Fancisco de Vitoria bei: *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen II (Relectiones), Völkerrecht/Politik/Kirche, hg. *Ulrich Horst* u. a. (Theologie und Frieden 8), Stuttgart 1997.

32 Der Lehrer scheint das Hauptgebot der Gottesliebe gegenüber seiner hebräischen Vorlage abweichend zu formulieren. In Sir 31,15 steht כנפשך דעה רעך »erkenne deinen Nächsten wie deine Seele«, griechisch wiedergegeben mit νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ. Ein späterer Glossator, wohl der Meinung, dass es sich hier um eine Variante des Hauptgebots aus Lev 19 handelt, formuliert dann: דע שרעך כמוך, indem er den Satz an Lev 19,18 angleicht. – Bei Sirach 31,15 wird die Nächstenliebe mit dem Verbum »erkennen« (ידע) formuliert, in Spr 3,6a die Gottesliebe. – Zu dem Ausdruck »wie deine Seele« (כנפשך) vgl. Dtn 13,7; 1 Sam 18,1.3. Die Formulierung »denn wie er, so sein Nächster/Freund« (ωΐῆρ +κ ωηωμκ ψκ) fällt in der Erörterung über die Freundschaft (Sir 6,17).

2 Das Ideal des barmherzigen Menschen.

Die Redeweise »Erbarmen haben« (ἔχειν ἔλεος) ist in der Septuaginta nur an dieser Stelle belegt.[33] Die geläufige Formulierung lautet »Erbarmen erweisen / tun« (ποιεῖν ἔλεος), wie besonders schön Sir 29,1 und seine antithetische Parallele in Ps 109/108,16 zeigen.[34] Die eigenwillige Fügung ist wohl wiederum ein Indiz darauf, dass die griechische Fassung des Textes auf exquisiten Wortlaut Wert legt.

Ben Sira formuliert in 28,4 mit dem Substantiv »Erbarmen« (ἔλεος). Das Wort ἔλεος steht in weiten Teilen der griechischen Bibel für das hebräische חֶסֶד. Es wird sehr häufig von Gottes Huld / Erbarmen geredet[35], aber auch der Mensch übt bzw. soll üben Huld/Erbarmen.[36]

Der Befund für das Substantiv »Erbarmen / Huld« (ἔλεος) bei Ben Sira folgt dem, der auch sonst in der Bibel üblich ist. Die Belege für göttliches Erbarmen[37] haben ihr Pendant bei denen, in denen von dem Menschen »Erbarmen / Huld« erwartet wird.[38]

In der Bibel überhaupt wird deutlich, dass es dem Menschen schwer fällt, barmherzig zu sein. Auch Ben Sira ist sich bewusst, dass sich beim Menschen Erbarmen nicht selbstverständlich findet. Der griechische Text führt Mose als ἀνὴρ ἐλέους ein (45,1). Leider fehlt an dieser Stelle das hebräische Äquivalent. Wenn auch Mose als ein »Mann des Erbarmens« eingeführt wird, so ist bezüglich des Erbarmens eines Menschen überhaupt und generell Skepsis mehr als angebracht.

33 Es gibt sie auch nicht im Neuen Testament!

34 Weitere Belege für ποιεῖν ἔλεος: Dtn 5,20; Jos 2,12.14; Rut 1,8 u. ö. Auch neutestamentlich Lk 1,72; 10,37.

35 Vgl. etwa Gen 24,12.14; 39,21; Ex 20,6; 34,7 u. ö.

36 Vgl. Gen 24,49; 40,14; Hos 6,6; 12,7; Mich 6,8.

37 Sir 2,7.9.18 (ohne hebr. Entsprechung); 5,6; 16,11.12 (jeweils für רחמים); 18,5.11.13 (ohne hebr. Entsprechung); Sir 35,25 (ישועה). 26 (?); 46,7; 47,22 (jeweils für חסד); 50,22 (רצון); 50,24; 51,3 (jeweils חסד); 51,8 (רחמים); 51,29 (ישועה).

38 Sir 18,13; 28,4; 29,1; 44,1 (אנשי חסד, griechisch: ἄνδρας ἐνδόξους); 44,10 (אנשי חסד / ἄνδρες ἐλέους). Auch Sir 45,1 findet sich der Ausdruck ἀνὴρ ἐλέους für Mose,.der jedoch keine hebräische Entsprechung hat.

39 Der hebräische Text ist nicht erhalten. Obwohl sachlich sehr nahe an der Aussage von 28,4 ist hier nicht mit

ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ
ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα
ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων
καὶ ἐπιστρέφων ὡς ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ
τοὺς ἐκδεχομένους παιδείαν ἐλεᾷ
καὶ τοὺς κατασπεύδοντας ἐπὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ

40 Dafür steht in der LXX: ἄνδρες δίκαιοι.

41 ἀνὴρ ἐλεήμων steht im Buch der Sprichwörter noch zwei weitere Male: Spr 19,11. Doch gibt es dafür keine hebräische Entsprechung. In 28,22 liegt im griechischen Text mit dem Wort ἐλεήμων wohl eine Verlesung von חסד zu חסד vor. Aber die griechische Fassung des Halbverses macht deutlich, wem eigentlich das Adjektiv zukommt: Gott ist barmherzig!

42 Ex 22,26; Ex 34,6; Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86 / 85,15; 103 / 102,8; 111 / 110,4; 112 / 111,4; 116 / 115,5. Neh 9,17.31; 2 Chron 30,9. In Ps 145 / 144,8 steht ἐλεήμων wohl für רַחוּם, (wenn man nicht voraussetzen will, das LXX die Reihenfolge bewusst umgekehrt hat), in Jer 3,12 für חסיד. – Das Adjektiv ἐλεήμων steht ohne hebräische Entsprechung, aber immer auf Gott bezogen noch Tob 3,11; 6,17; 7,12; Bar 3,2; 2 Makk 1,24; 8,29; 11,9; 13,12; 3 Makk 5,7.

An anderer Stelle formuliert der Lehrer:
»Das Erbarmen des Menschen gilt nur seinem Nächsten,
das Erbarmen des Herrn allen Menschen.
Er weist zurecht, erzieht und belehrt
und führt wie ein Hirt seine Herde zurück.
Denen, die Erziehung annehmen, erweist er sein Erbarmen,
und denen, die mit Eifer seine Urteile suchen.«
(Sir 18,13)[39]

Dieser Sachverhalt, dass es dem Menschen nur selten gelingt, sich barmherzig zu zeigen, obwohl Barmherzigkeit für ihn als Ideal zu gelten hat, kann noch einmal von einer anderen Seite beleuchtet werden.

Von den »Männern des Erbarmens« (אנשי חסד) ist Sir 44,10 die Rede. Die Fugung ist dort ins Griechische als ἄνδρες ἐλέους übersetzt. Dieser Plural steht auch Jes 57,1[40]. Die singularische Formulierung »Mann des Erbarmens« (אִישׁ חֶסֶד) findet sich in Spr 11,17; 20,6 – die Septuaginta übersetzt jeweils mit »der barmherzige Mann« (ἀνὴρ ἐλεήμων).[41]

Das Adjektiv ἐλεήμων steht aber sonst in aller Regel für das hebräische Adjektiv חַנּוּן.[42] Das Adjektiv ist auf Gott bezogen. Gott ist barmherzig. Bei Ben Sira findet sich das griechische Adjektiv ἐλεήμων dreimal, jeweils auf Gott bezogen: 2,11 (ohne hebräische Entsprechung); 48,11 (für עלון) und 50,19 (für רחום).

Dieser etwas komplizierte terminologische Exkurs sollte das Eine klarmachen: Wie bei der Vergebung des Unrechts mutet der Lehrer mit der Aussage »Für den Menschen ihm gleich hat er kein Erbarmen« dem Schüler zu, in die Nachfolge Gottes einzutreten. Gottes Domäne ist eben beides: Er vergibt und er hat Erbarmen. Er ist der Barmherzige.

Der Lehrer gibt zu verstehen, dass einem, der kein Erbarmen mit dem Menschen hat, der ihm gleich ist, das Gebet um Vergebung der eigenen Sünden ins Leere läuft. So ergibt sich das Paradoxe: Der Sünder erlangt Vergebung seiner eigenen Sünden, wenn er Gott nachahmt und gegenüber dem Menschen, der ihm gleich ist, Erbarmen hat.

Die Darlegung schließt mit dem Hinweis, dass der Mensch »Fleisch« ist. Als solcher ist er schwach und vergänglich. Er hat keinerlei Anlass sich für etwas Hohes und Beständiges zu halten. Er ist hinfällig und er kann deswegen auch nicht den Groll auf Dauer durchhalten. Wenn er versucht, den Groll durchzuhalten, dann gibt es für den Grollenden niemanden mehr, der für ihn eintreten würde, ihm Sühne für seine Sünden schaffen würde.

Die Darlegung macht klar: Der Mensch darf dem Menschen den Zorn nicht bewahren, der Mensch muss mit dem Menschen, der ihm gleich ist, Erbarmen haben, als Fleisch darf er den Groll nicht bewahren. Die positive Seite ist dann: der Mensch ist gegenüber dem Menschen, der ihm gleich ist, eingeladen, nicht nur wie ein Mensch zu handeln, sondern dem barmherzigen Gott

nachzufolgen. Das ist ein hohes Ideal für das Menschsein. Es ist zweifellos attraktiv. Dennoch: Um dieses Ideal auch nur anzustreben, dafür bedarf es wirksamer Motivationen.

»*Denk an das Ende, laß ab von der Feindschaft,*
denk an Untergang und Tod, und bleib den Geboten treu!
Denk an die Gebote, und grolle dem Nächsten nicht,
denk an den Bund des Höchsten, und übersehe die Unwissenheit!«[43]
(Sir 28,6-7)

Deswegen schließt der Text mit einem eindringlichen Appell, sich zu erinnern: (1) an das schlechthinnige Ende jedes Menschen, der Fleisch ist, d.h. an den Tod; (2) an die Gebote und den Bund des Höchsten. Diesen Aufforderungen zu gedenken – zunächst dreier Dinge (V. 6: Ende; Verderben; Tod), dann zweier (V. 7: Gebote; Bund des Höchsten) – entsprechen vier weitere Imperative:

»*Lasse ab von Feindschaft*
Bleibe in den Geboten.« *(V. 6)*
»*Grolle nicht dem Nächsten*
Übersehe die Unwissenheit.« *(V. 7)*[44]

Der erste Imperativ formuliert mit einem in der griechischen Bibel sehr seltenen Verbum (ἐχθραίνειν).[45] Die Feindschaft wird ausdrücklich gemacht. Groll und Zorn münden in veritable Feindschaft.

In der Folge der Imperative »gedenke« und der konkreten Aufforderung, von der Feindschaft abzulassen, fällt die doppelte Erwähnung der Gebote auf. In ihnen muss ein Mensch verbleiben und ihrer muss er gedenken (V. 6b.7a). Tatsächlich nimmt die Schlussparänese Bezug auf die Tora, konkret auf die

43 μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι ἐχθραίνων
καταφθορὰν καὶ θάνατον καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς
μνήσθητι ἐντολῶν καὶ μὴ μηνίσῃς τῷ πλησίον
καὶ διαθήκην ὑψίστου καὶ πάριδε ἄγνοιαν

44 Das Substantiv ἄγνοια steht dreimal bei Sirach: Sir 23,3 und 28,7. Sir 30,11b steht in direktem Widerspruch zu unserem Text:
μὴ δῷς αὐτῷ ἐξουσίαν ἐν νεότητι
καὶ μὴ παρίδῃς τὰς ἀγνοίας αὐτοῦ
V.11b ist im griechischen Text fragwürdig. Er hat allerdings eine hebräische Entsprechung:
אל תמשילהו בנעוריו ואל תשא לשחיתותיו
ἄγνοια steht für hebräisches אשם (Gen 26,10; Ez 40,39; 42,13;44,29; 46,20), אשמה (2 Chron 28,13); שגגה (Lev 5,18; 22,14; Koh 5,5), für פשע (Ps 25/24,7), עון (9,16). Das Substantiv beinhaltet durchaus den intellektuellen Irrtum bei der Sünde. Aber es steht dann eben auch für die Schuld überhaupt.

45 Außer Sir 28,6b (ohne hebräische Entsprechung) nur noch Num 25,17.18 (צרר); Dtn 2,9.19 (צור); Ps 3,7; 34/35,19 (jeweils איב); ferner: 1 Makk 7,26; 9,29.51; 11,38.40.

46 Der hebräische und griechische Text von Lev 19,17-18:
לֹא־תִשְׂנָא אֶת־אָחִיךָ בִלְבָבֶךָ
הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עֲמִיתֶךָ
וְלֹא־תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא
לֹא־תִקֹּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ
וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ
אֲנִי יְהוָה
οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου
ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου
καὶ οὐ λήμψῃ δι᾽ αὐτὸν ἁμαρτίαν
καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χείρ
καὶ οὐ μνησικακήσεις τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου
καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν
ἐγώ εἰμι κύριος

47 LXX hat auch in V.17 πλησίον. Es steht für hebräisches עמית. So auch in Lev 19,15b.

Sequenz im Heiligkeitsgesetz, die in der Fomulierung des Hauptgebots ihren Höhepunkt erreicht:

»Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen (μισήσεις). …
An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen (ἐκδικᾶται)
und ihnen nicht grollen (נטר/μηνιεῖς).
Du sollst deinen Nächsten lieben, der wie du ist.
Ich bin der Herr.«[46] *(Lev 19,17-18)*

Dieses Stück aus der Tora benennt den »Nächsten« (רֵעַ: Lev 19,16.18)[47], spricht vom »Grollen« (μηνίειν) und von Rache (נקם/ἐκδικάζειν). Das sind Wörter, die konstitutiv zu unserem Text gehören. So drängt es sich auf: die Verben aus Lev 19,18 rahmen unseren Text: »rächen« (נקם/ἐκδικάζειν) in Sir 28,1 und »grollen« (μηνίειν) und Sir 28,7.

3 Abschließende Würdigung des Sirachtextes

Die Einzelanalyse des Textes sei an dieser Stelle abgebrochen. Ich möchte versuchen, diesem Text im Rahmen der Bibel überhaupt seinen Rang zuzuweisen. Spr 20,6[LXX] lautet:

»(Etwas) Großes ist der Mensch und (etwas) Kostbares ist der barmherzige Mann, aber ein (anstrengendes) Werk ist es, einen verlässlichen / treuen Mann zu finden.«[48]

Die griechische Fassung von Spr 20,6 bietet eine Sentenz, die eindringlich die Größe des Menschen herausstellt, gleichzeitig aber auch anmerkt, wie schwer es

48 μέγα ἄνθρωπος καὶ τίμιον ἀνὴρ ἐλεήμων
ἄνδρα δὲ πιστὸν ἔργον εὑρεῖν
Der zweite Stichos der griechischen Fassung ist eine elegante Wiedergabe der rhetorischen Frage im hebräischen Text:
וְאִישׁ אֲמוּנִים מִי יִמְצָא׃
aber einen Mann, auf den Verlass ist, wer wird ihn finden?
Der erste Stichos dagegen scheint völlig eigene Wege zu gehen. Im Hebräischen lautet dieser:
רַב־אָדָם יִקְרָא אִישׁ חַסְדּוֹ
Der Stichos ist nicht eindeutig. Er kann übersetzt werden:
Viele Menschen rufen sich selbst als solidarischen Mann aus.
Buber übersetzt den Versteil:
Die Menschenmenge ruft aus, jedermann seine Holdschaft.
Eine andere Übersetzung ist möglich:
Die Menge der Menschen rufen den Mann seiner/ihrer Solidarität (?).
Wie der griechische Übersetzer auf seine Version kommt – es gibt dazu im hebräischen Text Ansätze – kann hier auf sich beruhen bleiben. Wichtiger erscheint: Der Satz Spr 20,6a könnte einem gebildeten Griechen den Anfang eines Chorliedes aus der Antigone des Sophokles in Erinnerung bringen:
Vieles ist ungeheuer, nichts ungeheurer als der Mensch (332-333).

ist, das Idealbild des Menschen in der Realität anzutreffen: eine ganz positiv über den Menschen sprechende und zugleich den Menschen wirklichkeitsnah einschätzende Sentenz. Größe und Grenze des Menschen können bündiger nicht ausgedrückt werden. Dabei ist nochmals bedeutsam, was als Maßstab für die Größe und Kostbarkeit des Menschen herausgestellt wird: Barmherzigkeit und Zuverlässigkeit. »Barmherziger Mann« (ἀνὴρ ἐλεήμων) ist eine Formulierung, die die Nachahmung Gottes durch den Mann/den Menschen insinuiert.

Im Rahmen der sehr nüchternen bisweilen geradezu skeptischen Einschätzung des Menschen und seiner moralischen Qualitäten in der Bibel – sie ist von seiner Sündhaftigkeit und seiner Erlösungsbedürftigkeit zutiefst überzeugt und erzählt das longe lateque! – bildet unser Text (Sir 27,30-28,7) einen sehr wichtigen Beitrag. Er bestätigt zunächst, dass menschliches Zusammenleben von Groll und Zorn bestimmt ist. Deswegen plädiert er mit dem Aufgebot aller nur möglichen Motivationen für das Aufhören der Feindschaft, zu der sich Groll und Zorn auswachsen können. Er steht damit im großen Zusammenhang mit seinen Vorgängern: den alttestamentlichen Gesetzeskorpora, den prophetischen Texten und den Weisheitsbüchern. Sie alle dringen darauf, die Feindschaft unter den Menschen in Israel (und darüber hinaus) zu meiden, die Solidarität unter ihnen jedoch zu fördern. Aber darin, dass er dann seinem Auditorium zumutet, dem Nächsten die Schuld und das Unrecht nachzulassen, dass er ihm zumutet, mit dem Menschen, der ihm gleich ist, barmherzig umzugehen, geht er über die ihm vorliegenden biblischen Anweisungen zum Handeln an dem Nächsten um ein beträchtliches Maß hinaus. Sehr entschieden plädiert in diesem Text Ben Sira für die grundsätzliche Gleichheit der Menschen untereinander. Der Nächste ist der Andere und der Gleiche. Und auch darin dürfte der Lehrer sich sehr auszeichnen, obwohl die biblischen Sprichwörter so etwas vertreten: Der Mensch ist aufgerufen als Barmherziger in die Nachfolge des barmherzigen Gottes einzutreten. Der Text des Sirach kann nicht nur als Interpretation des Gebotes der Nächsten- und Fremdenliebe (Lev 19,18.34) verstanden werden, sondern auch als Weiterführung dessen, was der Spruch der Weisheit sagt: Die Intellektualität eines Menschen bewirkt, dass er langmütig ist, und sein Glanz und seine Eleganz bestehen darin, dass er wie Gott an Vergehen und Sünden der Mitmenschen vorübergeht (Spr 19,11, vgl. Mich 7,18). Für den intellektuellen Zug der hebräischen Fassung des Spruches hat die griechische Übersetzung direkt das Ideal des barmherzigen Mannes eingesetzt. Das, was der Weisheitslehrer aus dem frühen zweiten Jahrhundert v. Chr. durch die griechische Übersetzung des Enkels seinem Auditorium mitzuteilen wusste, stellt sich noch heute als eine Aufgabe dar, der sich der Mensch, sei er biblisch orientiert, sei er von biblischem Gedankengut weit entfernt, mit Energie zu stellen hat.

Zusammenfassung
Die stilistisch mit äußerster Sorgfalt gestaltete Perikope Sir 27,30-28,7 vertritt in ihrem doppelten Durchgang von Darlegung und Paränese die folgenden Auffassungen: (1) »Groll« – das erste Wort der *Ilias* – wird als nicht akzeptabel dargestellt. Damit wird griechisches Selbstverständnis kritisiert. (2) Der Mensch wird aufgefordert, seinem Nächsten das Unrecht zu vergeben. Das heißt: Sirach sieht den vergebenden Menschen in der Nachfolge Gottes selbst. (3) Der Mensch ist dem Menschen gleich. Der Nächste ist der Andere und der Gleiche. (4) Die gesamte Perikope gibt sich als produktiver Kommentar zum Abschnitt Lev 19,17-18(.34) aus dem Heiligkeitsgesetz.

Summary
The pericope Sir 27:30-28:7, which is stylistically formulated with the greatest care, holds the following views in its twofold path of presentation and paraenesis: 1) »wrath« – the first word of the *Iliad* – is portrayed as unacceptable. With that Greek self-conception is criticized. 2) The human person is urged to forgive his neighbour the wrong he has done. This means that Sirach sees the forgiving person to be emulating God Himself. 3) Human beings are equal. The neighbour is the other and the same. 4) The entire pericope presents itself as a productive commentary on the passage Lev 19:17-18 (and 34) from the Holiness Code.

Fünfzig Jahre später

von Hans Waldenfels SJ

Gewiss verbinden sich mit dem Jahr 1959 keine auffälligen Ereignisse im Leben Michael Sievernichs. 1959 drückt er in Köln noch die Schulbank und konnte Ausschau halten nach den Möglichkeiten, die sich in Zukunft für ihn auftaten. Doch beachtet man das Thema der Festschrift »Evangelium und Kultur«, so ereigneten sich seit 1959 Weichenstellungen, die für das Verhältnis von Kirche und Welt hochbedeutsam geworden sind und fünfzig Jahre später im Leben Michael Sievernichs ihren Widerhall gefunden haben. Zwei oder drei Ereignisse des Jahres 1959 sollen den Ausgangspunkt bilden. Sie mögen auf den ersten Blick eher zufällig und willkürlich ausgewählt erscheinen, doch eröffnen sie Horizonte, in denen wir heute leben, zumal wenn man auf später auftretende Zäsuren der Geschichte achtet.

1 25. Januar 1959

Am 25. Januar 2009 jährte sich zum 50. Mal der Jahrestag, an dem Papst Johannes XXIII. in St. Paul vor den Mauern in Rom ein neues Ökumenisches Konzil, das 2. Vatikanische Konzil, angekündigt hat. Diese Ankündigung löste in gleicher Weise ungläubiges Erstaunen und große Erwartungen aus. Ungläubiges Erstaunen, weil nur schwer zu glauben war, dass nach der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit im 1. Vatikanischen Konzil noch ein neues Konzil sinnvoll sein könnte. Große Erwartungen, weil die trotzdem erfolgte Ankündigung Phantasie und Hoffnung der Menschen aufkeimen ließ. Im Rückblick wurden am Ende folgende Eckpunkte ausgemacht:[1]

»**1** Das Konzil, das Johannes XXIII. ansagt, wird von ihm als geistliches Ereignis gekennzeichnet, als Begegnung mit Christus im Heiligen Geist und eine daraus resultierende Erneuerung der Kirche und des geistlic hen Lebens.

2 Johannes XXIII. ruft zu einem ›pastoralen Konzil‹ auf, das zu einem entsprechenden ›aggiornamento‹ der Kirche führt.

3 Der Papst beruft ein Konzil ein, das der Einheit der Christen dienen soll, ein ›Gastmahl der Brüderlichkeit‹.

1 Vgl. *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg 2006, 21.

2 Der Brief wird zusammen mit anderen einschlägigen Texten dokumentiert in *Wolfgang Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg 2009.

4 Papst Johannes lädt zu einem Konzil, das die ›Zeichen der Zeit‹ liest und kirchliche Welt-Verantwortung wahrnimmt.

5 Das Konzil soll aus dem freien und verantwortlichen Arbeiten der Bischöfe entspringen.«

In der allgemeinen Öffentlichkeit, auch innerkirchlich zunächst eher unbemerkt, aber bei denen, die es wahrgenommen haben, mit Erschrecken konstatiert, wurde auf den Tag genau fünfzig Jahre später, am 25. Januar 2009 von Kardinal Giovanni Battista Re die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius öffentlich bekannt gemacht. In seinem Brief zur Sache vom 10. März 2009 an die Bischöfe der Weltkirche spricht Papst Benedikt XVI. zwar von zwei Pannen, die zu beklagen seien. So überlagerte einmal der »Fall Williamson« mit seiner Leugnung des Holocaust die Aufhebung der Exkommunikation. Sodann bedauert der Papst, dass Grenze und Reichweite der Maßnahme der Öffentlichkeit nicht klar genug dargestellt worden seien. Doch die dritte Panne (wenn es denn eine war), dass das Dokument genau 50 Jahre nach Ankündigung des Konzils öffentlich mitgeteilt wurde, wird überspielt; dafür wird das Aufhebungsdekret der Kongregation für die Bischöfe immer wieder unter dem Unterschriftsdatum, dem 21. Januar 2009, erwähnt.[2] Viele Gläubige fragen sich seither, ob sich hinter dem Datum der Veröffentlichung nicht doch eine Absicht verbirgt. Sollte mit dem Datum den schismatischen Brüdern nicht wenigstens auf indirekte Weise signalisiert werden, dass sie mit ihrer Kritik am Konzil nicht so ganz im Unrecht sind? Die so geweckten Zweifel werden dann schnell zur Rückfrage an Benedikt XVI. selbst.

2 24. Juni 1959

Ein zweites Datum vor 50 Jahren, das zur Biographie des Papstes gehört, kann dann hier eingetragen werden. Mit Beginn des Sommersemesters 1959 begann seine wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Lehrstuhl einer staatlichen Universität in Deutschland. Er wurde ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn. Sein Weg führte über die Lehrstühle für Dogmatik in Münster, Tübingen und Regensburg auf den Bischofsstuhl in München-Freising und von dort nach Rom in die Leitung der Glaubenskongregation und schließlich in das heute von ihm ausgeübte Amt des römischen Papstes. Von Bonn aus führte sein Weg an der Seite des Kölner Erzbischofs Kardinal Joseph Frings auch in die Vorbereitung und Durchführung des Konzils und ließ ihn zu einem der bedeutendsten Zeugen des 2. Vatikanischen Konzils heranreifen.

Am 24. Juni 1959 hielt Joseph Ratzinger in Bonn seine Antrittsvorlesung. Die Überschrift lautete: »Der Gott des Glaubens und der Gott der Phi-

losophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis«[3]. Rückblickend könnte man sagen: Er sprach über das Thema, das ihn in der Folgezeit nicht mehr losließ: über Glaube und Vernunft. Die Überschrift der Vorlesung erinnert an das berühmte Mémorial Blaise Pascals, des Zeitgenossen Descartes' zu Beginn der Neuzeit. Pascal bekennt sich darin ausdrücklich zum »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs«, zum »Gott Jesu Christi«, also zum Gott der Menschen, zum Gott, der sich im Menschen offenbart, nicht aber zum »Gott der Philosophen und Gelehrten«, also einem Gott, den sich Menschen erdenken. Bei aller Sympathie, die Ratzinger für Pascal empfand, konnte er ihm dennoch nicht folgen, wenn das Bekenntnis zu der persönlichen Erfahrung Gottes zugleich zur Geringschätzung menschlicher Vernunft und zur Leugnung ihrer Bedeutung in der Suche nach Gott führen sollte. Gegen eine Zuspitzung der Gegenüberstellung wollte er in seiner Vorlesung Klarheit verschaffen, zumal sich für ihn »fundamentaltheologische Grundfragen wie die nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen, von allgemeingültiger Vernunft und religiösem Erleben und so schließlich die Frage nach der Möglichkeit dogmatischer Religion überhaupt« (13) anschließen.

In seinem neuen Vorwort zur Sonnemans-Ausgabe der Vorlesung fragt Kardinal Joseph Ratzinger: »Kann ein Text von damals auch heute noch aktuell sein?« (7) Er beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf die Aktualität einer doppelten Fragestellung. Aktuell bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, die sich in der weiteren Frage nach der Verbindung von griechischem Denken und biblischem Glauben konkretisiert. In diesem Sinne fragt er von neuem: »Welche Art von Vernünftigkeit eignet dem christlichen Glauben? Wie ordnet er sich in das Ganze unserer Existenz ein; ist er mit den grundlegenden Erkenntnissen vereinbar, die die moderne Vernunft gewonnen hat? Antwortet er auf vernünftiges Fragen, und ist seine ›Vernunft‹ mitteilbar?« Und: »War die von der werdenden Kirche vollzogene Verbindung von griechischem Denken und biblischem Glauben rechtmäßig, so dass sie zum ›Wesen des Christentums‹ dazugehört, oder war sie ein ›verheerendes Missverständnis‹, von dem wir uns endlich befreien müssen?« (8)

3 Der Text findet sich heute einmal in *Joseph Ratzinger*, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg 1997, 40-59; sodann mit einem neuen Vorwort in einer von *Heino Sonnemans* besorgten Neuausgabe, Leutesdorf 2004; Seitenzahlen im Text aus dieser Ausgabe.

4 Joseph Ratzinger bekennt sich in den Vorworten zu seiner Promotion und Habilitation ausdrücklich zu diesem Lehrer; vgl. *Joseph Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien Neuauflage 1992, IX; Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, St. Ottilien Neuauflage 1992; sodann auch: Aus meinem Leben. Erinnerungen, Stuttgart 1998, 54. 61ff. 78-89.

5 München 1959, das folgende Zitat dort 23-25; vgl. auch *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF), Paderborn [4]2004, 97-101.

3 Ein Blick nach vorn

Zu den wichtigsten Lehrern Joseph Ratzingers in München gehörte Gottlieb Söhngen (1882-1971). Mit seinen kleinen Büchern zur theologischen Propädeutik war er in seiner Zeit einer der Brückenbauer zwischen Philosophie und Theologie und regte auf seine Weise auch Ratzingers Bemühen um die Brücke zwischen Glaube und Vernunft an.[4] Stärker als diese Arbeiten Söhngens hatte aber ein anderes, leider weithin vergessenes kleines Buch einen stark visionären Charakter. Auch dieses Buch Söhngens erschien vor genau fünfzig Jahren 1959: *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«*[5]. Dort schrieb er von einer in Zukunft zu entwickelnden chinesischen oder ostasiatischen Theologie:

»Es kann nicht gut bestritten werden: Gäbe es eine chinesische oder sonst eine ostasiatische Theologie von Größe, dann könnte diese Theologie nicht mit der abendländisch-morgenländischen Theologie gestaltmäßig zusammengeordnet werden; und die Unterscheidung wäre die Unterscheidung des Weges. Der Weg einer wahrhaft christlichen Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde nicht der abendländische Weg sein.

Eine wahrhaft christliche Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde sich zwar vor den abendländischen Geist und Weg der abendländisch-christlichen Theologie gestellt sehen. Denn dieser Geist und Weg ist nun einmal für alle Welt und alle Völker eine geistige Schöpfung, an der nur vorübergehen wird, wer selbst noch nicht zu seinem Geist erwacht ist. Denn Geist lebt vom Gespräch mit anderem Geist, auch ein Volksgeist; und der Weg des Geistes ist nach *Hegels* Wort immer auch der Umweg, der Umweg über anderen fremden Geist, damit der Geist zu sich selbst zurückfinde, weil Geist nur in der Wesentlichkeit der Vermittlung seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit als geistigen, substantiellen Gehalt gewinnt und erarbeitet. Aber die Chinesen sind schon längst zu ihrem Geist erwacht, zu so etwas, das wir eine Hochkultur nennen. Und daraus ergibt sich: Die Auseinandersetzung zwischen chinesischem und abendländischem Geist kann auch auf theologischem Feld nicht vom abendländischen Geist her geschehen, was denn doch wir angeblich höher gebildeten Europäer den Chinesen vormachen müssten und vielleicht auch gerne vormachen möchten. Und was dabei herauskäme, wäre im Grunde genommen so etwas wie die Chinoiserien des Spätbarock und Rokoko oder wie *Mozarts* Türkische Sonate, deren Türkisches nur eine Maske und Spielerei ist, wie denn auch die Münchener und zugereisten Wahlmünchener keine Chinesen werden, weil sie in ihrem Englischen Garten einen Chinesischen Turm haben und liebhaben. Es geht nicht anders, als dass die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das

Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darum für uns fühlbar würde, dass uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat.«

Leider ist der Anstoß, den Gottlieb Söhngen auf Zukunft hin gegeben hat, bei fast allen seiner prominenten Schülern – vielleicht mit Ausnahme von Heinz Robert Schlette – eher unbeachtet geblieben.

Schaut man so auf die vergangenen 50 Jahre zurück, so haben wir es inzwischen innerkirchlich mit dem 2. Vatikanischen Konzil und seiner Wirkungsgeschichte zu tun. Zugleich dürften aber eine Reihe weltlicher Ereignisse nicht außer Acht bleiben. Im neuen Vorwort zu seiner Neuausgabe der *Einführung in das Christentum* erwähnt Kardinal Ratzinger selbst das Jahr 1968 mit seinen Studentenrevolten und das Jahr 1989 mit dem Mauersturz in Berlin und dem Zusammenbruch des kommunistischen Machtblocks.[6] Erwähnung findet dort auch die Wiederentdeckung der Religion in den letzten Jahrzehnten, zumal die Entdeckung der mystischen Dimension und damit des Erfahrungselements.

Inzwischen müsste als weiteres Datum der 11. September 2001 hinzugefügt werden, der den Blick ganz neu auf den Islam gezogen hat. Kirchlicherseits hat hier die recht unterschiedlich aufgenommene Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. am 12. September 2006 zu einem neuen Aufbruch geführt.[7] Im Sinne der programmatischen Einladung an die Kirche, die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 4 ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, ist im Rückblick auf die letzten 50 Jahre beides zu beachten: die Entwicklung, die die Kirche und die Welt durchgemacht haben: Denn so heißt es in der Konstitution: »Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn der gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.«

4 Das Konzil und die Dramatik der Welt

Gaudium et spes ist jenes zentrale Konzilsdokument, von dem her am stärksten der innovative Charakter des letzten Konzils sein Profil erhält. Die Welt ist geprägt von einer Vielzahl von Fragen, Nöten und Ängsten, von Hoffnungen und Erwartungen, weniger von Einheit als von Differenzen und Zerrissenheit. Die Christenheit ist zerspalten und gerade deshalb für viele Menschen nicht

mehr glaubwürdig. Zudem ist das Christentum zumindest für Außenstehende nur noch eine Religion unter anderen.

In dieser Situation ging es Papst Johannes XXIII. nicht mehr um eine Wiederholung und Vertiefung kirchlicher Lehren, in der sich die Kirche am Ende doch nur mit sich selbst beschäftigt, sondern um eine neue Haltung zur Welt und um die Übersetzung der Botschaft in die Sprachen der Zeit, der verschiedenen Kulturräume und der unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft. Für diesen Anstoß schuf das Konzil eine neue Form der Verlautbarung, die »Pastoralkonstitution«. Zur Neuheit und Problematik dieser konziliaren Sprachform hat sich schon bald nach Beendigung des Konzils Karl Rahner geäußert.[8] Seine Überlegungen sind hier nicht zu wiederholen. Doch wird bei der erneuten Lektüre seines Beitrags deutlich, dass sich an dieser Konstitution der Widerstand gegen die neue Ausrichtung des Konzils entzünden konnte. Denn bisher hatten es Lehraussagen der Konzilien vor allem mit abschließenden und daher zeitlos gültigen Feststellungen (»Definitionen«) im Bereich der Glaubenslehre und -praxis zu tun; sie schienen folglich ihre Gültigkeit auch nicht im Wandel der Geschichte zu verlieren. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte sich aber gerade mit der Pastoralkonstitution dem Wandel der Zeiten und der Dramatik der Geschichte der Menschheit. Dass trotz der eindeutigen Zustimmung der großen Mehrheit der Konzilsväter bis zum Ende eine nicht zu übersehende Gruppe von Bischöfen dem Dokument ihre Zustimmung verweigerte oder doch nur mit großen Vorbehalten zustimmte, zeigt schon ein Blick in die Liste der Abstimmungsergebnisse.[9] Jedenfalls kann man leicht erkennen, dass die heutigen Diskussionen um das Konzil, die nach der Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefèbvre illegitim geweihten Bischöfe und deren kritischer Einstellung gegenüber einer Reihe von Konzilstexten neu entbrannt sind, hier ihre eigentliche Wurzel haben; die Forderungen im liturgischen Bereich sind demgegenüber sekundärer Art.

Die Frage ist tatsächlich: Welchen Anspruch auf Zustimmung können Dokumente erheben, die weniger als Dokumente des Lehramtes als des Hirtenamtes der Kirche vorgetragen und folglich auch nicht mit dem Anspruch überzeitlicher Geltung veröffentlicht werden, sondern situativ formuliert und damit der Veränderlichkeit unterworfen sind? Rahner macht darauf aufmerksam, dass die Konstitution selbst in einer Fußnote zum Titel Anmerkungen gemacht hat, die jedoch keine wirkliche Klärung enthalten.

6 Vgl. *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 2000, 9-26.
7 Vgl. *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg 2006; dazu *Heinz Otto Luthe / Carsten-Michael Walbner* (Hg.), Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, Bochum 2008.
8 Vgl. *Karl Rahner*, Zur theologischen Problematik einer »Pastoralkonstitution«, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 615-636.
9 Vgl. LThK² K III 279.

Anders als Rahner, der noch sehr um einen Brückenbau zur herkömmlichen Theologie und Arbeit des Lehramtes bemüht war, setzt Hans-Joachim Sander in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* in Herders neuem Kommentarwerk zum 2. Vatikanischen Konzil bei einem Ortswechsel des christlichen Glaubens an, mit dem die katholische Kirche zur Weltkirche geworden ist:[10] »Diese Ortsbestimmung hat einen zweifachen Gehalt; er ergibt sich aus der Problemstellung einer Weltkirche. Sie erfährt sich als überall präsent, aber sie muss diese Präsenz auch überall einlösen können. Das, was sie vor allen Menschen ist, muss sie bei ihnen jeweils auch werden.« (585)

Wo sich die Kirche auf die Dramatik der Weltgeschichte einlässt, verliert auch die Wahrheit ihren zeitlosen Charakter und sie wird orthaft. Hans-Joachim Sander fasst die neue Situation so zusammen: »Die Wahrheit des Glaubens bedeutet bei GS (= *Gaudium et spes* – H.W.) eine pastorale Ortsbestimmung. Wenn GS von der Wahrheit spricht, dann wird das in Auseinandersetzung und im Verweis auf eine konkrete, jeweils im Einzelnen historisch qualifizierbare Situation geleistet – das Gewissen jedes einzelnen Menschen, Christus im Verhältnis zu jedem Menschen und schließlich die Kirche in Relation zu allen Menschen.« (835)

Wenn hiermit immer neue Beziehungsgefüge entstehen, also »Relationen«, darf dieser Vorgang freilich nicht mit einem universalen Relativismus verwechselt werden.

Die bewusste Verortung des Christentums, der Kirche und der Wahrheit des Glaubens in der konkreten, geschichtlichen Welt führt dahin, dass dem Menschen deutlicher zu Bewusstsein kommt, dass sich alles gleichsam von innen und von außen betrachten lässt. Man kann folglich das Christentum auf doppelte Weise betrachten und sich ihm je nach Standpunkt in einer Innen- oder einer Außensicht nähern.[11] Gegen den Weg von außen nach innen hat Joseph Ratzinger aber schon im Kommentar zu *Gaudium et spes* Nr. 17 Bedenken angemeldet: »der Versuch, an die christliche Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger Dialogfähige vorderhand beiseite zu lassen. In Wirklichkeit könnte doch der Ansatz des Textes nur dann Sinn haben, wenn er wirklich stufenweise zum Kern der neutestamentlichen Botschaft vorführte, also sie inmitten des Menschlichen aufdecken und damit

10 Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *Hünermann/Hilberath*, Theologischer Kommentar (Anm. 1), Bd. 4, 581-886; folgende Seitenzahlen im Text aus diesem Kommentar.

11 Vgl. dazu auch *Gregor Maria Hoff/Hans Waldenfels* (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008.

12 Vgl. LThK² K III 331.

13 Ebd., 350.

14 Vgl. dazu *Beinert*, Vatikan (Anm. 2), 220-231; die folgenden Seitenangaben im Text nach dieser Dokumentation.

zusehends die Perspektive auf Christus eröffnen würde, nicht aber wenn man möglichst im Vorchristlichen verbleibt und Christus dann unvermittelt erst am Ende in Erscheinung treten lässt.«[12]

Die hier anklingende Reserviertheit gegenüber dem innovativen Ansatz des Konzils, wie er sich in *Gaudium et spes* grundgelegt findet und im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* und den Erklärungen über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* weiter konkretisiert wird, findet heute ihre laute Resonanz im erbitterten Widerstand traditionalistischer Kreise gegen das 2. Vatikanische Konzil. Denn es geht ja in diesem Widerstand – abgesehen vom Ruf nach der Wiederherstellung der tridentinischen Liturgie – vordringlich um die Ökumene, den Umgang mit Judentum und anderen Religionen und um die Religionsfreiheit.

Dabei hatte der Vorgänger des jetzigen Papstes Johannes Paul II. wiederholt auf die Nr. 22 der Pastoralkonstitution als zentrale Aussage hingewiesen. In ihr ist von Christus als dem neuen Menschen die Rede und weitet sich von Christus her der Blick auf die ganze Menschheit. Was für Christen gilt, gilt aber in der Sicht des Konzils für alle Menschen guten Willens: »Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.«

Joseph Ratzinger hat diesen Abschnitt, wie folgt, kommentiert: »Man wird wohl sagen dürfen, dass hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend. Der sonst theologisch etwas zurückhaltende Text unserer Konstitution gewinnt hier eine beträchtliche Höhe und wird wegweisend für die Richtung des theologischen Denkens in unserer Situation.«[13]

In seiner Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die römische Kurie am 22. Dezember 2005 hat Benedikt XVI. im Blick auf den Abschluss des Konzils vor 40 Jahren erneut die Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils thematisiert.[14] Darin unterscheidet er eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches von einer Hermeneutik der Reform. Die Einseitigkeiten einer Hermeneutik des Bruches möchte er überwinden in einer Hermeneutik der Reform. Diese aber kennt ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität, – Diskontinuität aufgrund sich ändernder konkreter historischer Situationen, Kontinuität im Grundsätzlichen. Orte der Neueinstellungen sind für ihn vor allem drei: das Verhältnis der Kirche zu den Naturwissenschaften (Fallbeispiel Galilei), das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und schließlich

das Verhältnis zu anderen christlichen Konfessionen und den Religionen. Seine Gedanken fasst er so zusammen: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft.« (229)

Letztendlich gehört für ihn all das aber »zum nie endenden Problem des Verhältnisses von Glauben und Vernunft, das immer wieder neue Formen annimmt« (230). Hier fragt man sich allerdings: Reicht es aus, das Verhältnis von Glauben und Vernunft am Ende doch zeit- und ortlos von der abstrakten Ebene der Geschichtlichkeit aus zu betrachten? Muss man sich nicht immer neu auf die Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit der tatsächlichen Geschichte und ihrer konkreten Geschichten einlassen? Nur wer an der konkreten Geschichte letztlich uninteressiert ist, kann beschwichtigend feststellen, dass man die heutige Situation ohne Weiteres mit Vorkommnissen früherer Epochen vergleichen kann. Doch das Problem liegt tiefer. Es geht um das Mitspracherecht der Welt.

5 Das Mitspracherecht der Welt

Die Öffnung der Kirche für die Welt findet ihren deutlichsten Ausdruck im heute leider fast schon inflationär gebrauchten »Dialog«. Das Wort besagt aber: Andere und Fremde sind nicht mehr allein Objekte unserer Beobachtung, Forschung und Beurteilung, sondern sie begegnen uns als Subjekte und Partner. Theologisch ergibt sich das spätestens seit dem letzten Konzil aus Stellen wie der zitierten Nr. 22 aus *Gaudium et spes*, wo von allen Menschen guten Willens gesagt wird, dass »in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt«. Nun ist diese Erkenntnis keineswegs so neu, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag; sie hat in den letzten Jahrzehnten höchstens eine neue Aktualisierung erfahren. In seinen neu aufgelegten Beiträgen zur Theologie der Religionen erinnert Heinz Robert Schlette daran, dass schon die antike und mittelalterliche Theologie von der *Ecclesia ab initio* oder *ab Abel*, also von der Kirche von Anfang oder von Abel an gesprochen hat.[15] Diese Sicht der Dinge aber hat eindeutige Konsequenzen für das Dialoggeschehen überhaupt.

15 Vgl. *Heinz Robert Schlette*, Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur »Theologie der Religionen« (1959-2006), Bonn 2009, 51 u. ö.
16 Vgl. *Waldenfels*, KF (Anm. 5), 424-427; *ders.*, Christus und die Religionen, Regensburg 2002, 91-109.
17 Dazu ausführlicher *Hans Waldenfels*, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008.

Ich selbst vertrete seit langem mit Nachdruck die These, dass der Dialog allgemein und der interreligiöse Dialog im Besonderen Ausdruck des Respekts vor fremder Subjekthaftigkeit zu sein hat.[16] Das heißt: Christen können sich nicht mehr damit begnügen, sich eine Meinung über Andersgläubige und Nicht-Gläubige zu bilden. Wenn sie einen wahrhaften Dialog und eine ehrliche Zusammenarbeit in den vielfältigen Problemsituationen der heutigen Welt suchen, müssen sie jedes Gegenüber, das dialogwillig und -fähig ist, also alle »Menschen guten Willens« als eigenständige Subjekte und – nach dem jüdisch-christlichen Schöpfungsverständnis – als Geschöpfe und Ebenbilder Gottes ernst nehmen. Die Glaubwürdigkeit einer solchen Dialogeinstellung bewährt sich aber letztlich darin, dass das innerkirchliche Dialogverhalten dem für die Außenseite geforderten Dialog entspricht.[17] Hier gibt es zweifellos weiterhin Desiderate.

Das Mitspracherecht der Welt beschränkt sich aber keineswegs auf das Verhältnis des Christentums zum Judentum und zu anderen Religionen, sondern betrifft ganz allgemein die verschiedenen Bereiche der menschlichen Gesellschaft. Johannes XXIII. hatte am 15. Mai 1961 seine Sozialenzyklika noch unter dem Titel *Mater et magistra* veröffentlicht; die Kirche trat hier als »Mutter und Lehrerin« auf. Demgegenüber macht das Konzil, was weithin vergessen ist, die Kirche selbst zu einer demütigen Schülerin und spricht in *Gaudium et spes* Nr. 44 ausdrücklich von der Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt: »Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil. Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafte Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert. Zur Steigerung dieses Austausches bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Lichte des Gotteswortes zu beur-

teilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.«

Der Abschnitt endet mit der Feststellung: »Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.«

Bei aller Sorge, dass die Kirche, wo sie sich auf das Getriebe der heutigen Welt einlässt, ihre Mitte verliert und Wesentliches der Modernität opfert, darf nicht übersehen werden, dass die Menschheit als ganze Schöpfung Gottes ist. Gott ist folglich nicht allein in der Geschichte der Kirche am Werk. Vielmehr reicht sein Geisteswirken über die Grenzen der Institution Kirche hinaus, – so sehr, dass das Konzil in Erinnerung rufen kann, dass die Kirche sich von der Welt Hilfe versprechen kann. Wenn im Text dann nicht nur dem ganzen Gottesvolk auferlegt wird, auf die Sprachen unserer Zeit zu hören, sondern Seelsorger und Theologen eigens genannt werden, ist diese Nennung als Mahnung zu verstehen, da Seelsorger und Theologen vermutlich oft zu wenig auf die Sprachen der Zeit achten und in zu starker Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit aus ihrem vermeintlichen Wissensstand heraus operieren. Angesichts der neu gewonnenen Einsichten ist aber daran zu erinnern, dass es zu den Fähigkeiten des Menschen gehört, sich vom eigenen Standpunkt zu lösen und Dinge aus anderen Perspektiven, also vom Standpunkt anderer zu betrachten.[18]

6 »Vernünftiges« Denken

Die Perspektivität des Denkens ist auch beim Gebrauch der Vernunft zu beachten. Vernunft ist das, was die Menschen ganz allgemein als Menschen verbindet. Doch heißt das nicht: Von Vernunft kann gesprochen werden, ohne gleichzeitig den konkreten Sprachen und Denkformen der Menschen Aufmerksamkeit zu schenken, – gleichsam frei von kulturellen Bindungen und frei vom Blick auf Räume und Zeiten. Auch wenn Papst Benedikt XVI. häufig allgemein von Glaube und Vernunft spricht, hat diese Verhältnisbestimmung bei genauerer Betrachtung immer eine Raum-Zeit-Beziehung. Als Europäer liegt ihm das abendländische Denken nahe.

Will man aber nicht zu voreiligen Urteilen kommen, ist auf seinen Umgang mit dem Problem der Inkulturation zu achten.[19] Tatsächlich will Kardinal Ratzinger den Begriff »Inkulturation« lieber durch »Interkulturation« ersetzt

18 Vgl. *Hans Waldenfels*, Standpunkt und Standpunkte. Unterwegs zu einer Theologie der Religionen, in: ZMR 91 (2007) 5-15.

19 Zur Entwicklung des Begriffs vgl. *Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 150f.

20 *Joseph Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, 53; vgl. auch 70; das folgende Zitat dort 162.

sehen:[20] »Denn Inkulturation setzt voraus, dass ein gleichsam kulturell nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt, wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen. Aber diese Vorstellung ist zunächst einmal künstlich und irreal, weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt und weil es die religionsfreie Kultur außerhalb der modernen technischen Zivilisation nicht gibt. Vor allem aber ist nicht zu sehen, wie zwei einander an sich völlig fremde Organismen in einer Transplantation, die zunächst beide verstümmelt, plötzlich ein lebensfähiges Ganzes werden sollten. Nur wenn die potentielle Universalität aller Kulturen und ihre innere Offenheit aufeinander hin gilt, kann Interkulturalität zu fruchtbaren neuen Gestalten führen.«

Der Akzent dieser Aussage liegt auf der »potentiellen Universalität aller Kulturen«. Dieser Akzent tritt voll in Erscheinung, wo Joseph Ratzinger den eigentlichen Kern der Begegnung des christlichen Glaubens mit der griechischen Kultur herausarbeitet; es geht ihm um die »Selbstüberschreitung«, die die griechische Kultur vollzogen hat: »Die Väter haben nicht einfach eine in sich stehende und sich selbst gehörende griechische Kultur ins Evangelium eingeschmolzen. Sie konnten den Dialog mit der griechischen Philosophie aufnehmen und sie zum Instrument des Evangeliums dort machen, wo in der griechischen Welt durch die Suche nach Gott die Selbstkritik der eigenen Kultur und des eigenen Denkens in Gang gekommen war. Der Glaube bindet die verschiedenen Völker – beginnend mit den Germanen und Slawen, die in der Zeit der Völkerwanderung mit der christlichen Botschaft in Berührung kamen, bis hin zu den Völkern Asiens, Afrikas, Amerikas – nicht an die griechische Kultur als solche, sondern an deren Selbstüberschreitung, die der wahre Anknüpfungspunkt für die Auslegung der christlichen Botschaft war. Er zieht sie von da aus in die Dynamik der Selbstüberschreitung hinein.«

Diese differenzierte Behandlung der so genannten Hellenisierung des Christentums impliziert eine eindeutige Relativierung dieses Prozesses. Denn sie relativiert auf jeden Fall das, was in der neuzeitlichen christlichen Missionsgeschichte in ihrer Parallelität zur Kolonialisierung außereuropäischer Länder und Kontinente geschehen ist, wobei das Christentum dann nicht zuletzt als Religion Europas in die anderen Erdteile übertragen worden ist. Auch wenn man der Kritik an der neuzeitlichen Mission zu Recht die zivilisatorischen Verdienste der europäischen Missionare entgegensetzt, lässt sich nicht leugnen, dass in asiatischen Ländern wie China und Japan mit ihren eigenen Hochreligionen das Christentum bis heute eine »fremde Religion« geblieben ist. Angesichts der außereuropäischen Religionen muss das Christentum sich deshalb einerseits immer neu auf das besinnen, was es neu in den Diskurs mit anderen Kulturen und Religionen einzubringen hat. Anderseits muss es aber auch bemüht sein, in den anderen Religionen und Kulturen gerade das zu entdecken, was in ihnen im Sinne Kardinal Ratzingers für eine »Selbstüberschreitung« spricht.

Tatsächlich erkennen wir heute in vielen Religionen wie dem Judentum und dem Hinduismus, selbst in einigen Stammesreligionen die Tendenz, sich als Religionen mit einem universal gültigen Anspruch zu erweisen.

Im Übrigen müsste sich das Christentum selbst viel stärker positiv auf das besinnen, was im Laufe der Geschichte strukturell aus seiner Substanz und – ganz allgemein – aus den Wurzeln der abendländischen Kultur in die ganze Welt Einzug gehalten hat.[21] Gewiss ist die Moderne lange Zeit von der Kirche eher mit skeptischen Augen betrachtet und vielfach gar verurteilt worden. Die Anerkennung der Menschenrechte musste ihr in vielen Punkten förmlich abgerungen werden. Dabei hätte sie viel früher erkennen können, dass der Ruf nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit unverkennbare Wurzeln gerade auch in der jüdisch-christlichen Tradition besitzt. Und was Benedikt XVI. mit dem Stichwort »Liebe« in den Weltdiskurs einbringt, ist ebenfalls über die individuell-personale Orientierung hinaus in seinen gesellschaftlichen Komponenten sowie seinen Konsequenzen im Recht der Völker und im Leben der Staaten zu entfalten.[22]

Bedauerlich ist nur, dass die Kirche sich nach wie vor zu wenig für die Impulse der außereuropäischen Welt öffnet. Man kann die Bitterkeit verstehen, die das Angebot der Versöhnung an konzilskritische Kreise wie die Piusbruderschaft auslösen muss, wenn bis auf den heutigen Tag Männer zum Schweigen verurteilt werden, die sich auf dem schwierigen Feld des interreligiösen und interkulturellen Dialogs bewegen und Menschen dort abzuholen versuchen, wo sie in der Welt von heute leben.[23] Hier wie in vielen anderen überfälligen Entscheidungssituationen erleben wir in der überalterten Kirchenleitung leider Verzagtheit und wenig Mut.

7 Sprachen – Wissenstransfer – Begegnung der Religionen und Kulturen

Wir kehren zu dem zurück, dem diese Festschrift gewidmet ist. Fünfzig Jahre nach den eingangs genannten Daten hat Michael Sievernich sein Buch *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart* veröffentlicht.[24] Im dritten Teil des Buches behandelt er drei zentrale Dimensionen, die im Prozess der Verkündigung des christlichen Glaubens von unübersehbarer Bedeutung sind:

- Die verwirrende Vielsprachigkeit, die wir heute aufgrund der immer stärkeren Verknüpfungen der verschiedenen Teile der Welt und der in der jüngsten Zeit ausgebildeten Kommunikationsnetze und -medien in einem früher nicht gekannten Ausmaße erleben, ruft nach einer Intensivierung der sprachlichen Kommunikation.[25] Dabei geht es bei aller Notwendigkeit theoretischer Überlegungen über Art und Weisen der Kommunikation fast noch mehr um die Praxis der Kommunikation. Das heißt: Es geht nicht mehr allein

um die Sprache im Allgemeinen, sondern um die vielen Sprachen, die in der Welt gesprochen werden, und diese wollen gelernt werden.

◆ Die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt hat nicht zuletzt durch die Kenntnisse, die die Missionare der Neuzeit sich bei ihren Aufenthalten in fremden Ländern erworben, über die sie in die Heimat berichtet, Bücher geschrieben und Sammlungen angelegt haben, starke Impulse erhalten. Der Prozess der Wissensvermittlung hat aber inzwischen zu einem ungeheuren, immer unübersichtlicheren Wissenstransfer quer durch alle Zonen der Welt geführt, wobei die Masse des Wissens immer noch wächst. Über allem Einzelwissen stehen wir aber dann in der Gefahr, dass der Blick auf das Ganze der Welt verloren geht und die Welt sich in viele Teile auflöst. Hier fragt es sich: Gibt es am Ende noch so etwas wie eine Welt-Anschauung, oder kommt es zu dem Termitenhaufen findiger Tiere (K. Rahner)?

◆ Schließlich haben die neuzeitlichen Entdeckungen von Ländern und Menschen, an denen die christliche Mission wesentlich beteiligt war, notwendigerweise zu neuen Einstellungen und Umgangsformen mit dem Fremden geführt. Es hat seine Zeit gedauert, bis dass Europäer die Tugend der Bescheidenheit und Demut gelernt haben und im Fremden selbst Werte entdeckten, die sie dann nicht mehr meinten, im Hochmut der Eroberer und in ihrem Hegemonialdünkel zerstören zu sollen. Erst allmählich lernten Abendländer, dass fremde Werte es verdienen, erhalten und gepflegt zu werden. Erst wo das geschah, konnte es zur Ausbildung eines neuen zivilisatorischen Verhaltens, ja neuer Kulturen kommen. In diesem Kontext wächst heute der Sinn für die Begegnung der Religionen.

Michael Sievernich selbst hat das Glück gehabt, in sehr kritischer Zeit die großen Umbrüche in Gesellschaft und Kirche auf dem sinnigerweise »Lateinamerika« genannten Kontinent miterleben und beobachten zu können. Er hat dabei einen starken Sinn für geschichtliche Zusammenhänge entwickelt. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehörte im Jubiläumsjahr der Entdeckung Amerikas 1992 sein Werk über die Arbeit der Orden in Lateinamerika.[26] Hier

21 Diese Beobachtung ist auch in der neuen Aufsatzsammlung von *Herbert Schnädelbach* hintergründig wahrzunehmen; vgl. sein Buch: Religion in der modernen Welt, Frankfurt 2009. Vgl. zur Sache auch die Bonner Studie *Görge K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blanck* (Hg.), Religion und Rationalität, Würzburg 2008.
22 *Benedikt XVI.*, Gott ist die Liebe. Die Enzyklika »Deus caritas est«, Freiburg 2006; sodann seine jüngste Enzyklika »Caritas in veritate« (Juli 2009).
23 Vgl. *Hans Waldenfels*, Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ, in: StZ 226 (2008) 219-321; zu Roger Haight *ders.*, Wie inkulturiert sich Glaube heute? Die Anliegen des amerikanischen Theologen Roger Haight, in: HerKorr 63 (8/2009) 405-410. Zu erinnern ist auch an den Weg, den der chinesische Bischof Aloysius Jin SJ zwischen den Fronten gegangen ist; vgl. *Adam Minter*, Bischof Jins Kampf für die Kirche in China, in: StZ 225 (2007) 651-665.
24 Vgl. zu den folgenden Punkten vor allem 187-240.
25 Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997, Teil I. Sprachen als Brücken in die Fremde, 7-164.
26 Vgl. *Michael Sievernich SJ / Arnulf Camps OFM / Andreas Müller OFM / Walter Senner OP* (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992.

wie anderswo setzt er sich für Gerechtigkeit und gerechte Unterscheidungen ein. Dabei bleiben ihm bei allem Wissen um verständliche Kritik[27] die ignatianischen Regeln der Unterscheidung der Geister wichtig.[28] Zahlreiche Fragen stehen nach wie vor auf der Tagesordnung der Welt. Doch darf man mit Kardinal Gottfried Daneels sagen: Wer sich in der Geschichte auskennt, kann sich mutig auf die Welt einlassen, in der er heute lebt.

Zusammenfassung
Vor 50 Jahren – 1959 - wurde das 2. Vatikanische Konzil angekündigt. Vor 50 Jahren begann Joseph Ratzinger seine wissenschaftliche Lehrtätigkeit in Bonn. Kirche und Welt haben sich seither dramatisch verändert. 50 Jahre später – 2009 – wurde genau am Gedenktag der Konzilsankündigung, am 25. Januar, in Rom die Aufhebung der Exkommunikation der illegitim geweihten Lefebvre-Bischöfe bekannt gegeben. Da die Pius-Bruderschaft nach wie vor eine Reihe grundsätzlicher Entscheidungen des Konzils ablehnt, stellt sich die Frage: Wird mit der Wahl dieses Tages nicht stillschweigend die Öffnung, die das Konzil in ihrer Aufforderung zum Dialog mit den verschiedensten Gesprächspartnern der Welt vollzogen hat, zurückgenommen? Eine missionarische Kirche kann mit ihrer Sendung aber nur bestehen, wenn sie die Sprachen der Welt spricht und versteht und die Nöte der Welt teilt.

Summary
The Second Vatican Council was announced fifty years ago, in 1959. Fifty years ago Joseph Ratzinger began his scholarly teaching activity in Bonn. Since then the church and the world have changed dramatically. Fifty years later – in 2009 – the lifting of the excommunications of the illegitimately consecrated Lefebvre bishops was made public in Rome on January 25, the exact day that commemorates the announcement of the council. Since the Priestly Fraternity of St. Pius still rejects a number of fundamental decisions of the Council, the question arises: Is not the opening which the Council brought about in its summons to dialogue with the most varied partners of the world tacitly revoked with the choice of this day? A missionary church, however, can only persist with its mission if it speaks and understands the languages of the world and shares the plight of the world.

27 Vgl. als Beispiel *Michael Sievernich*, Fauxpas in Aparecida? Benedikt XVI. und die Indianer Amerikas, in: HerKorr 61 (2007) 357-362.

28 Zum 450. Jahrestag der Gründung des Ordens (1540-1990) und zum Andenken an den 500. Jahrestag der Geburt des Ordensgründers (1491-1991) gab er zusammen mit *Günter Switek SJ* den Band heraus: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990.

Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten

von Paulo Suess

Das Wunder der Übersetzung
findet nicht jeden Tag statt, es ist manchmal wüst,
ohne daß eine Durchquerung der Wüste stattfindet.
Und vielleicht ist es das, […] was man auf den Autobahnen
der voranschreitenden Globalisierung des »öffentlichen Raums«,
heute so oft Unlesbarkeit nennt.[1]

Heute leben in der Kirche prä-moderne, moderne und post-moderne Mentalitäten zusammen.

Das hat Konsequenzen für das Glaubensverständnis und für die Praxis der Evangelisierung, für Sprechweisen und Inkulturationsprogramme. Neue Sprechweisen und Dialekte entstehen zu Hause oder auf der Straße, weit weg von der Kontrolle der Wörterbücher und den Normen der Schriftstellerverbände. Dabei geht es nicht nur um geschriebene Texte oder um mündlichen Vortrag, sondern auch um Gesten, Bilder, Metaphern, Wortkonzepte, die je nach Alter und Region verschiedene und vorläufige Konnotationen haben. Bei der Inkulturation des Evangeliums muss diese Vielfalt von Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten in Betracht gezogen werden, wobei hier stets von einem umfassenden Kulturbegriff ausgegangen werden soll, der die Felder der Ökonomie, der Politik, des Sozialen und der Ideologie nicht als Subkulturen, sondern als integrierende und interdependente Bestandteile ein und derselben Kultur versteht. Sprachliche Ausdrucksformen, ob mündlich oder schriftlich, dürfen nicht losgelöst von einem solchermaßen holistischen Kulturbegriff betrachtet werden.

1 Anfragen

Wer die Notwendigkeit neuer, historisch, sozial und geografisch verankerter Sprechweisen einklagt, tut dies im Hinblick auf missglückte Kommunikationsversuche. Die Realität der ärmeren Schichten verweigert sich dem Zugang

1 *Jacques Derrida*, Die Einsprachigkeit des Anderen, München 2003, 138.

gehobener Sprechweisen, deren Regeln aus dem Lebensumfeld der schreibtüchtigen Elite stammen. Die elitär geregelte Sprechweise ist hegemonial, nicht universal. Sie verstellt den Blick auf die harte Wirklichkeit des Volkes und beschreibt die Realität der Anderen in einer Fremdsprache. Sprachlicher Aufputz und Realitätsfremde der so genannten Hochsprache sind die Ursache für eine gewisse Undurchsichtigkeit der Begriffe und Wörter, die über Jahrhunderte in Kompendien stillgelegt wurden. Dadurch sind sie oft völlig unverständlich geworden und können den Inhalt verbergen, den sie einst vermittelt haben. Sie können aber auch im Auftrag konkreter Interessen Inhalte, die sie von Anfang an verfälscht wiedergegeben haben, erneut ideologisch in Dienst nehmen.

1.1 Verlorene kommunikative Kompetenz

In unserer modernen, sich wandelnden Welt möchte die Kirche als kollektives Subjekt der Evangelisierung ihre gleich zweifach verlorene kommunikative Kompetenz zurückgewinnen. Daher versucht sie in dieser postmetaphysischen Welt, die sich zwar kritisch das Erbe Athens zu eigen gemacht hat, aber die jüdisch-christliche Heilsgewissheit ablehnt, in dringlicher Bereitschaft über die tragfähigen Gründe ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben (vgl. 1 Petr 3,15). Und sie kann dabei darauf hinweisen, dass sowohl die postmetaphysische als auch die postsäkulare Gesellschaft ohne Zukunftsprojekt sind. Sie haben lediglich das Religiöse auf den Markt der billigen Glücksversprechen geschmuggelt und bieten dort verderbliche Waren für pseudospirituelle Schnellgerichte an.

Die Kirche ihrerseits hat zwar eine Vision von Leben und Hoffnung für alle, aber sie zeigt sich unfähig, dieses Projekt zu übersetzen für die beiden unterschiedlichen Ebenen, für die es nötig wäre: Für die schriftliche Kommunikation in der modernen gebildeten Welt einerseits und andererseits für die mündliche Kommunikationskultur des Volkes. Immer noch herrschen Bestrebungen vor, die Codes der mündlichen Vermittlung durch eine von den »Führungskräften« der Gesellschaft aufgezwungene Verschriftlichung zu ersetzen. Wir stehen also vor einer doppelten Aufgabe, einerseits vor dem *aggiornamento* an die wechselnden Zyklen der Modernisierung und andererseits vor der Schwierigkeit, die durch die sozialen Klassenunterschiede vorgegebene Barriere zwischen den Sprechweisen zu überwinden. Dabei scheint die Übersetzung der Idee vom Reich Gottes in die Sprache der Moderne eher noch schwieriger als die Aufgabe, dieses Projekt als Gute Botschaft dorthin zu bringen, wo die Kommunikation nicht mit SMS und E-Mail, sondern von Mund zu Mund läuft.

In einer säkularen und postsäkularen Welt, deren Zeichen aus dem Fundus einer zunehmenden Individualisierung und einer schrumpfenden Solidarität

entnommen sind – wie und in welcher Sprache soll man hier einen Begriff wie »Reich Gottes« lebensrelevant zur Sprache bringen? Wie soll man unter dem Banner des Weltsozialforums »Eine andere Welt ist möglich« mit einer post-utopischen Zivilisation verhandeln, die ihre eigenen Utopien und Errungenschaften wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität längst als »nicht nachhaltig« entsorgt hat? Wie soll man in den beiden kulturellen Erscheinungsformen der modernen Welt, der verschriftlichten und der mündlichen, und in ihnen wiederum in ganz verschiedenen sozialen Klassen, ein Heilswissen überzeugend nahe bringen, das aus einer Offenbarung stammt, die heute noch in uralte mythische Begriffe gekleidet ist?

1.2 Auf der Suche nach einer neuen Sprache

Die Suche nach neuen Ausdrucksformen und Sprechweisen setzt voraus, dass man die alten Sprechweisen überprüft und sich eventuell von ihnen trennt. Dabei geht es ja nicht nur um Sprechweisen, sondern immer gleichzeitig um Denkfiguren und Handlungsmodi. Wir sind also auf der Suche nach neuen Ausdrucksformen nicht nur wegen ihrer begrenzten kommunikativen Kompetenz, sondern weil sie häufig immer noch mit ihrem kolonialen Erbe behaftet sind oder aber in der übertriebenen Anstrengung, modern zu erscheinen, zum populistischen Gemeinplatz oder zum propagandistischen Schlagwort verkommen sind. Den herrschenden Klassen war immer daran gelegen, sich der religiösen Sprache zu bedienen, die so unschuldig über allen Klassengegensätzen zu schweben schien, sodass sie mithalf, das koloniale Erbe zu verbergen, die politische Vormachtstellung der Eliten des Landes festzuschreiben und die Klassengegensätze als ganz natürlich erscheinen zu lassen.

Auf der Suche nach neuen Ausdrucksformen bei der Inkulturation des Evangeliums lassen wir uns auf einen nie zu Ende kommenden Prozess ein, auf die Verhandlung zwischen dem historisch Zufälligen, dem göttlich Absoluten und dem menschheitlich Relevanten. Nun mag jemand einwenden, es könne doch gar keinen Verhandlungsspielraum geben, wo es sich um das Göttliche handle. Aber selbst die Menschwerdung Christi als Jesus von Nazareth setzt ja ein bewusstes Annehmen von Ambivalenz und Relativität voraus. Wie denn nun, wenn man seinen religiösen Überzeugungen und seinem, im positiven Sinne, missionarischen Eifer unter dem Imperativ einer inkulturierten Nachfolge (vgl. *Santo Domingo*, 13) nachkommen will, kann man dabei in seiner Sprechweise die offene oder verdeckte Anbiederung an Mode, Markt und Propaganda vermeiden? Wie kann man die Menschen von heute ansprechen, ohne die essenziellen Inhalte des Evangeliums an flache Formlosigkeit oder erstarrte Formalismen preiszugeben?

1.3 Kulturelle Abhängigkeit des Evangeliums

Hinter diesen Fragen verbirgt sich eine Reihe von weitreichenden Infragestellungen. Kann man die Inhalte des Evangeliums von seiner Entstehungskultur trennen? Hat in der Zeit vom antiken Palästina bis heute sich nicht vielleicht erst aus diesem Amalgam beider Elemente eine Art von ganz neuer evangelischer Identität gebildet? Niemand kann das Evangelium ausschließlich in seiner eigenen Kultur vermitteln, sondern muss immer wieder auf die ihm fremde Kultur des Evangeliums selbst zurückgreifen. Kann man sich nicht nur von seiner eigenen Kultur distanzieren, sondern auch von der Ursprungskultur des Evangeliums und von seinen späteren historischen Einkleidungen? Oder verwechseln wir vielleicht doch das bloß Kontingente mit der Vorsehung, wenn wir der hellenistischen Ursprungskultur, die bei der Definition der ersten Dogmen der Kirche Pate gestanden hat, den Mantel providenzieller Normativität umhängen?

In der von Platon als Ideal beschriebenen Republik war Sklaverei als soziale Einrichtung durchaus vorgesehen und Aristoteles hat Sklaverei naturgesetzlich legitimiert. Wer könnte leugnen, dass dies auch auf das Christentum abgefärbt hat? Die Conquista bediente sich häufig der Gedankengänge des Aristoteles, um die Versklavung der Indios und Afro-Amerikaner zu rechtfertigen. Nicht nur der atheistische Humanismus von heute, auf den Papst Benedikt XVI. in seiner Eröffnungsansprache in Aparecida hinwies, als er vom »Scheitern aller Systeme, die Gott ausklammern wollen« sprach, auch der christliche Humanismus von gestern konnte, etwa in der Rechtfertigung gerechter Kriege und Sklaverei, zerstörerisch um sich schlagen.[2]

Die Hellenisierung des Christentums zeigt uns, wie gefährlich es sein kann, ein anti-imperiales Christentum mit Hilfe einer imperialistischen Kultur zu definieren. Tertullian warnt schon früh vor dieser Gefahr: »Was hat denn Athen mit Jerusalem zu tun, was die Akademie mit der Kirche? […]. Unsere Doktrin kommt durch den Torbogen Salomons«.[3] Dagegen verweisen Clemens von Alexandria († 215), Origenes († 253/254) und Eusebius von Cäsarea († 339) auf den propädeutischen Wert der griechischen Philosophie.[4] Bei jeder Inkulturation muss die Rückwirkung der jeweiligen Kultur auf den Prozess der Evangelisierung mit bedacht werden. Daher hat *Santo Domingo* zu Recht die Forderung nach Inkulturation mit einer Warnung verbunden, indem es einer-

2 Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 327. Zur Rechtfertigung gerechter Kriege und Sklaverei vgl. *Juan Ginés de Sepúlveda*, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios, México 1979 [Roma 1550].

3 *Tertuliano*, De praescriptione haereticorum, 7,9s.

4 Vgl. *Robert M. Grant,* Civilization as a preparation for christianity in the thought of Eusebius, in: *F. Church / T. George* (Ed.), Continuity and descontinuity in Church history (FS G. H. Williams), Leiden 1979, 62-70.

seits bestätigte: »Alle Evangelisation muss deshalb Inkulturation des Evangeliums sein« und: »Die Inkulturation des Evangeliums ist ein Imperativ der Nachfolge Jesu«. Andererseits warnte aber die IV. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik auch vor »Strukturen der Sünde« und »Mächten des Todes«, die jede Kultur bedrohen (*Santo Domingo*, 13).

Diese Frage- und Infragestellungen zielen nicht etwa auf die Rekonstruktion eines prä-kulturellen Evangeliums ab. Es geht vielmehr darum, ob ein Nicht-Absolutes, nämlich die Ursprungskultur des Evangeliums, verändert werden darf, ohne dabei auch das kulturell eingekleidete Absolute zu verändern. Oder handelt es sich bei allem Anspruch auf Normativität weniger um Vorgaben der Vorsehung als um demokratisch abgestimmte oder autoritativ festgelegte Vereinbarungen zur Vermeidung einer babylonischen Sprachverwirrung oder zur Vermeidung pfingstlicher Vielfalt?

1.4 Interpretationsbedürftigkeit

Auch wenn über all diese Fragen für eine kleine Weile eine plausible Eindeutigkeit erreicht wäre, so müsste doch daran festgehalten werden, dass auch Glaubenskonzepte, selbst wenn sie mit universalem Konsens rezipiert wurden, noch einmal interpretationsbedürftig und daher kaum universal eindeutig sind. Das zeigt gerade heute die Diskussion um das II. Vatikanum. Ein Sektor der Kirche betont den innovativen Charakter dieses Konzils für das kirchliche Leben, während ein anderer am Konzil nur die Kontinuität des Gewohnten gelten lassen möchte. Selbst wenn es eine Übereinstimmung über die Bedeutung von »Innovation« und »Kontinuität« gäbe, müssten beide Begriffe noch auf dem weiten Hintergrund der Wortfelder von Evolution, Reform, *aggiornamento,* Anpassung und Modernisierung interpretiert werden. Auch der Versuch, durch das Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, vom 18. Mai. 1998, unter all diese Fragen einen normativen Schlussstrich zu ziehen, konnte die hermeneutische Frage nicht still legen.

Wo hört denn nun das absolut Göttliche auf und fängt das Relative, Menschliche, Kulturelle an? Die absoluten Wahrheiten des Evangeliums können nur in den zerbrechlichen Gefäßen einer bestimmten, historisch situierten Kultur vermittelt werden. Während des Prozesses, das Evangelium in neuen Sprechweisen auszudrücken, wird sich am Evangelium selbst erweisen, inwieweit seine Inhalte historisch und kulturell eingebunden sind und nicht ohne diese Vorgaben vermittelt werden können.

Die Erfahrung, dass keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht, ist die unverzichtbare Grundvoraussetzung für eine nachkoloniale Evangelisierung. Auf den Punkt gebracht, bedeutet »Inkulturation« Entkolonialisierung und Kommunikation in der Sprache und Sprechweise der

Betroffenen. Dem Hang zur Verallgemeinerung des Eigenen haben Missionare und Missionarinnen immer wieder nachgegeben. In der Außenperspektive hat das schon Rousseau sehr deutlich gesehen, wenn er darauf aufmerksam macht: »Der große Fehler der Europäer besteht darin, dass sie beim Philosophieren immer von dem ausgehen, was um sie herum vorgeht. So zeigen sie uns die ersten Menschen vor Kälte und Hunger sterbend […]; überall sehen sie nur den Schnee und das Eis Europas ohne daran zu denken, […] dass der Winter auf zwei Dritteln des Erdballs unbekannt ist.«[5]

Und Montaigne berichtet Ähnliches, sich auf den Bericht eines Heimkehrers aus Brasilien stützend: »Gewöhnlich freilich wird alles als Barbarei bezeichnet, was ungewohnt ist. Eigentlich lassen wir ja als richtig und vernünftig nur das gelten, was in dem Lande, wo wir sind, vorkommt […]. Wo wir leben, da ist immer die einzig richtige Religion, die einzig richtige Politik; alles, was man dort tut, ist musterhaft und vollkommen.«[6]

2 Unterscheidungen

Die Geburt in dieser oder jener Kultur ist rein zufällig. Das Bewusstsein der eigenen historischen Zufälligkeit bei der Identitätsbildung ermöglicht es Menschen, erwachsen zu werden und sich gegenseitig als Gleiche zu schätzen und anzunehmen. Eine Voraussetzung für interkulturelle Kommunikation ist ja die gelassene Anerkennung verschiedener kultureller Welten mit ihren unterschiedlichen Sprachen, Sprechweisen und Zeichensystemen, die zur Identitätsfindung der verschiedenen Sozialgruppen notwendig sind.

2.1 Durchlässige Grenzen

Kulturen setzen symbolische und reale Grenzsteine, die es ermöglichen, Völker und soziale Gruppierungen zu unterscheiden, ohne sie gänzlich voneinander zu trennen. Sich über kulturelle Unterschiede hinweg zu verständigen, ist oft schwierig, jedoch irgendwie immer auch möglich, weil es sich dabei ja nicht um Gattungsunterschiede handelt. Derrida hat es zugespitzt so ausgedrückt: »Man spricht immer nur eine einzige Sprache […]. Man spricht niemals eine einzige Sprache – oder vielmehr, es gibt kein reines Idiom.«[7]

Korrekte und missverständliche Kommunikation ist immer gleichzeitig möglich, wenn man bedenkt, dass kulturelle Differenz sich durch Zeichen und

5 *Jean-Jacques Rousseau*, Ensaio sobre a origem das línguas, Kapitel VIII, Campinas 1998 [1781], 137.
6 *Michel de Montaigne*, Die Essais, Stuttgart 2005 [1608], 109.
7 *Derrida*, Einsprachigkeit (Anm. 1), 21.

Inhalte konstituiert, wobei das Verwirrspiel so weit gehen kann, dass gleiche Zeichen von Kultur zu Kultur ganz unterschiedliche semantische Gehalte transportieren können. Für die Griechen bedeutete das Kreuz »Torheit«, für die Christen dagegen »Gottes Kraft« (1 Kor 1,18). Die Griechen, die das Christentum annahmen, mussten also das negativ besetzte Kreuzzeichen mit der positiven Deutung eines Symbols der Erlösung akzeptieren.

Die Kommunikation zwischen verschiedenen Kulturen kann als »Interkulturation« bezeichnet werden, also als Inkulturation *in actu.* Bei dieser Interkulturation müssen die Glaubensboten die Autonomie des Evangeliums gegenüber den Kulturen bewahren, so fordert es *Evangelii nuntiandi* (20): »Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch […] kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen«.

Wenn *Evangelii nuntiandi* also auf der Abstandsgleichheit des Evangeliums zu allen Kulturen und damit auf einer gewissen Unabhängigkeit von ihnen besteht, dann vertritt es damit eine moderne und erwachsene Evangelisierung in dieser plurikulturellen und multiethnischen Welt. Hier zeigt sich ein gewisser Relativismus, der bei der Erstverkündigung an Andere, gegenüber der eigenen Kultur bewahrt werden muss, nicht aber gegenüber der Kultur dieser Anderen. Diese Relativierung der eigenen Kultur ist geprägt von dem pädagogischen Rettungsprinzip des Apostels Paulus, der von sich sagen konnte: »Allen bin ich alles geworden, um auf jegliche Weise einige zu retten« (1 Kor 9,22). Er konnte seine eigene Kultur zurückstellen, wenn es um das Heil der Anderen ging.

2.2 Mehrsprachigkeit

Wenn wir von diesen Vorgaben ausgehen, dann verlangt der Prozess der Evangelisierung die Kenntnis von mindestens drei kulturellen Umfeldern: das jeweils eigene, das des Anderen und das des Evangeliums. Und dabei dürfen nicht die Glaubensinhalte des Evangeliums mit den kulturell und historisch kontingenten Einkleidungen des Evangeliums, aber auch nicht mit denen der beiden Kommunikationspartner verwechselt werden. Die Grenzen zwischen dem kulturell im jeweiligen Kontext Verfügbaren und dem normativen semantischen Kern des Evangeliums sind nicht immer leicht auszumachen. Denn dieser Kern bedeutet ja auch immer eine Alternative zum jeweiligen Zeitgeist und steht daher auch immer in Spannung zur jeweiligen Kultur, aber auch zur Kultur, in die er selbst eingekleidet ist.

Die kulturelle Identität steht in einem historischen Prozess, der durch Selbstverwirklichung, Ambivalenz und Entfremdung gekennzeichnet ist. Unter der Voraussetzung einer gewissen selbstkritischen Haltung steht die eigene Kultur

der Anerkennung des Anderen, dem Kennenlernen seiner Lebenswelt und der Evangelisierung an sich nicht im Wege. Den Anderen kennen zu lernen und anzuerkennen hilft nicht nur dabei, toleranter zu werden, sondern auch die Gegenwart Gottes in anderen Lebensformen zu erkennen und das evangelische Projekt noch radikaler zu formulieren.

Kommunikation ist kein einseitiger Prozess zwischen Sender und Empfänger, Sprecher und Hörer. Der Empfänger ist nicht das Objekt der missionarischen Sendestation und ebenso wenig ein bloßes Objekt der Botschaft. Der Empfänger ist auch Subjekt und als solcher ebenfalls Sender einer historisch verorteten Nachricht. Der Hörer ist immer auch Sprecher, Zeuge und lebendiges Gedächtnis. Auch die Kirche wird »unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muss, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist« (*Evangelii nuntiandi*, 15). Es reicht nicht, nur geben zu können. Wir müssen auch lernen anzunehmen. Erst aus beidem zusammen entsteht ein wahrer Dialog.

In der heutigen, von interkulturellen Kontakten geprägten Welt ist der Dialog zwischen den Kulturen unverzichtbar, damit die verschiedenen Lebensprojekte, die in den jeweiligen kulturellen Codes verschlüsselt sind, miteinander leben und überleben können. In Amerika tragen der Dialog und das Verhalten zwischen den Kulturen immer noch schwer an der Hypothek der kolonialen Vergangenheit und ihrer patriarchalen Struktur, aber auch an der zeitgenössischen Kolonialisierung der Lebenswelten und Denkweisen durch Globalisierung. In den von vielen als bedrohlich empfundenen Szenarien neoliberaler Globalisierung steckt immer auch ein Kern von reziproker Feindseligkeit, der in letzter Instanz auf soziale Klassenunterschiede zurückzuführen ist. Gerade deshalb gehört der Dialog zwischen den und innerhalb der Kulturen zu den dringendsten Aufgaben jeder sozial verantwortlichen Gruppe, ob sie sich nun für den Frieden innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft oder für den Frieden auf der Welt einsetzt oder sich dem Projekt des Schöpfungsauftrags verpflichtet weiß. Bei diesem Dialog geht es nicht um einen Waffenstillstand zwischen streitenden Parteien, sondern darum, die anstehenden Grundfragen von Anerkennung und Umverteilung praktisch und gemeinsam auf den Weg zu bringen. Wir werden immer wieder lernen müssen, auf gleicher Augenhöhe mit dem Anderen zu reden, denn ein interkultureller Dialog über Glaubensfragen setzt, wie Kommunikation überhaupt, Gleichheit und Freiheit voraus.

8 *Benedikt XVI*, Ansprache bei der Begegnung mit den Organisationen für den interreligiösen Dialog. Auditorium des »Notre Dame of Jerusalem Center«, Jerusalem, 11.5.2009 [www.vatican.va].
9 *Irenäus von Lyon,* Adversus haereses, III, übers. und eingel. von Nobert Brox (Fontes christiani 8/3), Freiburg 1995, III, 18,1 (S. 218/219).

2.3 Glaubensgespräch als Prozess und Begegnung

Wer mit anderen über seinen Glauben spricht, kann nicht wie über etwas Fertiges vor sich hin reden. Sein Glaube wird sich im Gespräch vertiefen und auch verändern. Auch Glaubensboten verstehen nur Teilaspekte des Evangeliums, wenn man die Vermittlung der göttlichen Botschaft in ihrer Fülle bedenkt. Dadurch ist das eigene und das fremde Glaubensverständnis in einen geschichtlichen Verständnisprozess eingebunden. Die Kirche muss »immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes hören […], wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, und auch die Synode von 1974 hat dieses Thema von der Kirche, die sich durch eine beständige Bekehrung und Erneuerung selbst evangelisiert, um die Welt glaubwürdig zu evangelisieren, mit Nachdruck aufgegriffen« (*Evangelii nuntiandi,* 15).

Mission braucht die Begegnung mit den Anderen, weil sie ja nicht nur in der Verkündung und Ausbreitung eines schon fertigen Glaubens besteht, sondern immer auch die Samenkörner Gottes in der eigenen Kultur und in den Kulturen der Anderen wahrnimmt. Daher kann jedes Glaubensgespräch von Gemeinsamkeiten mit dem Anderen ausgehen. Darauf hat Papst Benedikt XVI. bei seiner Begegnung mit den Organisationen für den interreligiösen Dialog in Jerusalem hingewiesen. Wir stehen »als gläubige oder religiöse Menschen vor der Herausforderung, deutlich unsere Gemeinsamkeiten zu verkünden. Abrahams erster Schritt im Glauben und unsere Schritte, die zur Synagoge, zur Kirche, zur Moschee oder zum Tempel hinführen oder von dort herkommen, hinterlassen eine Spur in unserer persönlichen menschlichen Geschichte, die sich sozusagen auf dem Weg zum ewigen Jerusalem hin entfaltet (vgl. Offb 21,23)«.[8] Nur wenige Wochen nach dieser Begegnung, am 4. Juni 2009, sprach sich auch der amerikanische Präsident Obama in der Universität von Kairo eindrucksvoll dafür aus, im Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen eine gemeinsame Sprache zu finden. Der kategorische Imperativ verbinde alle Kulturen und Religionen, gemeinsame Prinzipien von Gerechtigkeit, Fortschritt, Toleranz und Menschwürde durchzögen den Talmud, den Koran und die Bibel. Papst Benedikt XVI. fasste den gleichen Gedanken so zusammen: »Gemeinsam können wir Räume schaffen […], wo man Gottes Stimme wieder hören kann, wo man seine Wahrheit in der Allgemeingültigkeit der Vernunft entdecken kann, wo jeder einzelne ungeachtet seiner Herkunft, ethnischen Zugehörigkeit, politischen Couleur oder seines religiösen Glaubens als Person, als Mitmensch geachtet werden kann«. Bereicherung durch die Anderen und Bekehrung von der inneren und eigenen Begrenztheit bedingen sich gegenseitig. Das Wort Gottes lässt sich nicht konfessionell eingrenzen, denn es war »zu Beginn bei Gott« und »auch ständig bei den Menschen«.[9]

3 Analoge Kommunikation

Bei der verbalen Kommunikation unterscheiden wir zwischen logischen, analogen und allgemeinen Sprechweisen. Bei der Glaubensvermittlung, bei der es ja um interkulturelle Kommunikation geht, handelt es sich um analoge Sprechweisen. Die Sprache des Glaubens hat ihren Ursprung in Erfahrungen, nicht in Begriffen. Die Sprache des Glaubens benennt nicht denotativ mit wissenschaftlichen Begriffen eindeutige Fakten im Fachbereich Kultur. Sie verweist vielmehr konnotativ auf eine andere, die spirituelle Ebene der Realität. Die biblische Beschreibung der Schöpfungsgeschichte gehört in ein unüberschaubares Universum von Konnotationen mit all seinen spirituellen, kontextuellen und historischen Bedeutungsebenen. Es gibt schließlich keine exakt vermessbare Wasserscheide zwischen der wissenschaftlich-denotativen Beschreibung und der religiös-konnotativen Erfahrung. Das religiöse Wort ohne Bild, der Begriff ohne Erfahrung wären tote Buchstaben.

Die Glaubensbotschaft nähert sich der Realität in Analogien an, doch in gewisser Weise gilt dies auch für naturwissenschaftliche Forschungen und Formeln, die auf die Realität nur verweisen, deren Funktionen sie erklären. Das Christentum muss die Bibel nicht von ihren mythologischen Passagen reinigen, solange die Interpreten des Glaubens und der Schrift unterscheiden können zwischen einer fundamentalistischen und einer konnotativen Lesart, solange sie beispielsweise nicht darauf beharren, die Welt sei tatsächlich in einer Woche entstanden. Auch die Naturwissenschaften haben ihre Mythen, wenn sie beispielsweise den Ursprung der Welt »Big Bang« nennen oder die Ödipussage benutzen, um den Zusammenhang zwischen Schicksal, Schuld und Trieb darzustellen. Trotzdem gibt es natürlich ganz wesentliche Unterschiede zwischen dem naturwissenschaftlichen Experiment, das jederzeit wiederholt werden kann und daher als »objektiv« angesehen wird, und der religiösen und mystischen Erfahrung, die immer einzigartig und »subjektiv« ist.

Die Inkulturation des Evangeliums konfrontiert uns mit einer Vielzahl religiöser Erfahrungen und mit der Komplexität interkultureller Kommunikation des Glaubens. Sie setzt eine sehr feine Sensibilität voraus, um eine geheimnisvolle Realität aufzuspüren und weiterzugeben, der man sich nur auf analoge und gläubige Weise annähern kann, ohne das Mysterium an sich zu enthüllen. Dass bei dieser Annäherung jede Beschreibung des Mysteriums eher unähnlich als ähnlich ist, ist schon in den Beschlüssen des IV. Laterankonzil (1215) nachzulesen.[10] Darstellungen Gottes und die Glaubensformeln verweisen

10 *Heinrich Denzinger*, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Lateinisch-Deutsch), hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i.Br. [42]2009, Nr. 806: »… quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«.

nur auf die Wahrheit und dürfen nicht mit der Wahrheit selbst verwechselt werden. Weder die Glaubensformeln der Kirche noch die Gleichnisse des Evangeliums erschöpfen oder interpretieren die Offenbarung Gottes endgültig.

Wir können verallgemeinern: Formeln sind nicht die Realität und können sie auch nicht ersetzen. Jesus sprach in Gleichnissen vom Reich Gottes, also in Vergleichen, nicht in mathematischen Gleichungen. Bei Gleichnissen gibt es kein Gleichheitszeichen, kein »ist gleich«, sondern nur ein »ist mehr oder weniger so wie«. Das Himmelreich ist mehr oder weniger so wie ein Senfkorn, mehr oder weniger wie ein verborgener Schatz, mehr oder weniger wie ein Fischernetz (vgl. Mt 13,31.44.47). Bei jeder analogen Kommunikation handelt es sich um ein kompliziertes Spiel zwischen »Ja« und »Nein«. Da wird einerseits behauptet: »Ja, genau so ist das!« und gleichzeitig negiert: »Nein, das ist doch alles ganz anders!« Etwas repräsentieren, etwas darstellen bedeutet, nicht das Objekt oder die Person selbst sein. Wenn wir sagen, Gott sei ein Vater, um auszudrücken, dass er die Liebe ist, dann setzt diese Analogie gleich zweifach kulturelle Vereinbarungen voraus: Erstens reden wir in der Sprache einer patriarchalischen Kultur und zweitens gehen wir von einer positiven Erfahrung mit einem wirklichen Vater aus. Neue, inkulturierte Sprechweisen werden uns nicht helfen, die Mysterien zu enthüllen. Sie helfen uns lediglich, diese nicht zu verfälschen und lassen uns klarer die Grenzen erkennen, welche die in Worte fassbare Realität vom Mysterium trennen.

4 Verschriftlichung und Übersetzung des gesprochenen Wortes

Schon früh in der Menschheitsgeschichte wurde die Ambivalenz der Schrift erkannt. Die Erfahrung dieser Ambivalenz durchzieht auch die Conquista und Kolonisation Lateinamerikas. Eine auf Bewusstseinsbildung setzende Option für und mit den Armen-Anderen könnte diese Ambivalenz unterlaufen.

4.1 Schrift als Heilkraut und Gift

In seinem Dialog *Phaidros* vergleicht Platon die Schrift mit dem gesprochenen Wort. Die Schrift sei ein *pharmakón*, Heilkraut und Gift zugleich, Kosmetikum und Zaubermittel. In dem Mythos, den Platon im *Phaidros* beschreibt, ist das *pharmakón* der Schrift ein Geschenk des altägyptischen Gottes Thot an den König Thamus. Die Schriftkunst, so erklärt Thot, sei ein hochwirksames *pharmakón* für die Erinnerung und die Weisheit, die Thamus doch den Ägyptern versprochen habe. Und jetzt passiert das Unerwartete: Thamus, so erzählt Sokrates, weist das göttliche Geschenk der Schriftkunst zurück, weil sie nicht Weisheit aufbewahre, die ja immer wieder neu aus dem Herzen (*recordatio*) kommen müsse. Die Schrift schwäche vielmehr das Erinnerungsvermögen

und schaffe nur scheinbare Weisheit und totes Wissen. Platon unterscheidet hier zwischen einem oberflächlichen, seelenlosen Gedächtnis (*hypomnesis)* und einem verinnerlichten, lebendigen Erinnern (*mneme)*, das die Wahrheit aufbewahrt oder sie in der Anamnese (*anamnesis*) bewusst macht. Während des didaktischen Dialogs zwischen Phaidros und Sokrates wird die Gabe des zum Gott erhobenen Zivilisationshelden Thot in ihrer Ambivalenz entlarvt. Ein *pharmakón* ist nicht nur ein Heilkraut, es kann auch Gift und Droge, Kosmetikum und Zaubermittel sein. Die Schrift ist also, meint Sokrates, eine Schminke, die ihre wirklichen Folgen, nämlich das Vergessen und die Ignoranz, verberge.

Die autonome Entscheidung des Königs, das Geschenk der Zivilisation souverän zurückzuweisen, ist ein aufgeklärter Protest gegen Erinnerungslosigkeit als Nebenwirkung und gegen Verschriftlichung als Ideologie, hinter der sich Herrschaftsmechanismen verbergen. Viele so genannte Geschenke der Zivilisation erwiesen sich in den Dörfern der Indios und auf den Straßen der lateinamerikanischen Großstädte als Gift, Droge und Zauberwerk. Sokrates wägt ab: »Eine Kunst erfinden und den Nutzen und Schaden berechnen, die aus der Kunst für denjenigen entspringen, der sie üben will, das ist nicht dasselbe.«[11]

Neue Sprechweisen zur Inkulturation des Evangeliums werden der mündlichen Kommunikation den Vorzug geben. Aber bei einer Religion wie dem Christentum, in dessen Zentrum eine Heilige Schrift steht, kann man sich nicht mehr ausschließlich auf mündliche Überlieferung verlassen. Dennoch muss sich die Kirche bei der Verschriftlichung neuer Sprechweisen der Ambivalenz dieses Vorgangs bewusst sein. Medellin (1968) listet noch ethnozentrisch auf: »Zunächst gibt es den großen Sektor der von der Kultur Ausgeschlossenen, die Analphabeten und besonders die eingeborenen Analphabeten, die oft des elementaren Gutes der Verständigung durch eine gemeinsame Sprache entbehren.«[12]

Was noch bis vor kurzem als Qualitätszeichen der Inkulturation galt, die Einführung der Schrift in die orale Kultur der indigenen Völker durch Alphabetisierung und gedruckte Grammatik – all das sieht der Anthropologe mit Vorbehalten. Lévy-Strauss, der von der Begegnung der Nambikwara mit der Schrift berichtet, äußert den Verdacht, dass die Schrift »die Ausbeutung der Menschen begünstige, lange bevor sie ihren Geist erleuchtet […]. Wenn meine Hypothese stimmt, müssen wir annehmen, dass die primäre Funktion der

11 *Platon*, Gastmahl, Phaidros, Phaidon, Wiesbaden 1959, 142f.
12 Dokumente von Medellin, Essen 1968, Dokument 4: Erziehung, Nr. 3.
13 *Claude Lévy-Strauss*, Traurige Tropen, Frankfurt a. M. 1978, 294.
14 *Antonio de Nebrija*, Gramática castellana, Madrid 1980 [Salamanca 1492].
15 *Antônio Vieira*, Sermão da Epifania [1662], in: *Sermões*. Bd. 1, Teil 2, Porto 1959, 1-61, hier 24.
16 Vgl. *Florence Carboni / Mário Maestri*, A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes, São Paulo ²2005, 12.

schriftlichen Kommunikation darin bestand, die Knechtschaft zu erleichtern.«[13] Das Jahr 1492 war das Jahr der Conquista Amerikas, der Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien und das Jahr der ersten kastilischen Grammatik. Ihr Autor, Antonio de Nebrija, unterstreicht in seinem Vorwort, dass die Kontrollfunktion der Einheitssprache, die durch diese Grammatik geregelt wurde, ebenso wichtig sei wie die des Glaubens, der Waffen und der Gesetze.[14] Wer eine Grammatik herausgibt und über das Wörterbuch entscheidet, beherrscht auch die Semantik des historischen Projekts des Volkes. Im Amerika des 16. Jahrhunderts behaupteten die Missionare, dass die Vielzahl der indigenen Sprachen auf die Sünden Babylons zurückgingen, das dafür mit einem Sprachenwirrwarr gestraft worden sei. So weist der redegewandte Antônio Vieira in einer Predigt zum Epiphaniefest auf die Schwierigkeiten hin, die sich aus der Sprachenfrage für die Katechese der Indios ergäben: »Im alten Babylon gab es 72 Sprachen; im Babel des Amazonasflusses kennt man schon über 150, so verschieden voneinander wie die unsere vom Griechischen; und so sind wir, wenn wir dorthin gelangen, alle stumm und die Indios sind alle taub.«[15] Stumme Missionare und taube Zuhörer, das ist die reine katechetische Katastrophe.

4.2 Diachronische Ambivalenz und Alternative

Historisch boten sich drei Alternativen, um mit dem Anderen zu kommunizieren und seine Kultur entweder anzunehmen oder zurückzuweisen:

1 Der koloniale Weg der Integration des Anderen in das linguistisch-kulturelle Universum der Glaubensboten, die ihre Sprache als Generalsprache anbieten.

2 Der Weg einer länderübergreifenden Einheitssprache, der das Erlernen einer zusätzlichen Sprache für beide Seiten voraussetzt (z. B. Latein oder heute Englisch).

3 Der Weg der Inkulturation, der die Glaubensboten nötigt, die kulturellen Codes der Anderen zu lernen und sich dann, unterstützt von den Hörern, in einen fortlaufenden Übersetzungsprozess hineinzubegeben.

Unsere globalisierte und von wirtschaftlichen Supermächten dominierte Welt drückt uns nicht nur eine gemeinsame Sprache, nämlich das Englische auf, sondern auch fremde Werte, widersprüchliche Gefühle und Weltanschauungen, welche die Ausbeutung weltweit völlig normal finden.[16] Diese Generalsprache verdeutlicht die Ambivalenz der Schrift als *pharmakón*. Die Großmächte zwingen, wie einst die Kolonialmächte, uns ihre Sprache auf zur Festigung ihrer Ideologien, Einflusssphären und Wertesysteme, um damit wirtschaftliche Ausbeutung und politische Abhängigkeit naturwüchsig erscheinen zu lassen. Dem Geschrei der Börsenmakler entsprechen die Stimmlosigkeit und das Schweigen der Armen und Anderen. Eine Reflexion über neue Sprechweisen bei der Inkulturation des Evangeliums erfordert ein klares Bewusstsein der sozialen

Eingebundenheit aller Ausdrucksweisen, mit denen eine inkulturierte Evangelisierung ins Auge gefasst wird. Die Sprechweise, so Bakhtin, »ist ein Produkt der Interaktion zwischen den Sprechern oder, allgemeiner ausgedrückt, Produkt der ganzen sozialen Lage, in der sie entstanden ist«.[17]

Die inkulturierte Evangelisierung, in der sich die Option für die Armen entfaltet, erfordert auch eine Option für die Sprache der Unterschichten in den unterschiedlichen Regionen eines Landes. Damit sind Prioritäten innerhalb eines Gesamtprojekts verbunden. Das alles kann jedoch nicht in einem Schnellkurs geschehen, denn die verschiedenen Sprechweisen sind Ergebnis eines langen sozialen Zusammenlebens bestimmter Sprachgruppen. Neue Sprechweisen erfordern eine neue Sensibilität für die kulturellen, sozialen und geografischen Unterschiede bei der Kommunikation und eine realistische Einschätzung, wie lange dieser Lernprozess wohl dauern wird. Sie erfordern auch in vielen konkreten Situationen den Mut, die hochsprachlichen und vermeintlich universalen Normen zu relativieren.

Nach dem II. Vatikanum wurde Latein als Kirchensprache teilweise abgeschafft und durch die jeweilige Landessprache ersetzt. Aber die Ausdrucksform des Rituals selbst blieb davon unberührt. Wir spenden die Sakramente in der jeweiligen Volkssprache, jedoch der Ritus dieser Sakramente, der ja auch als spezifische Sprechweise verstanden werden kann, blieb davon unberührt. Sakramente werden weiterhin im römischen Ritus, in einer rituellen Fremdsprache gefeiert, trotz der sprachlichen Übersetzung. Kolonisation in der jeweiligen Landes- oder Muttersprache löst das Problem der Kolonisation fremder Lebenswelten nicht.

Nun kommt zu dieser kontextuell bemühten und nicht unbedingt gewinnorientierten Kolonisation noch die unserer modernen »Hyperkultur« hinzu, die nicht nur im Bereich der Kommunikation, sondern auch in den Welten von Arbeit, Konsum, Kleidung und Vergnügen weltweit vereinheitlichte und gewinnorientierte Standards geschaffen hat. Kann in einer solchen Universalsprache der Glaube mit seinem Horizont von Solidarität und Gratuität überhaupt noch vermittelt werden?

Diese Frage mag uns auch auf die sehr begrenzte Einsatzfähigkeit offizieller Kommunikationsmittel hinweisen, die ja, gerade weil sie kapitalabhängig sind, sich in den Händen privatwirtschaftlicher Ausbeutung befinden und daher meist den Interessen der Glaubensverkündigung entgegen stehen. Beim Inkulturationsprogramm geht es also vorrangig um Inkulturation in die Kultur der Opfer, weil viele der materiellen und ideologischen Voraussetzungen der »Hyperkultur« den Strukturen der Sünde zugerechnet werden müssen. Hier mag ganz besonders gelten, was *Gaudium et spes* (58) als Aufgabe der guten Botschaft Christi benannt hat: »Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der

17 *Mikhail Bakhtin*, O freudismo: um esboço crítico, São Paulo 2001, 79.

Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes […] festigt, vollendet und erneuert sie in Christus«. Die interkulturelle Kommunikation des Evangeliums in einer immer einförmigeren und gleichzeitig immer komplexeren und differenzierteren Welt stellt das Inkulturationsprogramm vor neue Aporien, vor allem weil die vorrangige Option für und mit den Armen einer insgesamt samaritanischen Kirche noch nicht radikal zu Ende gedacht wurde. Eine samaritanische Kirche, wie sie *Aparecida* fordert, wird vom hohen Ross elitärer Kulturbeziehungen herabsteigen müssen (vgl. *Aparecida*, 26, 135, 176, 419, 491, 537).

5 Horizonte des sprachlich-kulturellen Transfers

Die Suche nach neuen Sprechweisen und Ausdrucksformen bei der Inkulturation des Evangeliums hat permanent drei konkrete Ziele ins Auge zu fassen: Entkolonialisierung als Selbstbestimmung, multikulturale Sprachkompetenz und universale Verbreitung eingebettet in öffentliche Relevanz für die Armen und Anderen. Hier ist der Ort der Wahrheitsfrage, des pfingstlichen Pluralismus und des interreligiösen und ökumenischen Dialogs.

5.1 Entkolonialisierung

Die Entkolonialisierung als Kampf um das Selbstbestimmungsrecht und um Befreiung von Entfremdung ist eine ständige aufklärerische Aufgabe, vor allem auf einem Kontinent, der sich noch immer nicht seines kolonialen Erbes entledigt hat und dabei schon von der Neokolonialisierung seiner in die kulturelle Globalisierung hineingezerrten Lebenswelten bedroht ist.

Koloniale Monokultur und postmoderner Pluralismus bedrohen gleichermaßen den sozio-kulturellen Transfer des Evangeliums. Um die Einheitlichkeit des Ritus unter postkolonialen Verhältnissen zu gewährleisten, müsste man zu bilingualen Lösungen greifen. Jeder Ritus könnte dann in regionalen und universalen Rastern gefeiert werden. Bei interkulturellen Treffen könnte auf den römischen Ritus und auf Latein zurückgegriffen werden, während der rituelle Alltag nicht nur in der Landessprache, sondern auch im Landesritus gefeiert werden könnte. So wäre die Einheit bewahrt und die Verschiedenheit und Verständnismöglichkeit garantiert.

5.2 Multikulturale Sprachkompetenz

Die multikulturale Sprachkompetenz ist für das Verständnis des semantischen Universum des Evangeliums und des Anderen unverzichtbar. Dieses Verständnis setzt auch voraus, dass sich die Evangelisierenden der Ambivalenz

ihrer eigenen Sprechweise bewusst sind, ihrer Einbindung in ein zeitbedingtes soziales und kulturelles Umfeld einer Klassengesellschaft. Keine Übersetzung kann die Glaubensmysterien jenseits von Begriff und diesseits von Erfahrung in Worte fassen. Wir geben den Schatz des Evangeliums in zerbrechlichen Gefäßen unserer Kulturen weiter (vgl. 2 Kor 4,7). Auch der »vom Vater Gesandte« bewahrte diese Geheimnisse in der unerklärlichen Liebe der Entäußerung auf, in der unberechneten Gratuität der Erlösung und in einer gewissen Unerkennbarkeit im Angesicht des Anderen.

Aber auch in der Kultur des Armen-Anderen wird »zeitbedingtes Unkraut« angenommen werden müssen, um erlöst werden zu können (vgl. Mt 13,28f). Es geht hier um das in *Gaudium et spes* (GS 22; 58) beschriebene und in *Puebla* erinnerte inkarnatorische Prinzip, nach dem »die Botschaft des Evangeliums in die anthropologische Sprache und die Symbole jener Kultur zu übersetzen« sei, in der Kirche präsent ist (*Puebla*, 404).

5.3 Universaler und integraler Heilsanspruch

Wegen des universalen und integralen Heilsanspruchs der Glaubensbotschaft kann sie nicht das Privileg einiger Bevorzugter sein, sondern wendet sich an die ganze Menschheit. Die universale Präsenz der Armen in dieser vom neoliberalen Kapitalismus geprägten Welt macht die Armen in besonderer Weise zum universalen Ansprechpartner des Evangeliums. Der integrale Heilsanspruch stellt die Verkündigung des Evangeliums vor die ständige Aufgabe, den Nachweis ihrer sozialen Relevanz für die Armen universal zum Ausdruck zu bringen. *Aparecida* hat dies an verschiedenen Stellen wieder neu betont: »Jesus Christus in den Armen zu begegnen, gehört zum Kern unseres Glaubens an Jesus Christus« (*Aparecida*, 257). Und an anderer Stelle heißt es: »Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus« (*Aparecida*, 393). Universale Kontextualität inkulturierter Glaubensverkündigung führt zur Freundschaft mit den Armen: »Nur wenn wir den Armen so nahe kommen, dass Freundschaft entstehen kann, werden wir wahrhaft schätzen lernen, was den Armen von heute wichtig ist, wonach sie sich legitim sehnen und wie sie selbst ihren Glauben leben« (*Aparecida*, 398).

Die Nähe zu den Armen-Anderen und die Präsenz Gottes unter ihnen macht unsere Gottesrede einfach, unsere Sprechweise bescheiden und unsere Sprache wahrhaftig. Diese Nähe hebt gleichsam alle definitorische Unähnlichkeit mit dem definierten Glaubensobjekt auf und ermöglicht es anstatt *über* Gott zu sprechen *mit* Ihm selbst in ein stammelndes Gespräch und ein fragendes Schweigen zu kommen. Wir stehen dann vor der Wahrheit und der Hoffnung, die niemanden ausschließen, vor der harten Wahrheit des Kreuzes und der leisen Hoffnung auf Auferstehung.

Zusammenfassung
Der Rückgang der Zahl der Katholiken in Brasilien in den letzten zehn Jahren um etwa jährlich ein Prozent hat auch etwas mit Verständigungsschwierigkeiten zwischen Kirche und Volk zu tun. Auf der Suche nach neuen Sprachen und Sprechweisen in der Glaubensverkündigung steht die Kirche vor Aufgaben, die bewältigt werden können, wenn normative Fragen und kulturelles Erbe auseinander gehalten werden. Vor allem wird es notwendig sein, den universalen Heilsanspruch der Kirche integral als Option für die Armen-Anderen, als interreligiösen Dialog und pfingstlich plural auszubuchstabieren.

Summary
The drop in the number of Catholics in Brazil in the last decade by about one percent a year also has something to do with communication difficulties between the church and the people. Searching for new languages and ways of speaking in the proclamation of faith, the church is facing tasks which can be managed if normative questions and cultural heritage can be distinguished. Above all it will be necessary to spell out the universal claim of the church to salvation integrally as an option for the poor others, as interreligious dialogue, and in a pentecostally plural manner.

Glaube und Kultur

Der Beitrag Johannes Pauls II. zu einem aktuellen Thema

von Donath Hercsik SJ

1 Kurze Vorgeschichte

›Nie darf man aus dem Blick verlieren, dass es das Ziel der Kirche ist, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben. Wenn sie Kultur betreibt, dann durch Evangelisation.« Diese Worte Pius' XI. aus dem Jahr 1936 an den Erzbischof von Versailles, Benjamin-Octave Roland-Gosselin (1870-1952)[1], lassen erahnen, dass das Thema, um das es im Folgenden gehen soll, gerade im kirchlichen Kontext kein klassisches Thema, sondern eine relativ moderne, auf jeden Fall aber eine aktuelle Thematik ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat ein ganzes Kapitel seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (»Gaudium et spes«) der Frage der Kultur[2] und der richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts gewidmet (GS 53-62). Einerseits hat das Konzil die fundamentale Bedeutung der Kultur für eine volle Verwirklichung des Menschen unterstrichen, schließlich »hängen Natur und Kultur engstens zusammen« (GS 53); andererseits hat es aber auch die vielfältigen Verbindungen zwischen der Frohen Botschaft von unserer Erlösung und der jeweiligen Kultur, in der dieses Evangelium verkündet wird, bzw. die gegenseitige Bereicherung von Religion und Kulturen[3] hervor-

1 »Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation« (*Pius XI.*, Semaine sociale de Versailles, 1936, 461-462. Zitiert in »Gaudium et spes« 58, Anmerkung 7).

2 »Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit« (GS 53).

3 »Daraus folgt, dass die Kultur des Menschen notwendig eine geschichtliche und eine gesellschaftliche Seite hat und darum der Begriff der Kultur meist das Gesellschaftliche und das Völkische mitbezeichnet. In diesem Sinn spricht man von Kulturen im Plural« (GS 53).

4 »La sintesi tra cultura e fede non è solo una esigenza della cultura, ma anche della fede. […] Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta« (*Giovanni Paolo II*, Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale, il 16 gennaio 1982, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. V,1 [1982], Città del Vaticano 1982, 131). – Vgl. *Giovanni Paolo II*, Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura, del 20 maggio 1982, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. V,2 (1982), Città del Vaticano 1982, 1775-1781.

5 Da die hier herausgearbeiteten und vorgestellten Thesen Ergebnis meiner Interpretation sind, dürfte es klar sein, dass nicht die zwei Thesen, sondern die Enzyklika als Ganze eine Äußerung des authentischen Lehramtes darstellt und insofern für Katholiken verbindlichen Charakter hat.

gehoben. Dieser vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebene Anstoß, sich mit dem schwer zu fassenden und anscheinend sehr weltlichen Thema Kultur zu beschäftigen, wurde zunächst von Paul VI. und anschließend von Johannes Paul II. aufgegriffen.

Zehn Jahre nach dem Konzil, und zwar im Anschluss an die 3. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zu Fragen der Evangelisierung (27. September – 26. Oktober 1974), veröffentlichte Papst Paul VI. am 8. Dezember 1975 das Apostolische Schreiben »Evangelii nuntiandi« über die Evangelisierung in der Welt von heute. Der Papst schrieb darin u. a.: »Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen. Zwar unabhängig gegenüber den Kulturen, sind Evangelium und Evangelisierung jedoch nicht notwendig unvereinbar mit ihnen, sondern fähig, sie alle zu durchdringen, ohne sich einer von ihnen zu unterwerfen. Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist« (Evangelii nuntiandi 20).

Papst Johannes Paul II. hat die Hinweise des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Bischofssynode von 1974 und Pauls VI. auf eine doppele Weise aufgegriffen und fortgeführt: Zunächst hat er am 20. Mai 1982 den »Päpstlichen Rat für die Kultur« geschaffen, wobei er schon im Gründungsschreiben dieses Dikasteriums darauf bestanden hat, dass die Heilung des von Paul VI. herausgestellten Bruches, und somit die Synthese zwischen Kultur und Glaube, ein wesentliches Postulat nicht nur der Kultur, sondern auch des Glaubens ist.[4] Gut zehn Jahre später, am 25. März 1993, hat er mit dem Apostolischen Schreiben in Form eines Motu proprio »Inde a Pontificatus« den »Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden« (1965 durch Paul VI. gegründet) und den »Päpstlichen Rat für die Kultur« zusammengelegt hat; diese Organisation trägt heute den Namen »Päpstlicher Rat für die Kultur«. Sodann hat sich Johannes Paul II. in Enzykliken und anderen lehramtlichen Dokumenten um eine inhaltliche Präzisierung und Vertiefung der Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und der gegenwärtigen Kultur bemüht.

2 Der Beitrag Johannes Pauls II.

Im Folgenden möchte ich den Beitrag Johannes Pauls II. zu diesem aktuellen Thema etwas näher beleuchten. Genauer gesagt möchte ich zwei Thesen herausarbeiten, die Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Centesimus annus« (1991) zum Verhältnis von Glaube und Kultur vorgelegt hat.[5] Die erste These besagt,

dass Politik und Wirtschaft nie abstrakt und an sich existieren, sondern stets in einer konkreten Kultur verankert sind. Die zweite These lautet, dass eine Kultur nicht nur de facto nicht ohne Religion existiert, sondern dass eine areligiöse Kultur ein Widerspruch in sich ist.

2.1 Politik – Wirtschaft – Kultur

»Der einzelne wird heute oft zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt. Es hat manchmal den Anschein, als existierte er nur als Produzent und Konsument von Waren oder als Objekt der staatlichen Verwaltung«: Diese Worte Johannes Pauls II., die seiner Enzyklika »Centesimus annus« (49) entnommen sind, benennen eines der grundlegenden Probleme der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung. Praktisch alle abendländischen Gemeinwesen haben sich in den letzten 200 Jahren im Spannungsfeld dieser zwei Extreme bewegt. Wo das eine Extrem Überhand gewinnt und über einen längeren Zeitraum praktiziert wird, kommt es zu einem von der Zentralregierung gelenkten staatlichen Sozialismus. Wo dagegen das andere Extrem überwiegt und sich schließlich durchsetzt, kommt es zu einem von einer Oligarchie gesteuerten kapitalistischen Darwinismus. Um diesem Dilemma zu entgehen, muss man einsehen, dass Politisierung und Kommerzialisierung nicht die einzig möglichen Alternativen sind. So ist z. B. die US-amerikanische Juristin und Diplomatin Mary Ann Glendon (seit 2004 auch Präsidentin der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften) der Auffassung, dass wir die gegenwärtig vorherrschende Markt-Staat Dichotomie überwinden und – um des Menschen willen – nach Alternativen Ausschau halten müssen.[6]

Der erste Schritt, der sich an dieser Stelle nahelegt, ist die Einsicht, dass es eine Wirklichkeit gibt, die wichtiger ist als Politik und Wirtschaft. Es gibt eine Ordnung, die grundlegender und weitreichender ist, als Politik und Wirtschaft, weil sie diese beiden Kategorien an Bedeutung überragt und für den einzelnen Menschen, aber auch für die gesamte Menschheit, entscheidender ist. In Abwandlung eines von Ernst-Wolfgang Böckenförde stammenden Satzes kann man sagen, dass das demokratisch-kapitalistische Gemeinwesen von Voraussetzungen lebt, die es selbst nicht garantieren kann.[7] Politik und Wirtschaft hängen von ethischen und kulturellen Prämissen ab, die sie selbst weder her-

6 »There's a growing recognition that human beings do not flourish if the conditions under which we work and raise our families are entirely subject either to the play of market forces or to the will of distant bureaucrats. The search is on for practical alternatives to hardhearted laissez-faire on the one hand and ham-fisted top-down regulation on the other« (*Mary Ann Glendon*, Beyond the Simple Market-State Dichotomy, in: Origins 26 [9 May 1996] 797).

7 »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann« (*Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60).

8 *Paul Tillich*, Religion und Kultur, in: *ders.*, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke Bd. IX), Stuttgart 1967, 82-93, hier 84 u. 85.

vorbringen, noch bewahren können. Falls ein Gemeinwesen Moral und Kultur vernachlässigt oder gar für irrelevant erklärt, bekommt die gesamte Gesellschaft die Folgen dieser (expliziten oder impliziten) Entscheidung zu spüren. So betrachtet wird es verständlich, wieso sich der Schwerpunkt der gesellschaftlichen Debatte von Fragen der Tagespolitik und der Börsenkurse weg- und auf Fragen der Kultur (oder »Leitkultur«) zubewegt.

Kultur ist beinahe nicht definierbar, da sie viel eher eine allumfassende Atmosphäre, denn ein klar durchschaubares System zu sein scheint. Sie ist eine soziale Kraft, die den einzelnen umgibt und ihn mit der Gesellschaft verschweißt. Sie formt und prägt (Vor-)Urteile, Ideen, Werte, Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen, Vorlieben u. v.m. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (»Gaudium et spes«) der Kultur, der Wirtschaft und der Politik drei Kapitel gewidmet, wobei die Anordnung der Kapitel den Schluss nahelegt, dass die Konzilsväter der Kultur den Vorzug vor den beiden anderen Themen geben wollten. Karol Wojtyła hat seit der Approbation von »Gaudium et spes«, und erst recht nach seiner Wahl auf den Bischofssitz von Rom, die unersetzliche Bedeutung der Kultur herausgestellt. In vielen Texten, die Enzyklika »Centesimus annus« eingeschlossen, verweist er darauf, dass Kultur umfassender ist als Wirtschaft und Politik, weil sie die tiefreichenden Fragen des menschlichen Lebens aufgreift. Während sich Politik und Wirtschaft mit naheliegenden und begrenzten Gütern befassen, zielt Kultur auf den Sinn des menschlichen Lebens insgesamt. Kultur geht der Frage nach, was wir Menschen eigentlich sind und was die Wirklichkeit im umfassendsten Sinn des Wortes meint. Da die Kultur somit unweigerlich Fragen der Transzendenz aufwirft, rührt sie zwangsläufig auch an bestimmte Geheimnisse, von denen das tiefgründigste den Namen Gott trägt. »Im Mittelpunkt jeder Kultur steht die Haltung, die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt: dem Geheimnis Gottes« (»Centesimus annus« 24).

2.2 Kultur und Religion

Aus diesem Grund kann die Kultur – aus der Sicht des verstorbenen Papstes – nicht von der Religion getrennt werden. Johannes Paul II. hätte wahrscheinlich keine Probleme gehabt, Paul Tillich zuzustimmen, der geschrieben hatte: »Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.« Tillichs Anliegen war es »zu zeigen, dass in der Tiefe jeder autonomen Kultur etwas eingeschlossen liegt, das uns unbedingt angeht, etwas Unbedingtes und Heiliges«[8]. Selbstverständlich kann sich die Kultur der Gottesfrage gegenüber verschließen und ihren Horizont auf das Zeitliche und Sichtbare beschränken. Nur wird sie dadurch oberflächlich und flach, vielleicht sogar inhaltslos, oder aber sie setzt etwas Vorläufiges und Begrenztes absolut und trägt dadurch zur Schaffung neuer Götzen bei. Solche trivialen und fehlerhaften Formen der Kultur können nur durch höherstehende

und passendere Formen der Kultur erkannt und berichtigt werden. Aus diesem Grund wäre es höchst leichtsinnig, der Entstehung und Förderung der Kultur gar keine oder keine hinreichende Aufmerksamkeit zu schenken.

Zu Zeiten des Nationalsozialismus und des leninistischen Kommunismus unternahmen die jeweiligen Regierungen zahlreiche Anstrengungen, um die Religion als eine unabhängige Lebensquelle des Menschen und des Menschenbildes auszuschalten und den Menschen in rein weltlichen Kategorien, insbesondere in wirtschaftlichen und politischen Begriffen, neu zu definieren. Trotz mancher Unterschiede kamen diese beiden gesellschaftlichen Systeme darin überein, Wirtschaft, Politik und Kultur dem totalitären Staat unterzuordnen. Wie wir heute (trotz des noch recht geringen historischen Abstandes) sehen und wissen, haben sich beide Systeme als wirtschaftlicher und politischer Fehlschlag erwiesen. Man könnte freilich auch die Auffassung vertreten, dass ihr größtes Versagen letztlich die Kultur betraf. Indem diese beiden Systeme eine geistige Leere im Leben der Menschen hervorgerufen haben, haben sie (wie »Centesimus annus« 24 sagt) das Herz der Menschen zerrüttet. Trotz des politischen Misserfolgs, des wirtschaftlichen Fehlschlages und der sittlichen Schuld, die diese Systeme objektiv zu verantworten haben, haben Nationalsozialismus und Kommunismus dadurch genau jenen Samen ausgesät, der in der Folgezeit aufging und zu ihrem eigenen Ende beitrug. Der Nationalsozialismus, sowie die von diesem System zu verantwortende Gewalt und Unterdrückung, ist 1945 mit der Beendigung des Zweiten Weltkrieges zu einem Ende gekommen. Der marxistische Kommunismus hingegen schaffte es, mittels offener und versteckter Gewalt, noch weitere vier Jahrzehnte die Menschen im östlichen Europa zu unterdrücken, bis schließlich auch er 1989 zusammenbrach.

Was kam jedoch nach diesem doppelten politischen Zusammenbruch? Hat Europa seine geistigen und religiösen Wurzeln wiederentdeckt? In den knapp 20 Jahren, die unmittelbar dem Zusammenbruch des Kommunismus folgten, schien eine tiefgreifende Umkehr nicht nötig. Im Gegenteil: Das erklärte Ziel der so genannten freien und nun auch befreiten Welt schien – jenseits politischer

9 »You need courage to follow Christ, especially when you recognize that so much of our dominant culture is a culture of flight from God« (*John Paul II*, Liturgy of Vespers. Homily in the Chapel of Saint Joseph's Seminary, Yonkers, on Friday, 6 October 1995, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. XVIII,2 [1995], Città del Vaticano 1998, 761-766, hier 764).

10 »A visão objectiva da verdade, muitas vezes vê-se substituída por uma posição subjectiva mais ou menos espontânea. A moral objectiva cede o lugar a uma ética individual, em que cada um parece propor-se a si mesmo como norma de acção, e querer que se lhe exija unicamente ser fiel a essa norma« (*João Paulo II*, Discurso do Papa ao reitor, professores e estudiantes da universidade de Coimbra, Portugal, Sábado, 15 de Maio de 1982, n° 6, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. V,2 [1982], Città del Vaticano 1982, 1690-1698, hier 1697).

11 »Plus que jamais, en effet, l'homme est gravement menacé par l'*anti-culture*, qui se révèle entre autres dans la violence croissante, les affrontements meurtriers, l'exploitation des instincts et des intérêts égoïstes« (*Jean Paul II*, Discours à l'assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Culture, lundi 16 janvier 1984, n° 8, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. VII,1 [1984], Città del Vaticano 1984, 102-106, hier 106).

Fragen, die mittlerweile alle geklärt schienen – allein das wirtschaftliche Interesse des einzelnen zu sein. Die Politik sollte die Bedingung schaffen, damit der einzelne zu einer möglichst raschen und großen Vermehrung seiner finanziellen Ressourcen gelangen konnte. Aus heutiger Sicht scheint es freilich so zu sein, dass das Jahr 2008 als das Jahr des Zusammenbruchs der unkontrollierten kapitalistischen Marktwirtschaft in die Geschichtsbücher eingehen wird. Somit stellt sich nach 1945 und 1989 nun auch 2009 die Frage: Was kommt nach dem jüngsten weltweiten Zusammenbruch der Finanzmärkte?

3 Centesimus annus

Johannes Paul II. hatte während seines Pontifikates in verschiedenen Ansprachen und Briefen immer wieder auf diese neuralgischen Punkte aufmerksam gemacht. In »Centesimus annus« (41) warnte er vor den Gefahren des Konsumismus, der die Menschen mit oberflächlichen Versprechungen und oft falschen Befriedigungen umgarnt, statt ihnen zu helfen, eine echte und konkrete Erfahrung ihrer Persönlichkeit zu machen. Und etwas weiter (44) sprach er davon, dass nur die Anerkennung einer transzendenten Wahrheit eine feste Grundlage für die Behauptung der Menschenrechte und eine dauerhafte Abwehr gegen das Wiederaufleben des Totalitarismus bietet. Die Menschenrechte erweisen sich nur dann als unveräußerlich und unverletzlich, wenn sie objektiv in Gott als ihrem Quell gegründet sind.

In anderen Schriften und Ansprachen stellte der Papst fest, dass das Abendland einen Niedergang seines kulturellen Einflusses erlebt, weil es eine schwere Krise der Wahrheit zumindest zugelassen, vielleicht sogar aktiv heraufbeschworen hat. Letztlich handelt es sich um eine Flucht vor Gott[9] und um eine Krise der Metaphysik. »Die objektive Sicht der Wahrheit wird oft durch eine mehr oder weniger spontane, subjektive Sicht ersetzt. Die objektive Moral wird zugunsten einer individuellen Ethik aufgegeben, in welcher der einzelne sein eigenes Gesetz sein will und beansprucht, sich lediglich an dieses Gesetz halten zu müssen«[10]. An anderer Stelle verwies der Papst auf das Aufkommen einer so genannten »Gegen-Kultur«, die sich u. a. durch wachsende Gewalt, tödliche Auseinandersetzungen und das Ausleben egoistischer Instinkte und Interessen auszeichnet[11].

3.1 Wiedergewinnung der Kultur

Die m. E. entscheidende Botschaft von »Centesimus annus« zielt aber nicht so sehr auf Politik und Wirtschaft an sich, sondern auf die Kultur, von der diese beiden Größen abhängen. Johannes Paul II. wollte vor allem eine Wiedergewinnung einer Kultur mit einem transzendenten Horizont und der

uneigennützigen Sorge für das Wahre, Schöne und Gute (vgl. CA 36). Nur wenn es Menschen gibt, die sich um diese transzendenten Werte sorgen, kann der Tendenz begegnet werden, die den Profit vor den Menschen und die Selbstbereicherung vor den verantwortlichen Dienst stellt. Eine gelebte Beziehung zur Transzendenz kann Selbstbeherrschung, aber auch Dienst- und Opferbereitschaft fördern; diese Tugenden sind unabdingbar für eine freie Arbeitsgesellschaft und eine ihr entsprechende freie Marktwirtschaft. Ohne solche kulturelle Merkmale kann weder eine Kultur des Friedens, noch eine Zivilisation der Liebe (»civiltà dell'amore«)[12] entstehen.

Kultur ist auf das Wahre, Schöne und Gute ausgerichtet. Da sie aber im Herzen und im Geist des Menschen verankert ist, kann sie nie vollständig institutionalisiert werden. Freilich hat die Kultur institutionalisierte Ausdrucksformen, ohne die sie weder wahrgenommen, noch weitergegeben werden könnte. Das Wahre wird durch Einrichtungen gefördert, die der Erziehung, dem Lernen und der Lehre gewidmet sind. Das Schöne wird durch Museen, Literatur und Kunst, aber auch durch Parkanlagen, Gärten u. ä.m. gefördert. Das Gute wird in dem Maß, wie es institutionalisiert werden kann, durch Kirchen und religiöse Gruppierungen gefördert; nicht umsonst waren Religion und Moral schon immer enge Verbündete.

Kulturelle Einrichtungen, wie z. B. Kirchen, Schulen, Verlage, Theater u. ä.m. können sich in unserer Gesellschaft ohne Unterstützung von Seiten des Staates oder der Privatwirtschaft kaum selbst erhalten, obwohl natürlich jede Art des Patronates spezifische Gefahren in sich birgt. Wenn etwa eine abendländische (»zivile«) Regierung das entscheidende Wort zu sagen hat, wird sie dazu neigen, Themen wie Religion und Moral auszuschließen, da sie auf diesen Gebieten keine wirkliche Kompetenz besitzt. Wenn eine abendländische (»zivile«) Regierung Erziehung, Forschung und Kunst bezuschusst, wird sie dazu neigen, Werte- und Wahrheitsfragen auszuklammern, obwohl es gerade diese Fragen sind, die für das gesellschaftliche Zusammenleben größte Aufmerksamkeit verdienen würden. Projekte mit einer religiösen Ausrichtung sind im Wettbewerb um finanzielle Zuschüsse aus der öffentlichen (»neutralen«) Hand einer ständigen Benachteiligung ausgesetzt.

12 »È la civiltà dell'amore e della pace, che la Pentecoste ha inaugurato; e tutti sappiamo se ancor oggi di amore e di pace abbia bisogno il mondo!« (*Paolo VI*, Regina Caeli del 17 maggio 1970, in: Insegnamenti di Paolo VI, vol. VIII [1970], Città del Vaticano 1971, 506). – »Sogniamo noi forse quando parliamo di civiltà dell'amore? No, non sogniamo. Gli ideali, se autentici, se umani, non sono sogni: sono doveri. Per noi cristiani, specialmente. Anzi tanto più essi si fanno urgenti e affascinanti, quanto più rumori di temporali turbano gli orizzonti della nostra storia. E sono energie, sono speranze. Il culto, perché tale diventa, il culto che noi abbiamo dell'uomo a tanto ci porta, quando ripensiamo alla celebre, antica parola di un grande Padre della Chiesa, Sant'Ireneo († 202): Gloria … Dei vivens homo, gloria di Dio è l'uomo vivente (Contra haereses, IV, 20,7: PG 7, 1037)« (*Paolo VI*, Udienza generale del 31 dicembre 1975, in: Insegnamenti di Paolo VI, vol. XIII [1975], Città del Vaticano 1976, 1578). – Cf. *S. Lener*, »Fondamento ontologico d'una civiltà dell'amore«, in: La Civiltà Cattolica 131 (1980/I) 133-152.

13 Vgl. *Jacques Maritain*, Art et Scolastique, Bruges [4]1965, 42.

Unterstützung aus dem privaten Sektor, die die einzige Alternative zu regierungsfinanzierten Hilfen zu sein scheint, birgt freilich ganz eigene Gefahren in sich. Wenn Geschäftsleute kulturelle Aktivitäten unterstützen, neigen sie bisweilen dazu, diese in Unterhaltung zu verwandeln, oft genug aber auch, daraus nach Möglichkeit Profit zu schlagen. Statt den menschlichen Geist zu erheben, neigt die populäre Kultur der Medien dazu, den menschlichen Geist abzuspeisen, etwa durch die Ausbeutung angeborener Reize und natürlicher Bedürfnisse nach Genuss und Befriedigung. Erziehung, Kunst, Musik und Drama werden normalerweise verformt, wenn sie in den Dienst der Werbung gestellt oder in einen Geschäftsbetrieb verwandelt werden. Selbst Religion kann zu einem großen Geschäft werden, wenn man etwa an die Übertragungen evangelikaler Fernsehsender in den Vereinigten Staaten von Amerika denkt oder Medienberichten über das Gebaren von »Scientology« glauben darf. Da die gegenwärtig dominante Kultur von geschäftlichen Interessen getrieben wird, verstärkt sie eher noch den Sog zum Konsumismus, statt die dringend nötige Korrektur zu bewirken. Private, gemeinnützige Organisationen können diesem Trend nur bis zu einem gewissen Maß entgegenwirken. Unsere Kirchen, Universitäten, Museen und andere kulturelle Institutionen werden von finanzkräftigen Wohltätern großzügig unterstützt, doch reicht das bei weitem nicht hin, um eine gesamte Kultur neu auszurichten.

Man sollte nicht vergessen, dass das Wahre, Schöne und Gute, also jene Transzendentalien, die den Zweck der Kultur definieren, nicht voneinander getrennt werden können. In Gott fallen diese drei Transzendentalien ineinander, aber auch in der Welt stehen und fallen sie miteinander. Falls die Religion moralisches Verhalten und geistlichen Nutzen fördert, geschieht dies, weil sie Wahres enthält. Die höchste Wahrheit wird von der geoffenbarten Religion vermittelt, von der Religion des absolut Guten, das allein Gott ist. Die Wahrheit Gottes, die durch die Herrlichkeit der Natur und der Gnade durchscheint, ist zugleich die höchste Schönheit, jene ewig alte und neue Schönheit, die schon ein Augustinus so innig geliebt und in seinen »Bekenntnissen« mit unvergänglichen Worten gefeiert hat (»Confessiones« X, 27). Die alten Platoniker hatten die Schönheit bezeichnenderweise als den Glanz der Wahrheit definiert (»splendor veri«)[13]. Der Brief an die Hebräer nennt den ewigen Sohn den Abglanz der Herrlichkeit von Gottes Wesen (Hebr 1,3). Es ist derselbe Abglanz, den die menschliche Erscheinung Jesu widerspiegelt und der sich in den Heiligen findet, die ihn bezeugt haben; jener Glanz, der über Jahrhunderte hinweg Kunst und Architektur, Musik und Poesie inspiriert hat.

3.2 Kirche und Kultur

Diese Beispiele aus der Vergangenheit scheinen die Auffassung Johannes Pauls II. in »Centesimus annus« zu bestätigen, dass die Kirche einen spezifischen und entscheidenden Beitrag für die wahre Kultur leisten kann (vgl. CA 51). Da sie »die Säule und das Fundament der Wahrheit ist« (1 Tim 3,15), kann die Kirche den Sinn des menschlichen Lebens im Licht der Offenbarung Gottes beim Namen nennen. Sie allein verfügt über die von Gott zugesagten Mittel der Gnade und des Heils, ohne die die Menschen nicht zu ihrer wahren Größe gelangen können. Eine Kultur, die nicht in der geoffenbarten Religion verankert ist, ist auch nicht in der Lage, die wirklichen Bedürfnisse einzelner Menschen, wie auch ganzer Gesellschaften, in unserer Zeit und in anderen Zeiten zu stillen. Gottes Wort in Jesus Christus dagegen kann jene Großzügigkeit, Opferbereitschaft, Geduld und Hoffnung wecken, die notwendig ist, um eine Kultur des Friedens und eine Zivilisation der Liebe zu errichten.

Umgekehrt scheut sich die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch nicht zuzugeben, dass sie von der Welt vielfältige Hilfen erfährt, um ihrem göttlichen Auftrag gerecht zu werden. »Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafte Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert« (GS 44).

So betrachtet braucht es keinen (automatischen) Widerspruch zwischen Kirche und Kultur zu geben, wie der eingangs zitierte Satz Pius' XI. meinen lassen könnte; vielmehr könnte sich die Beschäftigung mit der zeitgenössischen Kultur als die für die Gegenwart geeignetste Weise herausstellen, wie die Kirche einerseits (»ad intra«) ihren Glauben tiefer erkennen, besser zur Erscheinung bringen und zeitgemäßer gestalten kann und wie sie andererseits (»ad extra«) diesen Glauben anderen Menschen weitergeben kann.

Die konkrete Art und Weise, wie Johannes Paul II. die Intuition und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema Glaube und Kultur aufgegriffen, interpretiert und fortentwickelt hat, könnte somit als eine Beziehung in Form einer Kreisbewegung verstanden werden (vgl. »Fides et Ratio« 73). Einerseits ist es »Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahr-

heit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann« (GS 44); andererseits weiß die Kirche, »dass sie sowohl als Gemeinschaft wie auch in ihren einzelnen Kindern mannigfaltigste Hilfe von Menschen aus allen Ständen und Verhältnissen empfängt. Wer nämlich die menschliche Gemeinschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe« (ebd.).

4 Ausblick

In den obigen Ausführungen habe ich versucht, zwei Thesen herauszustellen, die m. E. in der Enzyklika »Centesimus annus« Johannes Pauls II. eine zentrale Rolle spielen. Die erste besagt, dass sowohl Politik als auch Wirtschaft in einer bestimmten Kultur verankert sind. Die zweite läuft darauf hinaus, dass eine areligiöse Kultur eine »contradictio in adiecto« ist. Politik und Wirtschaft können ohne Unterstützung von Seiten der Kultur nicht blühen, ist es doch diese, die jene Überzeugungen und Werte bereitstellt, auf die sich der Staat und die Wirtschaft stützen. Die Kultur dagegen ist eng mit der Religion verbunden. Falls die Kultur versuchen sollte, die Dimension des letzten Geheimnisses zu unterdrücken bzw. auszuschalten, verarmt sie. Wenn sie sich dagegen Gott und Christus gegenüber öffnet, kann sie viel gewinnen. Die Religion wiederum braucht sich nicht in einen engen Pietismus, Dogmatismus oder Moralismus zurückzuziehen. Sie wirkt das Gute, wenn sie intellektuelle und künstlerische Errungenschaften fördert und sich so mit dem Wahren und Schönen identifiziert. Die Kirche wird in dem Maße attraktiver, glaubwürdiger und einflussreicher, wie sie die weite Welt der Kultur umfängt und die vornehmsten Früchte der menschlichen Schaffenskraft annimmt, reinigt und erhebt. Noch während sie auf der Erde pilgert, ist die Kirche dazu aufgerufen, sich dem himmlischen Jerusalem anzugleichen, die in der Heiligen Schrift beschrieben wird als schöne Braut, glänzend wie ein kostbarer Edelstein, erfüllt von der Herrlichkeit Gottes (vgl. Offb 21,2.10-11).

Zusammenfassung
Der Autor greift zwei Thesen aus der Enzyklika »Centesimus annus« Johannes Pauls II. auf: dass sowohl Politik als auch Wirtschaft in einer bestimmten Kultur verankert sind; und dass eine areligiöse Kultur eine »contradictio in adiecto« ist. Vor dem Hintergrund dieser Thesen wird die Rolle von Politik und Wirtschaft, Kultur, Religion und Kirche bestimmt. Plädiert wird für eine Kirche, die in dem Maße attraktiver, glaubwürdiger und einflussreicher wird, wie sie die weite Welt der Kultur umfängt und die vornehmsten Früchte der menschlichen Schaffenskraft annimmt, reinigt und erhebt.

Summary
The author takes up two theses from the encyclical »Centesimus annus« of Pope John Paul II: that both politics and the world of business are anchored in a particular culture; and that an a-religious culture is a »contradictio in adjecto.« The roles of politics and economy, of culture, religion and the church are determined against the backdrop of these theses. The author speaks in favour of a church that becomes more attractive, more credible and more influential to the extent that it embraces the wide world of culture and accepts, purifies and elevates the noblest fruits of human creativity.

Vom langen Abschied des *Homo oeconomicus*

Das defizitäre Leitbild neoliberaler Ökonomie und die Ethik des Respekts

von Gerhold K. Becker

Das ›Haus des Nächsten‹ steht im Zeitalter der Globalisierung
nicht nur in nachbarschaftlicher Sichtweite,
sondern auch in weit entfernten Gegenden,
so dass sich auch das Begehrensverbot globalisiert.[1]

Die Wirtschaftskrise, die in Heftigkeit und Schwere selbst die meisten Ökonomen überrascht hat, ist zum Anlass geworden, nicht nur die Methoden und die Zielsetzung der Ökonomie zu überdenken, sondern auch die ethische Belastbarkeit der sozialen Marktwirtschaft und die Demokratiefähigkeit des Kapitalismus zu überprüfen. Obwohl dies voranging die Aufgabe von Wirtschafts- und Sozialethik ist, darf es ihnen nicht allein überlassen bleiben. Es ist eine Aufgabe, der sich die Gesellschaft insgesamt stellen muss und der sich auch die sie tragenden Institutionen nicht verweigern dürfen; dazu gehören auch die Religionen und insbesondere die christlichen Kirchen. Bei der verständlichen Suche nach schnell greifenden Lösungen und dem hektischen Hantieren an den Stellschrauben im Finanz- und Wirtschaftssystem darf die Reflexion auf die moralischen und religiösen Ressourcen für die gerechte Gestaltung des Wirtschaftssystems und das sie leitende Menschenbild nicht fehlen.

1 Die ethische Resistenz des Marktes

Nach der in der Wirtschaft faktisch weithin üblichen Auffassung handelt es sich bei dem im Begriff Wirtschaftsethik signalisierten Versuch der Zähmung von Kapitalismus und freier Marktwirtschaft durch Ethik um wenig mehr als ein Oxymoron: Entweder man macht Geschäfte und ist erfolgreich, oder man handelt moralisch; beides zusammen geht nicht – oder ist im besten Falle etwas für Heilige oder vom Schicksal Begünstigte. Empirische Untersuchungen zum

1 *Michael Sievernich*, Haus des Nächsten - das 9. Gebot in theologisch-praktischer Perspektive. April 2002: http://www.predigten.uni-goettingen.de/archiv-4/dekalog-tx-sievernich.html

ethischen Verhalten von Managern scheinen diese Auffassung zu bestätigen. Danach spielen bei der Entscheidungsfindung im wirtschaftlichen Alltag ethische Grundsätze nur für 5-10% der Manager eine Rolle, während die überwiegende Mehrheit (70-80%) sich als amoralisch versteht und der Rest sich schlicht unmoralisch verhält.[2] Dies spiegelt sich auch deutlich in der bislang weithin üblichen Ausbildungspraxis künftiger Manager wider, die im regulären Curriculum noch immer nahezu keinerlei Raum bietet für Reflexionen über Ethik und Moral.

Das faktische Selbstverständnis der Wirtschaftseliten reflektiert jedoch auch fundamentale Gründzüge der dominanten, neoliberalen Wirtschaftsdoktrin, nach der der theoretische Referenzpunkt der Ökonomie im Ideal des »vollständigen Konkurrenzgleichgewichts« liegt, das jedes Geltendmachen ethischer Verbindlichkeiten als dysfunktionale Marktbegrenzung ausschließt. Der mögliche Spielraum für effizientes Wirtschaften ist demnach streng von der Sachlogik des Marktes vorgeben, die »alle Entscheidungen jenseits bloßer ökonomischer Nutzenkalkulation« zwangsläufig bestraft. Entsprechend müssen Unternehmen auch bei Schieflagen strikt und ausschließlich nach ökonomischen Gesichtspunkten handeln, um nicht zu Verlierern zu werden. Damit aber machen sie sich zu bloßen Vollzugsorganen der Wirtschaftsordnung ohne eigene Handlungsspielräume.[3] Nach dem Vordenker der neoliberalen Schule, Friedrich August von Hayek, funktioniert beispielsweise die marktwirtschaftliche Ordnung nach Prinzipien, die – wie die Naturgesetze – von der menschlichen Vernunft zwar begriffen, aber nicht gesteuert werden können.[4] Wo das Vertrauen in den Markt und seine Selbstheilungskräfte dominiert, da wird man das Fehlen von Ethik und Moral weder bedauern noch einklagen wollen, man wird es nicht einmal bemerken. Folgerichtig verdunstet die Idee der sozialen Gerechtigkeit zu einer bloßen »Illusion« und einer »Kategorie des Unsinns,«[5] und die Anmahnung einer Sozialverpflichtung von Kapital und Gewinnmaximierung wird zum Ausdruck von »ökonomischem Analphabetismus.«[6]

Schon Max Weber hatte in seinen kulturhistorischen Studien den Markt verstanden als »die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können.« Denn die Eigengesetzlichkeit des

2 *Wolfgang Grunwald*, Ethik und Konfliktregelung in Unternehmen, in: Personalführung 38 (2005) 52-61.
3 *Horst Steinmann / Albert Löhr*, Zehn Jahre Unternehmensethik – eine Bestandsaufnahme der Kernprobleme, in: *Karl Albrecht Schachtschneider* (Hg.), Wirtschaft, Gesellschaft und Staat im Umbruch, Berlin 1995, 225-241, 230.
4 *Jörg Reitzig*, »Hegemonie und Gerechtigkeit. Zur Auseinandersetzung um einen gesellschaftlichen Schlüsselbegriff.« in: *W. Goldschmidt / B. Lösch / J. Reitzig* (Hg.), Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Beiträge zur Dialektik der Demokratie, Frankfurt am Main 2009, 129-142.
5 Nach Hayek kann Gerechtigkeit nie von »der« Gesellschaft, sondern nur vom einzelnen gefordert werden (vgl. *Friedrich August von Hayek*, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 2: Die Illusion sozialer Gerechtigkeit, Tübingen 2003).
6 Zitiert in: Süddeutsche Zeitung, Ressort Wirtschaft, 12. Februar 2002.
7 *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. *Wolfgang J. Mommsen* (Hg.), Tübingen 2001, 194.
8 *Dirk Käsler*, Max Weber, Cambridge 1988, 214-215; 92.
9 *Hans Bosse*, Marx, Weber, Troeltsch, München 1970, 62ff.

Marktes kennt »nur Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten, keine der urwüchsigen von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen.«[7]

Bekanntlich steht diese Analyse im Dienst der Weberschen These von der Herausbildung des Kapitalismus auf der Basis des »asketischen Protestantismus«. Wie deren Rezeptionsgeschichte illustriert, wird sie häufig für eine Kausalerklärung des Kapitalismus in Anspruch genommen, die diesem nicht bloß christliche Unbedenklichkeit bescheinigen soll, sondern zugleich auch eine ihm inhärente Ethik christlich-protestantischer Prägung postuliert, der man zutraut, ihn auf moralischen Bahnen zu halten. Beide Interpretationen stehen jedoch im Widerspruch zu den Intentionen Webers, der methodologisch einseitige Kausalzuschreibungen sorgfältig vermied und stattdessen auf die heuristische Kraft seines Begriffs des Idealtypus vertraute. Weber sah deshalb vor allem Vermittlungen am Werk, die die idealtypischen Konstrukte »Geist des Kapitalismus« und »weltlicher Asketismus« zueinander in Beziehung setzten, so dass aus deren Konvergenz ein dem modernen Kapitalismus günstiges soziokulturelles Umfeld entstehen konnte. In diesem Sinn hat die protestantische Ethik an der Schaffung einer kapitalistischen Geisteshaltung *mit*gewirkt.[8]

Obwohl die moderne kapitalistische Wirtschaftsform mentale Bedingungen voraussetzt, muss fraglich bleiben, inwieweit diese sich auf idealtypische Großformen wie »den« Protestantismus abbilden oder gar begrenzen lassen. So lässt sich nicht ausschließen, dass sich in der protestantischen Ethik eine Geisteshaltung artikuliert, die über Protestantismus und Religion auf allgemeine ethische Grundintuitionen hinausweist, aber erst durch den Eintritt bestimmter ökonomischer und sozio-politischer Konstellationen ihre Wirkung entfalten kann. Jedenfalls bleibt richtig, dass wirtschaftliches Handeln auch noch unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus in Motivation und Zielsetzung seiner Akteure nicht ausschließlich den immanenten Marktgesetzen gehorchen muss, sondern zugleich von markt-transzendenten lebensweltlichen Vorgaben bestimmt sein kann. Insofern bestätigt Webers These, dass religiöse (aber nicht nur religiöse) Ideen ihrem Selbstverständnis nach Wirkungen auf das Wirtschaftsleben haben und weder für den Wirtschaftsprozess noch für die Ausbildung von dessen Struktur bedeutungslos sind.[9] Mit fortschreitender Säkularisierung mögen die religiösen Vorgaben an Einfluss verlieren, es ist jedoch auch dann noch mit ihnen zu rechnen.

2 Das Menschenbild des Marktes und sein wirtschaftsethischer Schatten

Demgegenüber bleibt das Leitbild der neoliberalen Ökonomie hinter solch differenzierender Wahrnehmung von Motivationsclustern marktwirtschaftlicher Akteure zurück. Für sie konkretisiert sich das zugrunde liegende Menschen-

bild in der Figur des *homo oeconomicus*. Obwohl es sich dabei erklärtermaßen um ein theoretisches Konstrukt zur besseren statistischen Voraussagbarkeit individuellen Marktverhaltens handelt, zeigt sich beispielsweise am jüngsten Richtungsstreit in den Wirtschaftswissenschaften im Zusammenhang der experimentellen bzw. empirischen Ökonomie, wie weit sich das Konstrukt zum unhinterfragten »Faktum« verselbständigt hat. Als Ausgangspunkt der Begriffsbestimmung des *homo oeconomicus* wird das »Faktum des Eigeninteresses« angesetzt, das lediglich zu konstatieren, nicht jedoch zu problematisieren ist, und an dem folglich alle Moralappelle abprallen müssen.[10] Der ausschließlich auf Gewinnmaximierung ausgerichtete *homo oeconomicus* wählt in kühler Sachlichkeit Strategien und Mittel aus, ohne sich um etwaige soziale Kosten zu kümmern. Als auf Selbsterhaltung und Eigennutz fixierter rationaler Marktteilnehmer baut er seine Entscheidungen emotionslos auf Kalkülen auf, die sich wie von selbst in mathematische Modelle transformieren lassen und entscheidend zum wissenschaftlichen Charakter der Ökonomie beigetragen haben. Damit bannt die Ökonomie über ihre Leitfigur des *homo oeconomicus* zugleich das Gespenst irrationaler Märkte und rechtfertigt die Ausschaltung so genannter marktfremder Faktoren, zu denen auch die Ethik zählt. Mag der so verstandene Wirtschaftsmensch auch gewisse Charakterzüge des protestantischen Asketismus verinnerlicht haben, die philosophiehistorischen Anleihen an dem seinerzeit von Hobbes beschriebenen Menschen des Naturzustandes sind offenkundig und fallen stärker ins Gewicht, auch wenn dessen metaphysischer Materialismus (zum Schaden einer konsistenten Konstruktion) weitgehend ausgeblendet bleibt.

Der *homo oeconomicus* bleibt jedoch nicht bloß theoretisches Konstrukt, sondern inkarniert sich zugleich in den vom Markt der neoliberalen Ökonomie favorisierten Unternehmertypus. Zu dessen »kapitalismuskompatiblen Tugenden« werden nicht nur »hohe asketische Selbstdisziplinierung, Kontrolle der Emotionen, Stetigkeit der Lebensführung, Pathos der Sachlichkeit, Berechenbarkeit, rationale Chancenoptimierung, Kompetenz zur präzisen Kalkulation von Kosten und Gewinnmöglichkeiten, Fähigkeit zur Nutzenmaximierung« gerechnet, sondern auch »die Verbindung von Risikobereitschaft mit Verantwortungsbewusstsein.«[11] Wenn mit letzterem anderes gemeint sein sollte als die

10 *Nick Lin-Hi / Andreas Suchanek*, Eine wirtschaftsethische Kommentierung der Finanzkrise, in: Forum Wirtschaftsethik 17,1 (2009) 20-27.
11 *Friedrich Wilhelm Graf*, Gottes Stimme auf globalen Märkten, in: *ders.*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, 179-202, 190.
12 *Milton Friedman*, Capitalism and Freedom, Chicago 1962, 133.
13 *Graf*, Gottes Stimme (Anm. 11).
14 *Karl Homann*, Die ethische Aufnahmefähigkeit der modernen Ökonomik, zitiert nach: http://www2.wiwi.hu-berlin.de/institute/im/publikdl/Homann.pdf; siehe auch: *Karl Homann*, Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln. http://www.philoek.uni-muenchen.de/homann/Oekonomik-FortsetzungderEthik.pdf
15 *Peter Ulrich*, Zivilisierte Marktwirtschaft, Freiburg 2005, 41.
16 *Homann*, Die ethische Aufnahmefähigkeit (Anm. 14).

von Friedman (wenn auch unter Einhaltung der Regeln offenen und freien Wettbewerbs) eingeforderte Verantwortung zum Profit,[12] bleibt mit dem normativen Referenzpunkt solcher Verantwortung auch ihre Kompatibilität mit den für den *homo oeconomicus* leitenden Handlungsmaximen ungeklärt.

Insofern wirtschaftliche Effizienz nicht nur einen spezifischen Typus von »Unternehmerpersönlichkeit« verlangt, sondern auch einen Typus von Arbeiter voraussetzt, der in der Lage ist, »die Zwecke des Unternehmens zu internalisieren, sich in die arbeitsteiligen Produktions- und Distributionsprozesse einzufügen und ein an Stetigkeit und Verlässlichkeit orientiertes Berufsethos zu leben,«[13] wird die Instrumentalisierung dieser Akteure durch das neoliberale Wirtschaftssystem offenkundig. In solchen Charakterologien reflektiert sich ein Berufsethos, das nicht von einer vorgängigen Ethik menschlicher Würde und des guten Lebens her begründet ist, sondern von den Anforderungen des Marktes, als dessen Schmieröl sowohl »Unternehmerpersönlichkeit« als auch Arbeiter ihren Beitrag zu leisten haben. Bedenklich wird solche Charakterkunde, wenn sie die moralische Sozialisation in Schule und Elternhaus darauf abstellt, die zum Funktionieren des Marktes unerlässlichen ethischen Qualitäten auszubilden, und womöglich dazu auch die Religion verpflichtet. Man fragt sich, wessen »Vorteil« beide dienen.

Die Bedeutung des *homo oeconomicus* beschränkt sich jedoch nicht auf die Ökonomik, sondern wirft (zumindest in Deutschland) ihre Schlagschatten auch auf die wirtschaftsethische Diskussion. Deren von Karl Homann und seinen Schülern favorisierte Variante richtet sich gegen den als »vormodern« denunzierten Primat der Ethik vor der Ökonomie und versucht stattdessen, die Ethik auf die Ökonomie zu begründen bzw. sie aus ihr abzuleiten. Das Programm dieser Ökonomik *als* Ethik verspricht dann die im doppelten Sinn bessere Ethik zu sein: Sie internalisiert die Marktwirtschaft, die schon in sich selbst »die den modernen Bedingungen angemessene Form von Freiheit und caritas, Nächstenliebe, ist,«[14] und sie lässt sich leichter in den Wirtschaftsprozess implementieren, als sie nur solche ethischen Forderungen geltend macht, die sich ohnehin aus dem die Ökonomie leitenden Menschenbild des *homo oeconomicus* ergeben und deren Befolgung im ureigensten Interesse des ökonomisch Handelnden liegt. Das wirtschaftsethische Kernproblem besteht somit nicht darin, wie »die marktmetaphysische Gemeinwohlfiktion« durchbrochen werden könnte,[15] sondern wie Ethik bestmöglich »als Instrument zur Lösung von i. w. S. ›ökonomischen‹ Problemen« dienstbar gemacht werden kann.[16] Da wirtschaftsethische Normen in nahtloser Übereinstimmung stehen mit der ökonomischen Zielsetzung, bedürfen sie keiner anderen als der spezifisch ökonomischen Motivation. Eine Ethik der Mäßigung, der Tugend, des Verzichts und des Gemeinwohls, die versucht, das individuelle Vorteilstreben zu domestizieren, ist »vormodern« und »obsolet.« Die so verstandene »Endogenisierung der Ethik in die Ökonomik« beruht auf der als fraglos voraus-

gesetzten, den »harten Kern der ökonomischen Methode« bildenden Grundeinsicht, dass Menschen ausschließlich »gemäß individuellen Vorteilserwartungen, ausgedrückt im Konstrukt des Homo oeconomicus«, handeln. Daraus folgt, dass eine »Moral, die systematisch nicht vorteilhaft ist«, unter den Bedingungen marktwirtschaftlichen Wettbewerbs »keine Chance« hat und ihre Einforderung nur leeres Moralisieren sein kann. Daher ist es auch unnütz, »einzelne Personen verantwortlich zu machen« für wirtschaftliche Fehlentwicklungen, da sie alle »in gesellschaftlichen Funktionssystemen mit starker Eigenlogik« arbeiten, gegen deren »Gesetze« »man als Einzelner mit dem Anspruch individueller Moral kaum etwas ausrichten« kann.[17] Moralische Appelle, sollten sie dennoch aus welchen Gründen auch immer nötig werden, müssen so umformuliert werden, dass sie der ökonomischen Eigenlogik entsprechen und nicht im Widerspruch stehen zu dem als anthropologische Konstante angesetzten Eigeninteresse. Ethische Normen werden somit zu Strategien einer »Selbstbindung aus Eigeninteresse« ermäßigt.[18]

Es sind vor allem diese zwei unkritisch vorausgesetzten Grunddaten neoliberaler Ökonomie, rationales Eigeninteresse und eigengesetzlicher Markt, die das Programm der Ökonomik als Ethik problematisch erscheinen lassen. Hinter beiden verbergen sich Konstrukte, die verkennen lassen, dass sowohl die so genannten Gesetze des Marktes wie auch die Reduktion menschlicher Handlungen auf Eigennutz Abstraktionen darstellen, die weder dem Reichtum lebensweltlicher Erfahrung noch der faktischen Motivationsvielfalt individueller Akteure genügen.[19] Sie verschleiern die Bedeutung und das kritische Potential markttranszendenter moralischer Grundintentionen für individuelles Handeln auch noch unter den Bedingungen des Marktes und suggerieren ein einseitig pessimistisches Bild vom Menschen. Auch wenn, oder sogar weil, diese gleichsam nur »anonym« in Erscheinung treten und sich in menschenbildlichen Traditionen verfestigt haben, die auch von der Religion ihre Kraft beziehen, sind sie in der Lage, die Tür aus dem Käfig des Marktes offen zu halten. Sie ermöglichen den Blick auf eine dem Markt jenseitige Welt, die sichtbar wird im

17 *Karl Homann* im Interview in der Badischen Zeitung, 16. Mai 2009.
18 *Lin-Hi/Suchanek*, Eine wirtschaftsethische Kommentierung (Anm. 10), 25.
19 *George A. Akerlof/Robert J. Shiller*, Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism, Princeton, N. J. 2009. Akerlof und Shiller beklagen, dass die Ökonomie bisher die Rolle der Instinkte im Wirtschaftsverhalten der Menschen vernachlässigt und insofern die irrationale Seite ökonomischen Verhaltens nicht angemessen in ihrer Theorie berücksichtigt hat.
20 Vgl. *Hans Leyendecker*, Die große Gier. Warum unsere Wirtschaft eine neue Moral braucht, Berlin 2009; *Anne T.*, Die Gier war grenzenlos. Eine deutsche Börsenhändlerin packt aus, Berlin 2009.
21 Zitiert nach: Wirtschaftswoche, 9. April 2009: »Der linke Funke ist übergesprungen.« Diese Einschätzung liegt ganz auf der Linie eines Ivan Boesky, der lebenswirklichen Vorlage des Gordon Gekko im Film *Wall Street*, der in einer Rede vor versammelter Studenten- und Professorenschaft der Business School der Universität von Kalifornien unter großem Beifall verkündet hatte: »Es ist gut, wenn man habgierig ist. Ich möchte sogar behaupten, dass es gesund ist, habgierig zu sein. Du kannst gierig sein und dich dabei gut fühlen.« (zit. nach: *Peter Singer*, How are we to live? Amherst, N. Y. 1995, 10).

Licht einer »Idee des Guten«, die dem Menschen Anteil gewährt und von ihm größer zu denken erlaubt, als sich die Vorteilsethik zu träumen getraut. Ihrer Engführung ist im Verlauf der Geschichte immer wieder und auch kulturübergreifend widersprochen worden. Vor allem das Christentum hat ein von der Achtung der Person bestimmtes Menschenbild entworfen, das als Korrektiv gegen die Reduktionstendenzen neoliberaler Ökonomie im ethischen Diskurs um die Bestimmung des Menschen unverzichtbar ist. Vermutlich sind die menschheitlichen Kontinuitäten nicht nur größer und langlebiger, sondern auch optimistischer, als vorteilsethischen Theorieentwürfen lieb sein mag.

3 Die kathartische Funktion moralischer Empörung

Die gegenwärtige Wirtschaftskrise bietet inzwischen das merkwürdige Schauspiel von Schuldzuweisungen und moralischen Vorwürfen, die nicht länger nur von außen kommen, sondern auch von den Akteuren selbst, also von Insidern des Systems, erhoben werden und in ihrer Semantik auf längst überholt geglaubte religiöse Bezugssysteme verweisen. So soll ihnen offenbar besonderer Nachdruck verliehen und den damit verbundenen Forderungen nach Umkehr und radikalem Umdenken größere Plausibilität verschafft werden. Der am häufigsten gegen die Wirtschaftseliten (Manager, Banker und Unternehmensvorstände) erhobene Vorwurf, der Marktteilnehmer, professionelle Markbeobachter wie so genannte Wirtschaftsweise und Politiker eint und auch in der Bevölkerung auf große Zustimmung stößt, ist der der Gier.[20] Danach sind die Gründe jener finanzwirtschaftlichen Exzesse, die zur globalen Wirtschaftskrise geführt haben, in der ungezügelten Profitgier und Habsucht eben jener Manager und Wirtschaftsführer zu suchen, von denen bislang galt, dass sie eigentlich nur das taten, was von ihnen nach den Gesetzen des Marktes zu erwarten und verlangt war. Wenn sie nun der Gier beschuldigt werden, liegt es in der Perspektive neoliberalen Denkens, dass ein solcher Vorwurf pauschal als unsachlich und dysfunktional zurückgewiesen wird. Und genau das ist auch das Argument, mit dem Ökonomen an die Öffentlichkeit getreten sind. Es ist daher nicht überraschend, sondern folgt der Logik ihres Ansatzes, wenn dementsprechend auch die vorteilsethische Wirtschaftsethik den Vorwurf der Gier nicht gelten lässt und ihm mit dem Gegenvorwurf von Populismus und ökonomischer Ignoranz begegnet. Für Homann ist die Gier »eine wichtige Antriebskraft für die Menschen, um zu Wohlstand zu gelangen. Und jetzt soll die Gier schuld an der Krise sein? […] Nicht die Menschen sind schuld, sondern das System. Die vom Systemimperativ Wettbewerb ausgehenden Anreize treiben die Menschen zu nachhaltigem Gewinnstreben an.«[21]

Der Vorwurf könnte jedoch auch Hinweis darauf sein, dass sogar der Vorteilswettbewerb freier Märkte noch von moralischen Gehalten lebt, die über ihn

hinausweisen und insofern auch nicht von ihm generiert sein können. Folglich kann marktwirtschaftliche Ordnung nicht allein »von innen« hergestellt werden, sondern bedarf normativer Strukturen, in denen sich letztlich die ethischen Grundintuitionen der Gesellschaft abbilden. Diese aber dürften sich nicht in der Projektion des *homo oeconomicus* erschöpfen.

Der Vorwurf hält sich zäh, gewinnt an Zustimmung und hat offensichtlich sogar zu Verunsicherungen bei den Betroffenen geführt, die seine moralische Brisanz nur noch unterstreichen. Damit erlangt er eine neue Bedeutung. Denn Gier und Habsucht haben eindeutig religiöse Konnotationen und zählen nicht nur im Christentum zu den Hauptlastern, die als Ursprung weiterer Verfehlungen gelten und aus denen spezifische Sünden hervorgehen. Sünde ist jedoch ein theologischer Begriff und insofern explizit in der gegenwärtigen Debatte nicht zu erwarten. Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass der Vorwurf der Gier sein ihm in der gegenwärtigen Debatte zugemutetes moralisches Gewicht aus einer spirituellen Tradition bezieht, die man eigentlich schon abgeschrieben hatte. Selbst Theologen waren zu der resignativen Einschätzung gelangt, dass die Sünde für »Aufbau und Lebensrhythmus« der Alltagswelt »keine Rolle mehr spielt« und dass die Welt von heute weder die Sprache besitzt, »Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, von Sünde loszusprechen«; und dass sie »darüber hinaus beides nicht zu vermissen« scheint.[22]

Auch wenn bei dem im Kontext der gegenwärtigen Wirtschaftskrise erhobenen Vorwurf der Gier deren theologische Herkunft explizit ausgeblendet bleibt oder nicht einmal bewusst ist, deutet er dennoch auf religiöse Implikationen hin, die bedenkenswert sind. Offenbar sind weder neoliberale Wirtschaftstheorien noch deren wirtschaftsethische Ableger in der Lage, geeignete Begrifflichkeiten zur Verfügung zu stellen, die der moralischen Entrüstung angemessen Ausdruck verleihen könnten. Insofern diese sich jedoch präzise auf die neoliberalen und vorteilsethischen Grundannahmen von Eigennutz und Selbsterhaltung um jeden Preis bezieht, sollte das nicht weiter verwundern. Es sollte allerdings Anlass sein, diese Annahmen zu überdenken und auf ihre systemische Kompatibilität mit dem moralischen *common sense* der Gesellschaft zu überprüfen, der Wirtschaft und Markt letztlich verpflichtet sind. Es liegt nahe, solche Überprüfung im Blick sowohl auf das in der säkularen, philosophischen Ethik als auch auf das in der Christentums-

22 *Gerhard Ebeling*, Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen, in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 197, zitiert in: *Michael Sievernich*, Die christliche Auffassung von Schuld und Umkehr, in: *Michael Sievernich / Klaus Philipp Seif* (Hg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, Mainz 1983, 19-42, 20.

23 *Jürgen Habermas*, Dankesrede des Friedenspreisträgers. Glauben und Wissen. Veröffentlichung des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels [2001], 6.

geschichte manifeste Menschenbild durchzuführen und ihr Ergebnis in den ökonomischen wie moralischen Diskurs der Gegenwart einzubringen.

Bekanntlich hat Jürgen Habermas kürzlich Defizite dieses Diskurses beklagt, die einen Verlust sichtbar machen, dessen Bedeutung weder der Gesellschaft noch der vorteilsethischen Wirtschaftsethik bisher genügend bewusst geworden ist: »Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.«[23] Obwohl Habermas mit diesen Feststellungen sich selbstverständlich nicht auf das durch die Wirtschaftskrise verursachte Leid bezog (und nicht einmal beziehen konnte), sind sie in ihrem universalethischen Anspruch auch darauf anwendbar. Denn es wird von interessierten Kreisen offenbar allzu leicht übersehen, dass durch das von Gier und Habsucht bestimmte, aber durchaus marktkonforme Verhalten von Führungseliten reales Leid (Hunger, Krankheit, Tod) entsteht, das über Millionen Menschen vor allem in den ärmeren Ländern hereinbricht. Das moralische Empfinden drängt nicht nur dazu, dieses Leid nach Möglichkeit zu lindern, sondern auch die Täter zur Übernahme der Verantwortung und zum Eingeständnis ihrer Schuld zu verpflichten. Wenn nicht alles trügt, geschieht jedoch derzeit genau das Gegenteil. Verantwortung und Schuld werden anonymisiert und an »den« Markt und seine »Gesetze« weitergereicht, während gleichzeitig mit schamloser Unverfrorenheit zur Schadensbegrenzung der Staat und damit die Allgemeinheit in Anspruch genommen wird. Offensichtlich sind dabei auch Verdrängungsmechanismen am Werk, bei denen nicht bloß das zur Anwendung kommt, was Odo Marquard »die Kunst, es nicht gewesen zu sein« genannt hat, sondern die darüber hinaus auch von systemischer Betriebsblindheit zeugen, die in ihrer Fixierung auf die neoliberale Doktrin gar keine verantwortungsfähigen Akteure wahrnehmen kann.

4 Von der Ethik des Vorteils zur Ethik des Respekts

Offensichtlich sind die Selbstheilungskräfte des Marktes zu schwach und funktional gar nicht dazu bestimmt, der von Gier und Habsucht ausgehenden Bedrohung der materiellen Grundlagen menschlicher Existenz zu wehren. Korrekturen des Marktes und seiner die Gier beflügelnden Anreizsysteme können nur von moralischen Intuitionen und sie realisierenden Institutionen erwartet werden, in denen sich ein markttranszendentes Bild vom Menschen abzeichnet,

das über Eigennutz und Selbsterhaltung hinausweist. Es sieht also ganz so aus, als schaffe sich im Vorwurf lasterhafter Gier ein normatives Selbstverständnis Gehör, das auf einem menschenbildlichen Gegenentwurf beruht, für den die Grundannahme einer auf Egoismus aufbauenden Handlungsperspektive ihren Ausschließlichkeitsanspruch verliert und zumindest in spannungsvollen Bezug gesetzt wird zu handlungsleitenden Motivationslagen, die sich aus Gefühlen von Empathie und Sympathie speisen.[24] Das Sympathiepotenzial fragiler Menschlichkeit begründet zugleich ein Selbstverständnis humaner Würde, das egoistische Vorteilsstrategien transzendiert und die Perspektive auf eine Ethik der Achtung und des Respekts eröffnet. Diese findet ihren operationalisierbaren Ausdruck in der Goldenen Regel und ihre ethisch anspruchsvollste Handlungsanweisung im Kategorischen Imperativ. Darin ist die fundamentale Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit impliziert, die eine auf Selbsterhalt, Vorteil, und Glücksverlangen abgestellte Ethik auf eine Ethik der Glückswürdigkeit übersteigt. Der Kategorische Imperativ ist deshalb kein Imperativ der Klugheit zur Kalkulation und Wahl glückbefördernder Mittel, sondern der »empirische Prinzipien« übersteigenden Sittlichkeit, die zu tun gebietet, was der »Würdigkeit, glücklich zu sein« dient.[25] Erst damit gewinnt auch die Idee freiwilliger Selbstbegrenzung ihr normatives Fundament, auf dem sie sich zu einer Habsucht und Gier konträren Tugend des Maßes (*temperantia*) konkretisieren kann, wie sie im Verbund der Kardinaltugenden exemplarisch geworden ist.

Da Sünde theologisch letztlich eine Verfehlung gegen Gott ist und, wie Michael Sievernich in einem frühen Aufsatz ausführt, als »doppelte Verweigerung der Liebe« zu bestimmen ist, die Gott *und* dem Nächsten geschuldet wird,[26] gibt sie der Schuld nicht nur ein doppeltes Gewicht, sondern stellt auch die Hoffnung auf Vergebung und – was noch bedeutsamer ist – auf Wiedergutmachung für die Opfer bereit. Es ist diese Hoffnung, die auch noch die philosophische Ethik Kants bewahrt und ihr die strikte Ablehnung des Vorteils-

24 Auf diesen Gefühlen gründet auch die Ethik des Konfuzianismus, zumal in der Ausprägung, die er durch Mencius erfahren hat; zu dessen Nähe zur thomistischen Ethik vgl. *Lee H. Yearley*, Mencius and Aquinas. Theories of Virtues and Conceptions of Courage, Albany 1990. Ähnlich liegt bekanntlich auch für Schopenhauer die Quelle der Moral im »alltägliche(n) Phaenomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht« (*Arthur Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: *Ludger Lüttkehaus* [Hg.], Arthur Schopenhauer, Werke in Fünf Bänden, Bd. III, Zürich 1988, 569).

25 *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Akademie Ausgabe Bd. III, Berlin 1913 (Nachdruck 1968), B 834.

26 *Michael, Sievernich*, Die christliche Auffassung (Anm. 22), 33.

27 *Immanuel Kant*, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe Bd. IV, Berlin 1913 (Nachdruck 1968), 407.

28 *Jürgen Habermas*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Züricher Zeitung, 10./11. Februar 2007, 71.

29 *Jürgen Habermas*, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? in: *Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 15-37, 32.

30 *Habermas*, Ein Bewusstsein (Anm. 28).

31 *Carlo Maria Martini / Umberto Eco*, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, München 1996, 79-80.

denkens eingeschrieben hat. Da die Ethik auf das absolute Sollen des Guten abgestellt ist, muss es dem Menschen auch noch kontrafaktisch zur Unmittelbarkeit von Neigung und Glücksverlangen möglich sein, auch wenn »ein kaltblütiger Beobachter« bei der Motivitationssuche »allenthalben auf das liebe Selbst« stößt.[27] Nur die Hoffnung gibt die Perspektive frei, in der das gesollte Gute nicht abstrakt bleibt, sondern sich (dereinst) auch als die »Glückseligkeit« erweist, die jeder für sich ersehnt. Diese Hoffnung steht aber auf einem religiösen Fundament. Es ist der Verlust solcher Aussicht, die Habermas' Einspruch beklagt und auf deren existentielle Bedeutung auch und gerade für eine säkulare Ethik er verweist. Denn die praktische Vernunft würde ihre eigene Bestimmung verfehlen, »wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.«[28]

Damit ist der beengende Ansatz einer Ethik des Vorteils aufgesprengt und eine Sicht wieder möglich geworden, die dem Menschen mehr zutraut, indem sie ihn in einer Tradition verortet, die es zu bewahren gilt. Für die von Habermas anvisierte Ethik bedeutet das erstens die Identifikation jener konstitutiven Momente philosophischer Ethik, die über sie hinaus weisen in einen menschenbildlich wirksamen religiösen Grund und die in der wachen Sensibilität für Ungerechtigkeit und der sie begleitenden moralischen Empörung angezeigt werden. Zur konstruktiven Bemühung um die Konturen eines Menschenbildes, mit dem wir uns identifizieren *wollen*, weil es ein Leben jenseits des tödlichen Kampfes um Selbsterhaltung in Aussicht stellt, und das wir folglich nicht einfachhin an unserer Triebstruktur ablesen können, gehört dann zweitens der Versuch der Übersetzung dafür immer noch wichtiger religiöser Gehalte in eine Sprache, die auch noch eine säkulare Gesellschaft verstehen kann.

Für beides ist ihm der normative Begriff der Menschenwürde das maßgebliche Beispiel.[29] In ihm haben sich religiöse Sedimente abgelagert, die ihren Ursprung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht verleugnen und die dennoch normative Kraft gewonnen haben, von der selbst die säkulare Ethik zehrt. Für die säkulare Vernunft ist dieser Rückbezug möglich, weil beide, »Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen«, unablösbar zu ihrer »Entstehungsgeschichte« gehören und insofern »komplementäre Gestalten des Geistes« sind.[30] Ähnlich bemerkt Carlo Maria Martini in seinem Disput mit Umberto Eco: »Es ist von größter Bedeutung, dass es hier im Bereich der Ethik zwischen Gläubigen und Ungläubigen eine gemeinsame Ebene gibt, damit wir für den Fortschritt der Humanität und in der Förderung der Gerechtigkeit und des Friedens zusammenarbeiten können. Es ist offensichtlich, dass der Appell an die Menschenwürde ein Prinzip darstellt, das ein gemeinsames Denken und Handeln begründet.«[31] Die moralische Bedeutung des Menschenwürdegrundsatzes leitet sich nicht in erster Linie ab aus einer wohl-

definierten philosophischen Konzeption, sondern vom intuitiven Anspruch der gewöhnlichen Sprache des Respekts, mit dem wir dem menschlichen Gegenüber als Du begegnen. Sein Ursprung liegt jedoch in der christlichen Tradition, durch die eine neue Sicht auf den Menschen inauguriert wurde, die inzwischen längst ihren Niederschlag im Verfassungsrecht moderner Staaten und in der Konzeption der Menschenrechte gefunden hat und die schon deshalb wert ist, gehört zu werden.[32]

Es sollte allerdings nicht verwundern, dass solcher Gehalt besonders fragil ist und in der ethischen Debatte leicht Schaden nehmen kann. Wenn im Begriff der Menschenwürde gelegentlich nicht mehr gesehen wird als eine Leerformel, die sich besonders gut zur Beendigung missliebiger Debatten eignet,[33] sollte dennoch nicht übersehen werden, dass auch in solchen Kontroversen letztlich noch das Bild vom Menschen im Zentrum steht, das wir uns von uns selbst machen und machen wollen. Denn am Ende liegt es an uns allein, wie und als was wir uns verstehen wollen. Dabei sind religiöse Symbolsprachen unverzichtbar. Eine Gesellschaft, die sich »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt« hat, ist deshalb nicht mehr angemessen mit den strikten Kategorien der Säkularität zu beschreiben, weil sie sich zur »postsäkularen Gesellschaft« fortentwickelt hat, die sich nicht länger wichtigen »Ressourcen der Sinnstiftung« verweigert. Die fließende Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen sittlichen Handelns festzulegen, muss jedoch als »eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.«[34]

5 Die Funktion der Religion im ethischen Diskurs

Es offensichtlich, dass neben solch indirekten Bezugnahmen einer postsäkularen Gesellschaft auf religiöse Gehalte, die Religionen (und dabei besonders die christliche) explizit Einfluss zu nehmen suchen auf die ethische und natürlich auch auf die wirtschaftsethische Diskussion. Religion als komplexe Lebensform enthält immer zugleich eine moralische Dimension,[35] in der ihr konkretes Bild vom Menschen in seinem Bezug zu Gott praktisch wird.

32 Vgl. dazu: *Gerhold K. Becker*, In Search of Humanity. Human Dignity as a Basic Moral Attitude, in: *Matti Häyry / Tuija Takala* (Hg.), The Future of Value Inquiry, Atlanta / Amsterdam 2001, 53-65.
33 Für Peter Singer sind die Ideen der Würde, des Respekts und des Wertes wenig mehr als Anzeichen dafür, dass den Philosophen die Argumente ausgegangen sind, vgl. *Peter Singer*, All Animals are Equal, in: *ders.* (Hg.), Applied Ethics, Oxford 1986, 215-228. Siehe auch: *Dieter Birnbacher*, Ambiguities in the Concept of Menschenwürde, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht 1996, 107, 109.
34 *Habermas*, Dankesrede des Friedenspreisträgers (Anm. 23); siehe auch: *Hans Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.
35 *Ninian Smart*, The Religious Experience of Mankind, New York 1984, 19.
36 *Joseph Ratzinger*, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln / Freiburg 1991, 11-29.

Dies geschieht, wenn sowohl Wirtschaftsethiker als auch Menschen in den Führungsetagen von Wirtschaft und Gesellschaft sich ihrer christlichen Wurzeln vergewissern und sie in ihrem Denken und Handeln wirksam werden lassen. Darin leisten sie einen Beitrag zu Ausprägung und Gestaltung des konkreten Moralbestands (Ethos) der Gesellschaft.

Es sind jedoch vor allem die christlichen Kirchen selbst, die in Verkündigung und Lehre ein Bild vom Menschen vorstellen, das seine Sozialnatur nicht auf Eigennutz reduziert, sondern sie im Blick auf den Gott der Liebe entwirft, »der das Gottgleichsein nicht als Beutestück« erachtete, sondern »sich selbst entäußerte«, »Knechtsgestalt« annahm und »den Menschen gleich« wurde (Phil 2, 2-7). Der auf diese Weise von Gott selbst erhöhte Mensch gewinnt dadurch eine seine Schöpfungsebenbildlichkeit noch übersteigende Würde, die zum Mittelpunkt christlicher Ethik wird. Diese Ethik der Würde steht im Gegensatz zu Vorteilsethiken jeglicher Couleur, insofern sie den Menschen durch eine fundamentale Offenheit auf seinen Nächsten ausgezeichnet weiß und die im Gebot der Nächstenliebe begründete moralische Verpflichtung auf eine Ranghöhe stellt, die sie mit dem Gebot der Gottesliebe teilt. Das verleiht ihr höchste normative Autorität und Verbindlichkeit und begründet zugleich ihren Anspruch auf Einwirkung in die Gesellschaft und über die Kirchengrenzen hinaus.

Damit erhöht sich jedoch das Konfliktpotential mit den ethischen Traditionen aufgeklärter Vernunft und säkularer Gesellschaft. Denn nach dem kirchlichen Selbstverständnis ist auch noch die praktische Vernunft »eingeordnet in den großen Erfahrungs- und Bewährungszusammenhang ethisch-religiöser Gesamtvisionen«, in deren Perspektive die Einsicht in die Würde des Menschen »gefunden« wurde, ohne von der Vernunft »erfunden« zu sein.[36] Ohne den Primat der im Glauben eröffneten transzendenten Wahrheit ist es danach unmöglich, das authentische Bild vom Menschen zu entwerfen und nach seinen Vorgaben die Strukturen des Zusammenlebens zu bestimmen. So bekräftigt Johannes Paul II. in *Centesimus Annus* (1991): »Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, der gehorchend der Mensch zu seiner vollen Identität gelangt, gibt es kein sicheres Prinzip, das gerechte Beziehungen zwischen den Menschen gewährleistet.«

Ungeachtet ihrer offenbarungstheologischen und christologischen Verankerung misst die kirchliche Verkündigung ihrer Soziallehre den Status einer Wahrheit bei, die prinzipiell allen Menschen zugänglich ist und insofern auch die verpflichtet, die nicht ihre unmittelbaren Adressaten sind. Dieser schöpfungstheologisch begründete Anspruch geht von der Einheit der Wahrheit aus und wird über die Naturrechtsidee theoretisch entfaltet. »Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist.« Damit wird zugleich eine Aufgabenteilung bei der Herstellung einer gerechten Wirtschaftsordnung

möglich, die Staat und Gesellschaft überantwortet werden kann. Die Rolle der Kirche beschränkt sich jedoch nicht auf »Gewissensbildung«, durch die die Sensibilität für »die wahren Ansprüche der Gerechtigkeit wächst und zugleich auch die Bereitschaft, von ihnen her zu handeln, selbst wenn das verbreiteten Interessenlagen widerspricht.« Wenn es sich dabei jedoch um mehr handeln soll als um ein unbestimmtes moralisches Gefühl, setzt das eine grundlegende Klärung dessen voraus, was Gerechtigkeit ist. Obwohl das »eine Frage der praktischen Vernunft« ist, kann diese Klärung ihr aufgrund ihrer eigenen Dialektik nicht allein überlassen bleiben. Sie bedarf der der Kirche anvertrauten Offenbarungswahrheit, um sie vor »ethische[r] Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden«, zu bewahren. Es ist daher die doppelte Aufgabe der Kirche »durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden.«[37]

Doch auch die Religion kennt Pathologien und Fehlentwicklungen, zu deren Verhinderung oder Korrektur sie der Vernunft als einer Art »Kontrollorgan« bedarf und die sie in Anspruch nehmen kann im Wissen, dass auch in ihr »das göttliche Licht« scheint. Vernunft und Religion stehen insofern in einer »notwendigen Korrelationalität« sowie »Komplementarität« und sind »zu gegenseitiger Heilung und Reinigung berufen«, aber auch zu gegenseitiger Anerkennung verpflichtet.[38]

Gleichermaßen ist es für Habermas nicht nur der auf die Achtung der Person gegründete Respekt, der von der säkularen Vernunft Urteilsenthaltung hinsichtlich religiöser Wahrheit verlangt; vielmehr hat die Vernunft auch ihre eigenen »Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu halten.« Denn die konstruktive Auseinandersetzung der Vernunft um die erinnerungswürdigen wie um die »opaken« Gehalte des Glaubens ist noch immer unabgeschlossen, und schon deshalb darf eine »selbstkritische(n) und lernbereite(n) Vernunft« sie weder verleugnen noch einfach hinnehmen.[39]

Es spricht manches dafür, dass im ethischen Diskurs neue Konvergenzen zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Vernunft sichtbar werden, die in der Auseinandersetzung um eine von Gerechtigkeit und Menschen-

37 *Benedikt XVI*, Deus caritas est, nr. 28.
38 *Joseph Ratzinger*, Was die Welt zusammenhält, in: *Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 39-60, 56-7.
39 *Habermas*, Ein Bewusstsein (Anm. 28).
40 *Benedikt XVI*, Ansprache vom 7. September 2007; das Zitat findet sich in einem Gespräch, das Habermas 1999 mit Eduardo Mendieta geführt hat, in: *Jürgen Manemann* (Hg.), Jahrbuch politische Theologie, Band 3: Befristete Zeit, Münster 1999, 191.
41 *John Rawls*, The Idea of Public Reason Revisited, in: *ders.*, The Law of Peoples, Cambridge, MA. 1999, 129-180, 153; vgl. dazu: *Robert Gascoigne*, Human Dignity with Secularity, in the Light of Theology of Church and Kingdom, in: *Tze-wan Kwan* (Hg.), Responsibility and Commitment, Waldkirch, 2008, 59-74.
42 So auch in der schönen Meditation über die »Entdeckung des Anderen«, in der er las Casas' Einsatz zurückführt auf »den Glauben an Gott und das Mitgefühl mit den Menschen«, in: *Michael Sievernich*, Gottes Lust. Meditative Überraschungen, Freiburg 1993, 108-124, 12.

würde geprägte Wirtschaftsordnung von großer Bedeutung sind. Dies wurde nicht zuletzt eindrucksvoll durch die Rede in der Wiener Hofburg belegt, in der Benedikt XVI. eine inhaltliche Übereinstimmung mit Habermas bekundet, indem er ihn mit folgenden Worten zitiert: »Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative.«[40]

Insbesondere in der sorgfältigen Bestimmung der Aufgabenverteilung bei der Herstellung einer gerechten Wirtschaftsordnung, die sie mit Staat und säkularer Gesellschaft teilt, scheint sich die Kirche in der praktischen Verwirklichung dem Vorschlag von John Rawls anzunähern, der auch im Hintergrund von Habermas' Einlassung steht, ohne dabei ihren Wahrheitsanspruch aufzugeben. Danach verlangt es der Respekt vor dem anderen, dass die für die Ausgestaltung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung vorgebrachten normativen Gründe für alle einsichtig und prinzipiell akzeptabel sein müssen, also ihre Plausibilität nicht aus *comprehensive doctrines* beziehen können, zu denen auch und gerade die Religionen zu rechnen sind. Allerdings dürfen diese nicht einfachhin vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen werden. Über die sich gleichsam im Hintergrund der Gesellschaft (*background culture*) vollziehende Bereitstellung spiritueller und moralischer Ressourcen hinaus können die Religionen sich auch direkt in den öffentlichen Diskurs einbringen unter der Voraussetzung, dass sie ihre religiös bzw. theologisch begründeten Argumente in solche transformieren, die der öffentlichen Vernunft zugänglich sind (*political reasons*).[41]

Wenn es also stimmt, dass der in der gegenwärtigen Wirtschaftskrise erhobene Vorwurf der Habsucht und Profitgier nicht nur eine Kritik an dem von neoliberaler Ökonomie und Vorteilsethik fraglos vorausgesetzten Menschenbild ist, sondern spezifisch religiöse Wurzeln hat, deutet sich darin ein Konsens an, der praktische Vernunft und Religion, kritische Öffentlichkeit und kirchlich verfasstes Christentum verbindet. Diese Kritik ist gewichtig und sollte Anlass sein, das idealtypische Leitbild gegenwärtiger Wirtschaftsethik zu überdenken, um eine am Gemeinwohl orientierte Wirtschaftsordnung zu gewährleisten.

Wie die Menschenwürde aus ihrem Ideenhimmel heruntergeholt und praktisch werden kann, hat Michael Sievernich wiederholt am Beispiel des Bartolomé de las Casas eindrucksvoll dargelegt.[42] Dessen Eintreten für die Menschenwürde der Indios und gegen Gier und Habsucht der spanischen Eroberer erwächst ebenso aus dem moralischen Mitgefühl am Leid der Ausgebeuteten und Versklavten wie aus seinem Glauben an die universale Gottebenbildlichkeit der menschlichen Kreatur und die ihr geschuldete Achtung als praktischer Verwirklichung des christlichen Liebesgebotes. Schon las Casas sah

sich konfrontiert mit einem übermächtigen Wirtschaftssystem, gegen dessen Eigengesetzlichkeitsanspruch die Ethik der Menschenwürde kontrafaktisch durchzusetzen war. Doch das hinderte ihn nicht daran, sie umso nachdrücklicher einzufordern und Religion und Vernunft gegen die Anreizsysteme des Marktes zu mobilisieren.

Zusammenfassung
Die Wirtschaftskrise und die zu ihrer Begrenzung nötig gewordenen staatlichen Interventionen und Konjunkturprogramme haben liebgewordene, dogmatische Annahmen neoliberaler Ökonomie erschüttert. Zu ihnen gehören der Glaube an die Eigengesetzlichkeit des Marktes und das Konstrukt des *homo oeconomicus* als eines rational handelnden und allein auf seinen Vorteil bedachten Marktteilnehmers, der für ethische Imperative prinzipiell unempfänglich ist. Der vorliegende Beitrag setzt sich kritisch mit diesen Voraussetzungen und der sie abbildenden Konzeption einer ökonomischen Vorteilsethik auseinander. Darüber hinaus interpretiert er die allenthalben erhobene Forderung nach einer grundlegenden Reform des Marktes als Ausdruck einer in ihrer systemischen Bedeutung von der Ökonomie verkannten moralischen Empörung, die die Perspektive auf eine im Respekt vor der menschlichen Würde begründeten Wirtschaftsordnung eröffnet. Die Klärung dieser markttranszendenten Orientierungsstandards wirtschaftlichen Handelns ist Aufgabe eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses, zu dem auch die Kirche einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag.

Summary
The economic crisis and the state interventions and stimulus programmes which have become necessary to contain it have shaken cherished, dogmatic assumptions of neo-liberal economics. Among these are faith in the autonomy of the market and the construct of the *homo economicus* as a rationally acting, solely self-interested market player who is basically indifferent to ethical imperatives. This article takes a critical look at these assumptions and the conception of an economic self-serving ethics that portrays them. In addition, it interprets the demand for a fundamental reform of the market raised everywhere as an expression of moral indignation which is misunderstood by economics in its systemic significance and which opens the perspective on an economic system based on respect for human dignity. The clarification of this market-transcendent standard of orientation for economic action is the task of a discourse by society as a whole to which the church can make an important contribution.

Kirche zwischen In-Kulturation und Ex-Kulturation im späten Postkommunismus

Anhand des Beispiels Litauens

von Algirdas Jurevičius

Es sind schon fast 20 Jahre seit der Wende vergangen, d. h. seitdem ist eine neue Generation herangewachsen. Demgemäß ist auch klar, dass die Gesellschaft nicht einfach als postkommunistische bezeichnet werden darf. Man muss feststellen, dass die junge Generation über das Leben ihrer Eltern in gewisser Unterdrückung ganz wenig weiß. In Westeuropa spricht man von Postmoderne, wir aber entscheiden uns über die Kirche im späten Postkommunismus zu sprechen.

1 Historische Wende – Bruch der Kulturen?

Die Wende wurde am Anfang als politische begriffen, d. h. als radikaler Wechsel der Regierung, als Befreiung von der kommunistischen Sklaverei usw. Das Leben vor der Wende war durch die Anpassung an staatliche Vorschriften geprägt, was die Entfaltung der eigenen Kultur gehindert hat. Die Bevölkerung fühlte sich nach der turbulenten Umbruchszeit »kulturlos« und suchte ihre neue Identität. Die Identitätssuche verlief in unterschiedliche Richtungen: die ältere Generation idealisierte die Vergangenheit; die junge Generation strebte enthusiastisch nach Zukunft; die mittlere Generation war ganz verzweifelt, weil die Schwierigkeiten mit der »Anpassung« an die neuen wirtschaftlichen Bedingungen und die Arbeitslosigkeit sie unglücklich machte. Die uneinheitliche Identitätssuche spiegelte sich auch im kirchlichen Leben.

Wenn wir die Kultur anthropologisch als einheitsstiftende Größe betrachten, kommen wir zum Ergebnis, dass die Wende ein kultureller Schock gewesen war. Nach der oberflächlichen und kurzen Begeisterung tauchten neue Schwierigkeiten auf, die die vereinigte Bevölkerung wieder gespaltet haben. Diese Spaltung spiegelt sich auch in der Entstehung von mehr als 25 politischen Parteien.

Soziologisch gesehen, haben Frauen den Wende-Schock besser überlebt, als die Männer. Die traditionelle litauische Kultur war patriarchalisch geprägt. Es bedeutete, dass die Männer in den Familien eine besondere Rolle spielten.

Sie galten als starkes Geschlecht; sie waren verantwortlich für die Ernährung der Familie und trafen wichtigste Entscheidungen in der Gesellschaft. Durch neue existenzielle Verhältnisse erlebte die Rolle der Männer in der Gesellschaft große Veränderungen. Obwohl die Arbeitslosigkeit Frauen und Männer gleich getroffen hat, zeigten sich Frauen als das starke Geschlecht, weil sie mit der neuen Situation besser zurechtgekommen sind. Die Männer sind aber in eine Verzweiflung geraten, die verschiedene Formen angenommen hat, z. B. Alkoholabhängigkeit, Drogen, Ehescheidungen, Selbstmord usw. Von diesem Gesichtspunkt betrachtet hat die Wende den Geisteszustand der Bevölkerung beeinträchtigt.

Besonders spürbar ist das im politischen Leben, das mit Begriffen *Demokratie* und *Freiheit* gekennzeichnet ist. Mangelndes Selbstbewusstsein der Bürger und unzureichendes Engagement in der Gesellschaft hat dazu geführt, dass die verschiedenen Gruppierungen die Stimme der Mehrheit unter ihre Fittiche genommen haben. Augenscheinlich ist das während der polischen Wahlen. Kurz vor den Wahlen entstehen neue populistisch gestimmte Parteien, die angeblich »besser« sind, weil sie noch nicht in der Regierung waren. Obwohl diese Gruppierungen eigene Interesse vertreten, wurden sie gewählt. Die Wähler werden durch die Anspielung auf alte gute Zeiten trügerisch gelockt; »alte Zeiten« werden aber als mühelos und mit einwandfreier Fürsorge vorgestellt. Da diese Ziele ohne aktive Teilnahme der Bürger nicht erreichbar sind, kommt dazu gewisse Enttäuschung über Freiheit und Demokratie.

Die Hauptfrage ist, wie die Gesellschaft die aktuelle Gegenwart versteht – als Abbruch oder Kontinuität. Es scheint, dass die Nabelschnur der Sowjetzeit mit falscher Hoffnung und utopischer Erwartung immer noch Einige ernährt. Dies abzubrechen und nach einem eigenständigen sowie verantwortungsvollen Denken und Wirken zu zielen, ist nicht so leicht. Die Kirche kann zum Einüben der notwendigen Demokratie durch ihr Engagement außerhalb der Kirchenmauer ermutigen. Dazu gehört die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und in der Öffentlichkeit Meinungsäußerung zu praktizieren. Darin besteht ein enormer Nachholbedarf.

2 Kirche in spätem Postkommunismus

Durch die Wende hat die Kirche ihren Triumph erlebt: die Kirchen waren voll, der Religionsunterricht in den Schulen war gut besucht, die Gesellschaft schien dem christlichen Glauben gegenüber homogen zu sein. Jede kirchliche Gemeinde hatte Mitglieder, die in der Sowjetzeit mehr oder weniger ihres Glaubens wegen Verfolgungen erlebt haben. Die Hervorhebung der lebendigen Verfolgungszeugen zeigte nicht nur den Ruhm der Kirche, sondern, wie es aus heutiger Perspektive klar ist, diente auch als Hindernis für die ehemaligen

Kirchenverfolger, zum Glauben zu kommen. Der Versöhnungsgeist war in vielen Gemeinden ganz fremd. Dies führte zur Schwächung der Gemeinden: Die Zeugen der Verfolgung sind entweder alt oder im Frieden entschlafen, die Verfolger haben aber den Weg zum Glauben nicht gefunden.

Die Hoffnung ist lebendig, dass nur die junge Generation in der Kirche frei von Voreingenommenheit leben und glauben kann. Die Zeit hat viele Wunden geheilt. Die Erinnerung an Kirchenverfolgung ist heute mehr die Sache der Historiker als der kirchlichen Gemeinden. Es bleibt trotzdem die Frage, wie sich die Kirche in der aktuellen gesellschaftlichen Situation versteht.

Die Kirche lebt in einer pluralischen Gesellschaft, die alle religiösen Gemeinschaften gleichartig betrachtet. So hat die Kirche ihre privilegierte Stelle verloren, die ihr durch die Wende gegeben wurde, und die durch gewisse Marktwirtschaft zu definieren ist. Skandalöse Vorfälle mit einigen Geistlichen haben der Kirche viele Schäden gebracht, die die Autoritätsminderung der Kirche als Folge haben. Die Gesellschaft wusste über den Mut der Geistlichen und Laien während der Verfolgung. Die Hervorhebung der menschlichen Schwächen der Kirchenmänner schockierte die Bevölkerung, die mehr als 80% katholisch ist. In Folge dessen wird in einem so kleinem Land wie Litauen das Leben der Kirche mehr von negativen als von positiven Seiten dargestellt. Die Medienarbeit hat die Kirche in Litauen bis jetzt zu wenig eingeschätzt. Man versteht, dass die Reklame für die Kirche fremd ist, aber die Übermittlung der Information über kirchliche Initiativen und Tätigkeit sollte in der Zukunft verstärkt werden. Es ist zu bedauern, dass die kirchlichen Medien zu wenig entwickelt sind. Seit der Wende hat die Herausgabe einiger katholischen Zeitschriften aufgehört, da sie zu wenig Leser hatten und von der Wirklichkeit weit weg waren.

Es ist das sich wandelnde Ansehen gegenüber der Kirche zu bemerken. Sie wird als eine starre Institution und nicht als lebendige Glaubensgemeinschaft angesehen. Viel versprechend ist die Zusammenarbeit zwischen Caritas und dem Staat, die durch die Teilnahme am EU-Projekt *Litfood* gekennzeichnet wird. Es ist bewundernswert, dass die ehrenamtlichen Helfer von Caritas an Bedürftigen die Lebensmittel für 32,4 Million Litas (d. h. ca. 9,4 Million EUR) im Jahre 2009 verteilt haben. Das caritative Engagement der Kirche soll die Botschaft der Nächstenliebe und der diakonischen Aktivität sein, dass die Kirche für andere da ist. So ändert sich positiv das stereotype Bild der Kirche: Kirche trägt zur Milderung der sozialen Not bei!

Wenn wir den Blick auf die innere Struktur der Kirche kurz richten, sehen wir, dass diese sich seit der Wende nicht verändert hat. In der Sowjetzeit war jede Gemeinde finanziell »unabhängig«, da es der Kirche nicht erlaubt war, ein gemeinsames Finanzsystem zu haben. In der damaligen Situation erlebten die Gemeinden paradoxerweise die verschiedenartigen Verfolgungen und die Vermittlung Glaubenlebens zugleich. Nur die Priester hatten hauptamtliche Position, die Laienarbeit war ehrenamtlich. Seit der Wende wurden in den

theologischen Schulen (z. B. Katholisch-Theologische Fakultät in Kaunas) viele Laien ausgebildet, die die hauptamtlichen Dienste in den Gemeinden zu übernehmen bereit sind. Leider hat die Kirche keine Mittel, die Laien zu bezahlen. Die Gemeinden haben keine festen Einnahmenquellen, darum sind sie nicht in der Lage, den/die Gemeinde- bzw. Pastoralreferent/In anzustellen. Die Priester werden über Messstipendien finanziert, die Aktivitäten der Gemeinde werden aber durch freiwillige Spenden unterstützt. Nur die großen Gemeinden haben genug Geld, um die hauptamtlichen Laiendienste zu bezahlen. Viele Laieninitiativen werden durch die ausländischen katholischen Stiftungen (z. B. Kirche in Not, Renovabis usw.) finanziert. Meiner Meinung nach hat die umfangreiche Unterstützung der Weltkirche verhindert, eigene Finanzquellen innerhalb der Kirche Litauens zu finden. Es ist bedauerlich, dass es zwischen den Bistümern keinen Ausgleich im Bereich der Finanzen gibt. Infolgedessen gibt es große Unterschiede zwischen den Möglichkeiten der Gemeinden in größeren und kleineren Pfarreien. Das Gleiche gilt auch im Bereich der Gehälter der Priester. Viele Laien im Hauptamt werden weiter dank der Auslandsunterstützung finanziert. Das macht aber die Kirche von den Partnern abhängig. Nach der Wende wurde die Möglichkeit verpasst, Kirchensteuer einzuführen und das Subsidiaritätsprinzip sowohl zwischen den Gemeinden als auch zwischen den Diözesen zu verwirklichen. Im Zusammenhang mit der Frage der Restitution wäre es sinnvoll gewesen, einen gewissen Ausgleich zwischen den »reichen« und »armen« Diözesen in die Tat umzusetzen. Stattdessen wurden die internationalen katholischen Stiftungen um finanzielle Hilfe gebetet. Diese Hilfen wurden sehr dankbar empfangen; dies hat leider aber nicht dazu angeregt, innere Resourcen zu suchen und anzuwenden. Es ist offensichtlich, dass es so nicht weiter gehen kann. Die Kirche braucht neben den finanziellen Hilfen aus dem Ausland auch ein gemeinsames Finanzsystem, die die inneren Resoursen der Pfarrgemeinden in das System einbezieht. Ein gemeinsames Finanzsystem der Kirche ist dringend nötig, damit die Kirche in der modernen Gesellschaft leben und wirken kann.

3 Priestermangel im Blick

Da die katholischen Gemeinden weithin von Priestern geprägt sind, genießen die Priester hohes Ansehen. Seit der Wende war der Priestermangel überhaupt kein Thema. Den Überfluss der geistlichen Berufungen zeigten vier

1 Genommen von: *Katalikų žinynas 2009, Vilnius 2008; Katalikų žinynas 2008, Vilnius 2007; Katalikų* žinynas 2007, Vilnius 2006; *Katalikų žinynas 2006*, Vilnius 2005

2 Vgl. Lietuvos vyskupų laiškas Maldos už pašaukimus savaitei (16 03 2005), in: *Bažnyčios žinios* 2005, Nr. 6, 6; Lietuvos vyskupų laiškas Maldų už pašaukimus dienos proga (13 04 2008), in: *Bažnyčios žinios* 2008, Nr. 7, 8-9

Priesterseminare (Vilnius, Kaunas, Telšiai und Marijampolė). Seit einigen Jahren ist die Situation anders geworden. Das Priesterseminar von Marijampolė wurde im Jahre 2005 geschlossen. Gemäß offizieller Statistik ist die gesamte Seminaristenzahl geringer geworden.[1]

Jahr	2006	2007	2008	2009
Seminaristenzahl	179	154	122	95

Die Besorgnis über Priesterberufungen kommt in den Hirtenbriefen der Litauischen Bischöfe immer öfter zum Vorschein.[2] Obwohl der Priestermangel heute nicht als Krisendiagnose im Blick ist, wird dieses Thema in den nächsten Jahren zur wichtigsten Frage werden, die dann zur Umstrukturierung der Pastoral führen wird. Zur Zeit sieht es so aus, dass die immer an Priesterberufungen reiche Kirche für die Zeit des Priestermangels ganz unvorbereitet ist.

4 Dialog mit der Kultur

Der Glaube hat sich zu allen Zeiten in ein Verhältnis zur Kultur gesetzt. Manchmal war das Verhältnis zur Kultur sehr eng, manchmal war es kaum zu bemerken. Die schweren kommunistischen Zeiten waren durch Exkulturation der Kirche vom öffentlichen Leben gekennzeichnet: Christliche Symbolen in der Öffentlichkeit waren verboten, der Glaube war als religiöser Aberglauben erklärt. Alle Errungenschaften, die mit technologischem und kulturellem Fortschritt verbunden waren, sollten zum Kampf gegen die Religion dienen. Der Atheismus als »religiöse« Lehre war mit einer Eindringlichkeit verkündigt worden. So entstanden neue Großstädte ohne Kirchen, in denen ein neuer Mensch in kommunistischer Gestalt geschaffen werden sollte.

Nach der Wende begann eine Reihe von Experimenten im Bereich des Verhältnisses zwischen Glauben und Kultur. Die Kultur wurde sehr offen für jeden Einfluss, weil sie ihren Rückgrat verlor, der durch utopische Ideologie künstlich beibehalten wurde. Man konnte bemerken, dass die Kultur ohne Kritik die westeuropäischen Modelle der Lebens-, Verhaltens- sowie Denkensweise übernahm, die Kirche idealisierte alte Zeiten, die durch zahlreiche Formen der Volksfrömmigkeit sie bis zum II. Weltkrieg geprägt haben. Kurz gesagt, die Gesellschaft machte einen großen Schritt nach vorne zur intensiven Modernisierung in allen Bereichen, während die Kirche sich mit der Restaurierung der durch die Kommunisten zerstörten religiösen Traditionen beschäftigte. Damals war dieses Missverhältnis kaum zu erkennen, da die Kirche dank der Verfolgungen großes Ansehen hatte. Als diese Achtung gegenüber der Kirche allmählich verschwand, wurde das Wirken der Kirche in der litauischen Gesellschaft zunehmend mit Befremden wahrgenommen. So riskiert die Kirche heute, eine Parallelexistenz

zur litauischen Kultur zu führen. Das führt auch zu Konflikten zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den Gläubigen. Die Marginalisierung der Gläubigen ist vielen von der Sowjetzeit bekannt. Leider fühlen sich viele heute immer noch marginalisiert. In den ersten Jahren nach der Wende war die Beziehung zwischen Kirche, Kultur und Gesellschaft respektvoller und viel freundlicher als heute. Die Kirche läuft heute Gefahr, in einen Prozess der Ex-Kulturation zu geraten. Sie macht dafür die Kultur schuldig, die als »verlorene« Tochter postmodernistischen Reizen unbedenklich folgt.

Die Kirche steht an der Schwelle einer Entwicklung, da die neue Situation von der Kirche eine kulturfreundliche Reflexion verlangt, in der die Zeichen der Zeit deutlich vorankommen. Die Kirche muss wieder den Dialog mit der Kultur suchen. In diesem Bereich liegt ein weites Neuland vor uns. Dazu sollte zuerst klar sein, was Religion und Kirche eigentlich bedeuten, was sie wert sind – sowohl für den einzelnen, als auch für die Gesellschaft. Es soll ebenso klar werden, wie das christliche Leben im postmodernen Umfeld verwirklicht wird? Die Gesellschaft wünscht sich eine kontaktfähige Kirche, der die Menschen wichtiger als Programme und Voreingenommenheiten sind. Ohne Kontaktfähigkeit verblasst aber die missionarische Dimension der Kirche.

Zurzeit ist die Welt durch das bedrohliche Wort »Krise« gekennzeichnet. Es ist die Rede von Finanz- sowie Wirtschaftskrise, die in der ganzen Welt mehr oder weniger spürbar ist. Es ruft eine hoffnungslose Kultur heraus, die den Sinn und Richtung von Augen verliert. Es ist erkennbar, dass es Bedarf an einer missionarischen Kirche gibt, die den Menschen Hoffnung zu vermitteln vermag.

Es soll sichtbar werden, dass die Kirche nicht aus eigener Kraft lebensfähig ist, sondern dass sie ganz in Gott verwurzelt ist und dass sie in der jeweiligen Kultur ihr Gesicht finden und entfalten muss.

5 Ausblick

Die Wende liegt schon hinter uns, d. h. die Erfahrung aus der Sowjetzeit hat immer weniger Einfluss auf seelsorgliche Tätigkeit der Kirche. Sowohl die Bevölkerung Litauens als auch der Staat befinden sich im Prozess der Identitäts- und Wegsuche. Zweifellos ist das eine viel bessere Alternative, als im Zustand der Erstarrung zu verbleiben. Man hat Angst, dass die Gesellschaft nach der kommunistischen Verwüstung sich in ein materialistisch geprägtes Gefüge einsperren lässt.

Die Kirche hat eine Identität, die wir als Gläubige weitergeben können. Die Strukturen der Kirche können relativ schnell verändert werden, den Menschen aber von innen her zu verändern, dies braucht mehr Zeit. Es muss alles getan werden, um das traditionsgebundene Christentum nicht zu verprellen. Gleichzeitig ist auf jene Ansätze zu achten, die in gewisser Selbständigkeit nach neuen

alternativen Formen christlichen Lebens suchen. So ist es erfreulich, dass im Mai 2009 in Vilnius ein Taizé-Treffen stattfand, weil es für junge Generation besonders wichtig ist, die reiche christliche Spiritualität in verschiedenen Formen zu erleben. Obwohl das Christentum im späten Postkommunismus einen Gegenwind erlebt, ist dafür zu sorgen, dass im kulturellen und sozialen Raum die Kirche und der Staat zu einer Zusammenarbeit kommen. Es ist besonders in den Krisenjahren (Finanz- sowie Wirtschaftskrise) wichtig, dass die Christen als Hoffnungsträger vorankommen. Unsere Hoffnung besteht nicht darin, positive ökonomische Erwartungen zu bieten, sondern die persönliche Beziehung zu Jesus Christus zu vertiefen. Es ist zudem nicht zu vergessen, dass es nicht so wichtig ist, ob wir als Christen in einer Demokratie oder im Sozialismus leben, sondern es ist entscheidend, dass wir immer vom Evangelium her angefragt sind.

Zusammenfassung
Der Autor beschreibt die Lage der Katholischen Kirche Litauens im späten Postkommunismus. Die Wende wird als Kulturbruch bezeichnet, obwohl ein Gespenst der sowjetischen Kultur die Denkweise der zahlreichen Bevölkerungsgruppen immerhin prägt. Das Leben der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft ist zur Herausforderung geworden. Dialog mit der Kultur ist besonders wichtig für die Kirche, die an der Schwelle einer Entwicklung steht, da die neue Situation von der Kirche eine kulturfreundliche Reflexion verlangt, in der die Zeichen der Zeit deutlich vorankommen. Es wird für die Zusammenarbeit der Kirche und des Staats im kulturellen und sozialen Raum plädiert. Die Kirche wird in allen turbulenten Zeiten als ein zuverlässigster Hoffnungsträger bezeichnet.

Summary
The author describes the situation of the Catholic church of Lithuania in the late post-Communist period. The fall of Communism is described as a rupture of the cultures although a spectre of the Soviet culture still conditions the mindset of the numerous sections of the population. The life of the church in a pluralistic society has become a challenge. Dialoging with the culture is particularly important for the church, which is standing on the threshold of a development, since the new situation demands a culture-friendly reflection from the church in which the signs of the times clearly progress. The article advocates cooperation of the church and the state in cultural and social areas. In all turbulent times the church is described as a most reliable bearer of hope.

Wie Mozart seinen Glauben hören lässt

von **Gottfried Bitter**

Einführung

Auf den ersten Blick ist es wohl ein überraschendes und zugleich ziemlich kühnes Unterfangen, das Wechselspiel von »Evangelium und Kultur in der Christentumsgeschichte« exemplarisch an *Wolfgang Amadé Mozart* (1756-1791) darstellen zu wollen. Denn Mozart ist ja weder ein geistlicher Schriftsteller noch ein Theologe, weder Mönch noch Dichter, sondern Mozart ist »nur« Musiker mit einem Riesenwerk und ein eifriger Briefschreiber. Werke der geistlichen, der kirchlichen und liturgischen Musik entstehen in allen Abschnitten seines kurzen Lebens. – Vier Kyrie-Vertonungen werden hier angeschaut, befragt und gedeutet als epochen- und personspezifische Zeugnisse des Wechselspiels von Evangelium und Kultur des Christen und des Musikers W. A. Mozart. Dass diese Befragung einige Bilder eben dieses Wechselspiels von Kultur[1] und Evangelium in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Salzburger bzw. Wiener Raum vorzeigen kann, fungiert hier gleichsam als *Arbeitshypothese*.

Um die inkulturierende Wirkung des christlichen Glaubens, näherhin des Evangeliums, durch Mozarts Kirchenmusik in die Lebens- und Glaubensformen seiner Zeit einigermaßen erkennen und vorzeigen zu können, muss zunächst ein allgemeines Bild vom Zueinander und Gegeneinander und Miteinander von Evangelium und Kultur der Mozart-Zeit gezeichnet werden (1.), ehe der Christ und Musiker Mozart mit seinen Messkompositionen in den Zeugenstand gerufen werden kann und als Beweismaterial aus den ca. zwei Dutzend authentischen Kyrie-Vertonungen vier gründlicher anzuhören und anzuschauen sind (2.). Im

1 Von »Kultur« wird hier ganz unreflektiert gesprochen als Summe der Werte und Normen (Ethos, Kunst, Religion, Wissenschaft), die die Menschen einer Gesellschaft in ihrer Geschichte hervorbringt (objektive Kultur) und die ihr den Rahmen gegenwärtiger Lebensgestaltungen andeutet (subjektive Kultur/Bildung). – Heute sind Gesellschaften weithin vom Neben- und Miteinander unterschiedlicher Kulturformen geprägt (Multikulturalität). Zur Einführung in den kulturtheoretischen und theologischen Zusammenhang: *Andreas Wimmer*, Kultur, Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, in: KZfSS 48 (1996) 401-425. *Christian Danz*, Die Deutung der Religion in der Kultur, Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen 2008, bes. 104-148.

2 Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund umfassend: *Hans-Josef Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1 und 2, Stuttgart 1995f; zur systematischen Erörterung der religionstheoretischen Fragen: *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000.

3 Zur Erstinformation sei hier nur hingewiesen auf: GS 58 und EN 17-20 und CT 51-53, außerdem *Christoffer H. Grundmann* u.a., Art »Inkulturation«, in: RGG^4 4 (2001) 144-149 und *Giancarlo Collet*, Art. »Inkulturation«, in: NHThG 2 (2005) 204-216.

Verlauf der kleinen Analysen und Betrachtungen wird sich Mozart in seinem Musizieren als *evangelisierender Kirchenkomponist* hören lassen, der nicht nur die Liturgiefeiern seiner Zeit mit konventionellen, musikalischen Emblemen ausschmückt, sondern durch sein eigenes kirchenmusikalisches Credo seine Mitchristen zur Mitte der Liturgie, zum dankbaren Staunen über die Menschenliebe Gottes als Mitte des Evangeliums hinführt. Die übliche Frage nach der Rezeptionsgeschichte von Mozarts Kirchenmusik hat also hier auch ein glaubensdidaktisches Interesse – etwa um die Frage kreisend: Können Mozarts Kyrie-Vertonungen auch heute kerygmatische Impulse freisetzen (3.) im Sinne einer aktuellen Inkulturationschance? Damit sind in etwa das *Ziel*, die *Methode* und der *Aufbau* der kleinen Untersuchung angedeutet. Gleichwohl bleibt zumindest *eine kritische Rückfrage* noch offen: Ist es nicht ein ziemlich *ahistorisches Unterfangen*, Mozart in den Zeugenstand zu einer aktuellen Frage zu rufen? Denn das durchaus nicht nur spielerische, sondern auch konfliktreiche Zueinander von Evangelium und Kultur im Allgemeinen und von Kunst und Religion im Besondern ist erst ausdrücklich im 20. Jahrhundert thematisiert worden. Es ist nicht zu bestreiten, dass die ausdrückliche *Reflexion* zum Verhältnis von Kunst und Religion, von Evangelium und Kultur eine zeitgenössische Frage ist; aber das *Phänomen* des Wettstreites zwischen dem gelebten Glauben und dem alltäglichen Leben – samt seinen künstlerischen Ausdrucksformen als notwendigen Versinnlichungen des Evangeliums– ist nach dem Ausweis der neutestamentlichen Schriften ein selbstverständliches Grundthema der Verkündigung Jesu und der frühen Christen[2] und zwar durch alle Jahrhunderte hindurch – das 18. Jahrhundert eingeschlossen – bis in unsere Tage und zwar als ein Indikator der innovativen Frische und der transformativen Kraft des Evangeliums. – Die Überzeugungskraft der hier vorgebrachten Argumente wird allerdings erheblich eingeschränkt: durch die Transposition der musikalischen Sprache Mozarts in die diskursive Sprache meiner dürren Worte.

1 Evangelium und Musikkultur im 18. Jahrhundert

1.1 Inkulturation, eine Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium

Das Verhältnis von Evangelium und Kultur wird seit dem Vaticanum II gerne in dem kulturhermeneutischen Begriff »*Inkulturation*«[3] zur Sprache gebracht. Seinen theologischen Grund hat Inkulturation in der Glaubenszuversicht der Christen: Der Gott Israels, der Gott Jesu Christi ist ein in der Welt und in der menschlichen Geschichte wirkender Gott, ein Gott, der die Menschen anspricht und von ihnen verstanden werden will. Dieses Auf-Gott-Hören und Mit-Gott-Leben sind einerseits durch die Lebens- und Verstehensformen der

Menschen bedingt und durch ihre kulturellen Kontexte[4] geprägt. Damit ist die eher *passive* Seite der geglaubten wirkenden, sprechenden Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte ausgesprochen. Die *aktive* Seite des Gott-Mensch-Verhältnisses, des Evangelium-Kultur-Verhältnisses, möchte der neue Begriff »Inkulturation« aussprechen: er will auf das gegenseitige Wechselspiel zwischen Religion und Kultur, zwischen Lebensformen und Evangelium aufmerksam machen und zwar als ein Pegel der Anerkennung und der Frische, der reziproken Konstruktivität und Vitalität des Verhältnisses von göttlichem Evangelium und menschlicher Kultur zueinander. Inkulturation bringt somit die wechselseitige, inspirierende und transformierende Kraft von Evangelium und Kultur zu Wort. Und zwar kreuz und quer durch alle geschichtlichen Epochen und Entwicklungen. Christen erkennen in dieser wechselseitigen Aktivität von Gottesgeist und Menschengeist die Lebensfülle und die Menschenliebe des Gottes Israels, des Gottes Jesu Christi wieder – abgeleitet aus theologischen Reflexionen zur geglaubten Schöpfung und zur Offenbarung, zur Menschwerdung und zur Geistsendung jenes Gottes – der nicht um den Verlust seiner Identität und Souveränität fürchtet, wenn er sich leise, unerkannt, machtlos in die Geschichte der Menschen einmischt. Inkulturation kann so in gewissem Sinn als lebens-weltlicher Gegenbegriff zur geglaubten Kenosis Gottes in Jesus Christus verstanden werden.

1.2 Das 18. Jahrhundert als Mozarts Lebens- und Wirkungsraum

Das 18. Jahrhundert – nur in wenigen Strichen skizziert – ist europaweit ein Jahrhundert des Wandels: des versinkenden Barock, des aufkommenden Rokoko, der Anfänge der Frühklassik, kurz: der Aufklärung in allen Lebens- und Kulturbereichen. Die lebensweltlichen und die politischen, die religiösen und die künstlerischen Veränderungen fordern sich gegenseitig heraus: die feudalen

4 Für die theologischen Dimensionen von »Kontexten« bzw. »Kontextualität« vgl. den »Klassiker« *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.

5 Beispielartig zu erkennen in: *Gottfried Bitter*, »Gott ist mein König« (BWV 71), Johann Sebastian Bachs Kirchenkantate als geistliches und homiletisches Zeugnis, in: *Thomas Pröpper u.a.* (Hg.), Mystik, Herausforderung und Inspiration, Ostfildern 2008, 89-108.

6 Zur aktuellen Information: *Jakob Johannes Koch*, Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?, Regensburg 2002.

7 Hier ist eine kleine Begriffsklärung notwendig: als *liturgische* Musik wird jene Musik bezeichnet, die ihren legitimen Platz in der evangelischen oder katholischen Liturgie hat; *kirchliche* Musik hat ihren Entstehungsraum in der christlichen Gemeinde bzw. im Kirchenraum; *geistliche* Musik steht über ihre Texte und/oder musikalischen Formen dem christlichen Glauben und Leben nahe; *religiöse* Musik benennt (als der offenste Begriff) vokale und instrumentale Themen und Stimmungen, die einen ausdrücklichen oder verborgenen Transzendenzbezug erkennen lassen (das kann sehr wohl Gustav Mahlers Auferstehungs-Sinfonie oder Bernd Alois Zimmermanns Ekklesiastische Aktion sein).

8 Wenigstens die drei wichtigsten gilt es hier zu nennen: Johann Ernst Eberlin (1702-1762), Anton Cajetan Adlgasser (1729-1777) und vor allem der mit der Familie Mozart eng befreundete Michael Haydn (1737-1806). Dazu ausführlich: *Bernhard Paumgartner*, Mozart, Leben und Werk, München 1991, 64-85 und *Martin Geck*, Mozart, Eine Biographie, Reinbek bei Hamburg 2005, passim.

Herrschaftsformen in Kirche und Staat beginnen zu bröckeln; das städtische Bürgertum tritt immer entschiedener nach vorne; die Bildungssysteme weiten sich aus; neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse erregen ein allgemeines Staunen; die wachsende Mechanisierung und Industrialisierung erfinden neue Wirtschaftszweige; die großen philosophischen und theologischen Synthesen werden schrittweise aufgelöst durch neue methodische Differenzierungen. Zwar sind noch immer Schloss und Kirche Grundaufgaben der Bildenden Künste, aber die Vorliebe für das Schmückende, das Heitere, das Festliche überwindet nach und nach das Prächtige. Und die Musik? Vielleicht spiegelt sie am augen-, am ohrenfälligsten die Wandlungsprozesse des 18. Jahrhunderts: die hochbarocke Balance von Instrument und Stimme, von Musik und Sprache neigt sich mehr und mehr der Hegemonie des Instrumentalen zu. Die Kirchenmusik – in wachsender Konkurrenz mit der höfischen und bürgerlichen Musik, mit dem Akademiesaal und dem Opernhaus – pflegt zwar weiterhin ihre überlieferten Großformen (Kantate, Messe, Vesper, Litanei, Oratorium), aber in neuen Stil- und Sprachformen (stile concertato, stile moderno, stile misto). Gerade in den Entwicklungsprozessen der Kirchenmusik des 18. Jahrhunderts ist die allgemeine gegenseitige Verschränkung einer neuen subjektorientierten Frömmigkeit mit ihren musikalisierten Formen in der deutschen Kantate[5] und in der lateinischen Messe[6] deutlich zu hören – etwa in einem Vergleich der Kantaten und ihrer Textausdeutung bei *Dietrich Buxtehude* (1637-1707) und bei *Johann Sebastian Bach* (1685-1750) oder der lateinischen Messen von *Heinrich Ignaz Franz Biber* (1644-1704) und von *Joseph Haydn* (1732-1809); sie können als Zeugnisse der ständigen Vermittlungsprozesse von göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft, von Evangelium und Kultur, von liturgischer Feier und liturgischer Musik verstanden werden[7] – allerdings mit zunehmenden Spaltungen zwischen Glaube und Leben.

In dieser Epoche des allgemeingeschichtlichen und des besonderen musikgeschichtlichen Wandels im 18. Jahrhundert wird *Wolfgang Amadé Mozart* (1756-1791) als Sohn des Vizekapellmeisters *Leopold Mozart* und seiner Frau *Anna Maria Pertlin* in der fürsterzbischöflichen Residenzstadt Salzburg geboren. Die Aufklärung als ein alles verändernder Prozess ist – wie in allen europäischen Staaten – so auch hier in Salzburg eingezogen und beginnt sich auch nach und nach in die Kirchenmusik der Domkirche und der vielen Kloster- und Pfarrkirchen einzunisten. Und der junge Mozart steht mittendrin.

Prägend für die Kinder- und Jugendzeit Mozarts sind die katholisch-aufklärerisch geprägte Familie mit gemeinsamem Familiengebet und selbstverständlichem Besuch der Liturgien und Andachten, der zahlreiche Salzburger Freundes- und Bekanntenkreis, der tägliche Umgang mit Musik und Musikern,[8] der musikalische Kirchendienst des Vaters im Dom und vielen anderen Kirchen und dazu die vielen Reisen – von Neapel bis London, von Wien bis Paris. Aus der Summe dieser vielgestaltigen Einflüsse formt der noch kindliche, der heran-

wachsende, der gereifte Mozart seine ganz persönliche Frömmigkeit und sein eigenes riesiges Gesamtwerk, eingeschlossen sein kirchenmusikalisches Vermächtnis: 16 Messen und 2 Vespern, 4 Litaneien und mehr als 25 Motetten. Ganz entgegen früherer Annahmen setzt sich Mozart lebenslang mit kirchenmusikalischen Arbeiten, von der Kyrie-Skizze des Zehnjährigen in Paris (1766, KV 33) bis zum unvollendeten Requiem (1790/91, KV 626) auseinander.

1.3 Mozarts Messkompositionen

Selbstverständlich lassen sich in dieser Werkfülle Entwicklungslinien ausmachen – leicht hörbar und sichtbar in den vollständigen 16 Messen: da gibt es erste Versuche, Auseinandersetzungen mit herkömmlichen Mustern, Sonderformen für außergewöhnliche Feste und vor allem wachsende Schritte hin zu einem kirchenmusikalischen Personalstil, zu einer ganz eigenen Stimme mitten im bunten Chor der vielen Kirchenmusiker seiner Zeit. Wenn uns hier die Frage interessiert: »Wie verhalten sich Evangelium und Kultur zueinander – dargestellt in den Messkompositionen Mozarts?«, dann lassen sich – gleichsam im Voraus – drei gestufte Antworten geben:

1 In der frühen Jugend (1766-1774) mustert und erprobt Mozart das überkommene italienische und süddeutsche Erbe der zeitgenössischen Vertonungen der lateinischen Messordinarien, vor allem auch der Salzburger Komponisten. Allerdings fallen schon hier erste musikalische Eigenheiten auf (vgl. KV 49, 65, 66, 139, 140, 167, 192, 194), die offensichtlich aus seiner christlichen Glaubensprägung wachsen.

2 In der Phase der frühen Reife (1774-1780) gewinnt Mozart – zwar noch in den herkömmlichen Formen – schon seine ganz eigene Stimme: der Christ und der Musiker Mozart wachsen zur Einheit (vgl. KV 220, 262, 257, 258, 259, 275) zusammen.

3 In der Zeit der vollendeten Reife (1780-1791) fallen vor allem die vielen Kyrie-Skizzen ins Auge und die gerundete Einheit von kontrapunktischer Strenge und singender Glaubenszuversicht (vgl. KV 317, 337, 322 [Fragment], 323 [Fragment], 341 und die beiden großen Torsi KV 427 und 626, der Großen Messe und des Requiems.)

Um das bislang mehr behauptete als belegte Wechselspiel zwischen Evangelium und Kultur, hier enggeführt auf die Korrelationen zwischen dem Glaubensprofil und dem Musikprofil Mozarts in aller Kürze aufweisen zu können, sollen im Folgenden vier knappe Analysen von Kyrie-Sätzen folgen.

9 Noch immer für die Geschichte der lateinischen Messliturgie richtungsweisend: *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia, Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, Freiburg ^{4}1958, I, 429-446.

10 Diese Ansicht unterstützt auch *Karl Hammer*, W. A. Mozart – eine theologische Deutung, Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie, Zürich 1964, 397-400; etwas weniger deutlich *Karl Gustav Fellerer*, Die Kirchenmusik W. A. Mozarts, Laaber ^{2}1995, 50.

2 Vier Kyrie-Vertonungen von W. A. Mozart

2.1 Das Kyrie und seine Stellung in der tridentinischen Messe

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten sind die Grundformen der römischen Messfeier erkennbar überliefert,[9] zu ihnen gehört seit dem 5. Jahrhundert die griechische Kyrie-Litanei im Anschluss an das Einzugslied (Introitus). Anfänglich wird diese Kyrie-Litanei abwechselnd von der Gemeinde und den Vorsängern (Kleriker-Schola) gesungen, seit dem 8./9. Jahrhundert wandelt sich das Kyrie zum ausschließlichen Klerikergesang. Damit verliert das ausdrücklich Dialogische beim Kyrie-Rufen seine Bedeutung – musikalisch noch verstärkt durch den gregorianischen Choralgesang, der ein Klerikergesang ist. – Seit seinen frühesten Belegen hat das Kyrie einen inhaltlichen Doppelklang: es ist Jubel- und Huldigungsruf *und* zugleich Bittruf; als Jubel- wie als Bittruf noch verstärkt durch die neunmaligen Wiederholungen. Dieser Doppelcharakter der Hinwendung zu Jesus Christus als dem Gastgeber des eucharistischen Mahls im begrüßenden *und* im bittenden Kyrie-Ruf hat sich liturgietheologisch und auch musikgeschichtlich durchgehalten bis in unsere Tage.

2.2 Vier exemplarische Kyrie-Vertonungen von W. A. Mozart

Bezogen auf unseren Plan, das Beziehungsgeflecht zwischen Evangelium und Kultur anhand ausgewählter Mozart-Messen darstellen zu wollen, ist zu fragen: Ist es sachgerecht, für eine solche exemplarische Erhebung nur einige *Kyrie*-Vertonungen zu prüfen? Das Kyrie bildet in einer Messkomposition in der Regel *eine* Einheit von sechs Teilen (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei); ist es dann nicht geboten, das Messordinarium in dieser vom Komponisten gewollten Gesamtheit zu befragen? Gegenrede: Unser Interesse ist nicht kompositionskritischer Art – ausgerichtet auf einige Mozartmessen, sondern wir suchen nach dem Verhältnis von Religion und Kunst, nach ihren gegenseitigen Einflüssen und Prägungen bei Mozart. Darum ist gerade der Eröffnungsteil einer Messkomposition mit seinen huldigenden *und* bittenden Rufen durchaus geeignet, die religiöse *und* die musikalische Handschrift eines Komponisten erkennen zu lassen.[10]

Kirchenmusik im Allgemeinen und Messkompositionen im Besonderen begleiten Mozart lebenslang. Vor allem das Kyrie fordert den Komponisten und

den Christen Mozart immer wieder heraus, so wie es zahlreiche überlieferte Kyrie-Skizzen belegen.[11] Nun also, wie schon oben angedeutet, ein »hörender«, fragender, prüfender Blick auf vier Mozartsche Kyrie-Kompositionen.

2.2.1 Kyrie aus der Missa brevis in F[12] (KV 192, 24. Juni 1774)

Mozart ist 1774 mit seinen 18 Jahren nach seiner Wunderkindzeit nun schon zum früh erwachsenen Musiker herangereift; neben Sonaten und Divertimenti, Streichquartetten und Sinfonien, Klavierkonzerten und Opern liegen auch schon zahlreiche geistliche und liturgische Werke vor (u. a. sieben Messen und drei Litaneien). Für die Missa brevis (KV 192), wohl für das sonntägliche Hochamt im Salzburger Dom bestimmt,[13] wählt Mozart nur eine kleine Besetzung und die selten von ihm für Messkompositionen eingesetzte Tonart F-Dur,[14] sie hat eine große Nähe zum fröhlichen, zum jubelnden Dank,[15] hier noch verstärkt durch die Tempowahl »Allegro«. Die ersten elf Einführungstakte der Streicher und der Orgel intonieren die freudige Begrüßung des Kyrios Christus durch den Chor und stellen eine Beziehung her zwischen der gefeierten Liturgie und der anwesenden Gemeinde. Der eigentliche Kyrie-Ruf – mit einem kleinen Fugato-Einsatz durch alle vier Chorstimmen – umspielt den Grundton f' bzw. die Dominante c" – aufgesprengt durch einen Triller auf dem Leitton – geht dann rasch (T. 12-16) nach der freudigen Anrede über in ein bittendes »eleison« (T. 17-19), ehe ein zweiter fugenartiger Einsatz rasch anhebt, um wieder schon nach sechs Takten auf der Dominante zu schließen (T. 20-25) und einem knappen Sopran-Solo Platz zu

11 Vgl. hier *Wolfgang Amadeus Mozart*, Neue Ausgabe sämtlicher Werke (= NMA), Salzburg / Kassel 1955-2006 (hier Werkausgabe, Kassel u. a. 1991), Geistliche Gesangswerke I/6: Einzelsätze und Fragmente 3-106. Vgl. vor allem dass Mozart in seinen Wiener Jahren, d. h. in einer Zeit ohne kirchenmusikalische Dienstpflichten, den Herausforderungen des Messkomponierens verbunden bleibt (vgl. hier bes. die Kyrie-Fragmente KV 322 = KV Anh. 12 und KV 323 = KV Anh. 15 und dazu das hübsche Fehlurteil von *Wolfgang Hildesheimer*, Mozart, Frankfurt/M. 1977, 144). Ausführlich widmet sich *Ulrich Konrad* (Wolfgang Amadé Mozart, Kassel 2005, 372-403) den Fragmenten.

12 Hier zitiert nach NMA I/2, 75-82. – Diese Messe wird auch gerne die »Kleine Credo-Messe« genannt, weil im Credo 16 x der Bekenntnis-Ruf wiederholt wird, ähnlich auch in der »Großen Credo-Messe« (KV 257), und zwar nach dem gregorianischen Vier-Noten-Motiv (c–d–f–e), das Mozart begleitet bis in den Schlusssatz der so genannten Jupiter-Sinfonie (KV 551).

13 Dafür spricht die für den Salzburger Dom übliche Instrumentation: das so genannte Kirchentrio (Violine I/II und Bass) und Orgel und das Posaunentrio (Alt-, Tenor- und Bassposaune) begleiten colla parte die unteren Chorstimmen nach barocker Kirchenmusiktradition des 17. / 18. Jahrhunderts; die beiden Trompetenstimmen fügt Mozart erst später hinzu.

14 Eine erste Messe in F-Dur (KV 116) gilt als »untergeschoben« und fehlt auch in der NMA, anders *Fellerer*, Kirchenmusik (Anm. 10), 60.

15 Hier einige exemplarische Beispiele für ein fröhliches, jubelndes F-Dur: »Te Deum laudamus« aus dem Gloria der Dominicus-Messe (KV 66), »Sancta Maria« aus der ersten Laurentanischen Litanei (KV 109), »Panis vivus« aus der Sakramentslitanei (KV 125), »Laudate Dominum« aus der Bekenner-Vesper (KV 339) und vor allem die Motette »Exultate, jubilate« (KV 165). Zum kultur- und liturgiegeschichtlichen Kontext: *Koch*, Messen (Anm. 6), 251-269.

16 Auch andere Werke aus dem Jahr 1773 / 74 zeigen die erste Reife des Jungvollendeten: die sechs Streichquartette (KV 168-173) nach der ersten Begegnung mit der Quartett-Kunst Joseph Haydns, das erste Klavierkonzert (KV 175) und die beiden Dreiergruppen der Sinfonien (KV 183-185 und 200-202).

machen, gleich gefolgt von einem Eleison-Einwurf des Chores, der hier über eine ganze Oktav aufwärts springt. Das Christe eleison ist nahtlos in C-Dur in die Kyrie-Rufe eingepasst (T. 39-44): die hohen Stimmen tragen in inständigen Oktav-Intervallen die Christus-Bitte vor, während die tiefen Stimmen sich über mehrere modulierende Schritte in abwärtsbewegenden Dreiklängen wieder zu F-Dur hinwenden. Nun setzt wieder (wie in einem freien Sonatensatz mit zwei Themen nach knapper Durchführung im Christe eleison) das fugierte einleitende Kyrie neu ein (T. 46-59), nur kurz unterbrochen von einem Alt-Solo nach dem Vorbild des Sopran-Solo (T. 61-65), ehe die Chorstimmen zuerst aufsteigend, dann absteigend noch siebenmal ihr Eleison rufen (T. 66-73).

Mit dieser F-Dur-Messe (KV 192, zusammen mit dem Schwesterwerk KV 194 und der etwas früheren Trinitatis-Messe KV 167), so kann vermutet werden, beschließt Mozart aus kirchenmusikalischer Sicht seine jugendliche Schaffensperiode. Es ist ein Ausgleich gefunden zwischen Stimmen und Instrumenten, zwischen Kantabilität und Kontrapunkt, zwischen Polyphonie und Homophonie, zwischen Tradition und Innovation, zwischen liturgischer Funktion und persönlicher Frömmigkeit.[16] Durch die enge motivische Verknüpfung in den Instrumenten und in den Stimmen entsteht ein einheitliches musikalisiertes Gebet: das sich in zuversichtlich-freudigem Vertrauen an Jesus Christus richtet. Mozart rückt – aus der biblisch-christlichen Tradition das zuversichtliche Vertrauen-Können auf Gott und seinen Messias = Christus – seine hoffende Zuversicht in die Mitte seiner persönlichen Frömmigkeit und damit als Musiker in die Mitte der hörenden Gemeinde seiner Zeit: in den Worten der liturgischen Texte. Mozart ist hier weniger ein predigender, sondern eher ein persönlich bekennender, ein vorsingender, ein einladender Kirchenmusiker, der wie ein Vorbeter mit der Gemeinde sich an Jesus Christus wendet.

2.2.2 Kyrie aus der Missa brevis in B (KV 275, Herbst 1777)

Mozart reift in den Jahren 1774-1777 zum jungen Meister seiner Kunst heran. In allen musikalischen Gattungen entstehen schon Werke von herausragendem Rang: die Opern »La finta giardiniera« (KV 196, 1774/75) und »Il Rè pastore« (KV 208, 1775) sechs Violinkonzerte (KV 207, 211, 216, 218, 219, 271a, 1775-1777) und wichtige Klavierkonzerte (KV 238, 246, 271, 1776/77), die bekannten Serenaden für zwei und vier Orchester (KV 239 und 286, 1776/77) und die beliebte Haffner-Serenade (KV 250, 1776) und endlich sechs Messkompositionen (KV 220, die so genannte Spatzenmesse, KV 262, die Missa longa, KV 257, die Credo-Messe, KV 258 und KV 259, die Orgelsolo-Messe und die Missa brevis KV 275, 1775-1777) mitsamt den dazugehörigen Kirchen-Sonaten Nr. 6-14 (KV 212, 224, 225, 244, 245, 263, 274, 278, 1775-1777). Aus dieser Fülle wählen wir als zweites Prüfungsstück das Kyrie aus der Missa brevis in B (KV 275). – Gut drei Jahre nach der Messe in F (KV 192, 1774) schreibt Mozart wieder eine Messe

für den Salzburger Dom im Spätsommer 1777, ehe er am 23. September mit seiner Mutter die über einjährige Reise nach Mannheim und Paris antritt. Zu dieser Zeit entsteht auch die dreiteilige Marien-Motette »Sancta Maria, mater Dei« (KV 273), wohl für eines der Marienfeste im September 1777 im Salzburger Dom (für vierstimmigen Chor, Kirchentrio und Orgel). Ein geradezu zärtlicher, liebevoller Ton wird hier angeschlagen, der auf gläubige, innige Vertrautheit Mozarts mit der Gottesmutter Maria schließen lässt. Wie ein gesungenes Gebet lässt sich diese Chor-Motette in F-Dur[17] hören. Die Stimmen und die Instrumente sind in ihrem homophonen Melos eng miteinander verschlungen. Insgesamt zeichnet sich dieses bittende und gelobende Gebet aus durch eine durchwegs fließende Melodie mit einem geringen Tonumfang in der Melodiestimme (e'–g"), durch ein Umspielen der Tonika mit vielen chromatischen Vorhalten und rhythmischen Markierungen, die den Text ausdeuten (vgl. »te patronam, te sospitatricem … eligo«, T. 17-24).[18] Aufmerksame Hörer vernehmen in diesem Gebetslied schon das Vorausklingen der bekannten Fronleichnams-Motette »Ave verum« (KV 618, 1791) mit ihrer vollendeten Einheit von persönlicher Frömmigkeit und kirchlicher Liturgie.

Dieser Einheit von eigener Glaubensüberzeugung und liturgischem Ordo begegnen wir auch im Kyrie der einzigen Messe in B-Dur,[19] eben der Missa brevis, KV 275. Gleich der Beginn wird von Mozart ungewöhnlich und einzigartig eröffnet: kein einleitendes Orchester-Ritornell, sondern der Solosopran stimmt nach gregorianischem Vorbild die Kyrie-Rufe an in einer aufsteigenden eingängigen Dreiklangsmelodie (T. 1-2), ehe die Chorstimmen (T. 3-4) das freudig-bewegte Allegro fortsetzen, um gleich wieder vom Soloquartett mit gleichem Kyrie-Ruf wie zu Anfang abgelöst (T. 5-6) und wiederum von den vier Chorstimmen beantwortet zu werden (T. 7-8). Und schon setzt der Christe-Ruf der Solisten ein, aber in umgekehrter Melodiegestalt: in zweimal fallenden Dreiklangsfiguren (Sopran und Alt kanonisch, imitatorisch versetzt, T. 9-14), ehe die Chorstimmen die einleitenden Kyrie-Rufe des Solo-Soprans aufnehmen und leicht verändert weiterführen (T. 15-18, 19-22). Der knappe Mittelteil (T. 23-31) wählt nach einer Wiederholung des einleitenden Kyrie-Rufes (jetzt im Solo-Tenor und schon fast wie ein litaneiartiger Ruf) eine kleine kontrapunktisch geformte Episode, ehe der Schlussteil – wieder mit dem schon gut bekannten Kyrie-Ruf durch die vier Solostimmen (T. 31-33) eingeleitet – durch die Chorstimmen beendet wird (T. 33-38).

17 *Hammer*, Mozart (Anm. 10), 20 und 384f weist darauf hin, dass F-Dur wegen seiner Innigkeit und Freudigkeit auffallend häufig in marianischen Kompositionen Mozarts anzutreffen ist.
18 In dieser Chor-Motette vermuten *Hermann Abert* (Mozart, bearb. von Otto Jahn, Leipzig [11]1989, Bd. 1, 415f) und auch *Alfred Einstein* (Mozart, sein Charakter – sein Werk, Stuttgart [3]1953, 387f) Mozarts ganz persönliche Empfehlung an die Gottesmutter Maria vor der geplanten Reise, wie der Motetten-Text leicht vermuten lässt.
19 Zur Typologie von B-Dur bei Mozart: *Hammer*, Mozart (Anm. 10), 22ff; Innigkeit zeichnet diese Tonart aus.
20 Zur Einführung: *Karl Gustav Fellerer* (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. 2, Kassel 1976, 173-179; *Paumgartner*, Mozart (Anm. 8), 242.

Ein fröhlicher Ernst bestimmt diese Kyrie- und Christe-Rufe wie ein vertrauensvolles Gebet – in der Zuversicht des Glaubens, das dieser Kyrios Christus hört und beantwortet. Das fünffache Wiederholen des jeweils zweiteiligen Kyrie-Rufes nimmt nicht nur die Inständigkeit der neunfachen liturgischen Kyrie-Litanei auf, sondern lädt die Gemeinde ein, sich diesem vertrauenden Grüßen und Bitten innerlich anzuschließen. In für Mozarts Kirchenmusik exemplarischer Weise begegnen sich hier die Intention der Kyrie-Litanei in der lateinischen Liturgie mit der Intention des glaubenden, des betenden Christen Mozart in der Gestalt der B-Dur-Messe. Es ist ein Begegnen, das Neues hervorbringt: Neues im Glaubensvollzug Mozarts und Neues in der Feier der Kyrie-Liturgie. Kunst und Religion begegnen sich hier tatsächlich in einer konstruktiven Dialektik. Denn der ursprüngliche Sinn der liturgischen Kyrie-Rufe erzeugt durch Mozarts Hand eine neue Kyrie-Kunst, eine neue kirchenmusikalische Gestalt der Kyrie-Litanei, so wie umgekehrt die musikalische Tradition der Kyrie-Liturgie durch Mozarts Hand eine neue Eindringlichkeit gibt. Mir scheint: ein gelungenes Zeugnis musikalisch geformter Inkulturation.

2.2.3 Kyrie aus der Missa in C (KV 337, März 1780)

Mozart kehrt im Januar 1779 von seiner Pariser Reise nach Salzburg zurück und tritt wieder in die ungeliebten fürsterzbischöflichen Dienste als Hoforganist und Konzertmeister ein. Aber trotz Mozarts wachsender Unzufriedenheit mit den Salzburger Arbeitsbedingungen entstehen in den Jahren 1779-1781 (im Juni 1781 erfolgt die Entlassung aus den Salzburger Diensten) bedeutende Werke der Bühnen-, der Instrumental- und Kirchenmusik. Hier ist neben einzelnen Nummern zum Singspiel »Zaide« (KV 344, 1779, fast ein Vorspiel zur späteren »Entführung aus dem Serail«) und zum »König Thamos« (KV 345, 1779, ebenfalls ein Vorspiel zur späteren »Zauberflöte«) vor allem »Idomeneo« (KV 366, 1780/81) für das Münchener Hoftheater zu nennen; dazu drei Sinfonien (KV 318, 1779; KV 319, 1779; KV 338, 1780), das eigenwillige Divertimento für Streichquartett und zwei Hörner (KV 334, 1779) und die Posthorn-Serenade (KV 320, 1779), das Konzert für zwei Klaviere (KV 365, 1779) und die Konzertante Sinfonie für Violine und Viola (KV 364, 1779). Vor allem Mozarts Kirchenmusik blüht neu auf: zu den beiden großen Vespern (für den Sonntag: KV 339, 1780 und für Bekenner-Feste: KV 339, 1780), zu der Motette »Regina coeli« (KV 276, 1779) und zwei deutschen Kirchenliedern (KV 343, 1779)[20] und zwei neuen Kirchensonaten (KV 328/329, 1779) kommen die beiden Messen in C-Dur (KV 317, 1779), die so genannte »Krönungsmesse« und die Missa in C (KV 337, 1780). Es sind die beiden letzten Salzburger Messkompositionen Mozarts, sie beschließen die Werkreihe der Reifezeit und leiten über zum Spätwerk.

Die C-Dur-Messe (KV 337) ist wieder (wie oben KV 192 und 275) für die Liturgie im Salzburger Dom geschrieben, höchstwahrscheinlich für den Ostersonntag 1780,[21] sowohl die Besetzung (Streicher ohne Viola) als auch die Knappheit (unser Kyrie hat nur 56 Takte!) deuten auf die kirchenmusikalischen Auflagen[22] des Erzbischofs *Hieronymus Graf Colloredo* (1732-1812) hin. – Das Kyrie dieser Ostermesse wird eingeleitet von einer instrumentalen Eröffnung in zwölf Takten im ruhigen Andante (im ¾-Takt), die das erste Kyrie-Thema präludiert. Die festliche Besetzung führt sich durchgehend im Piano ein (zwei Oboen, zwei Fagotte, zwei Trompeten, Pauken, drei Posaunen, zwei Violinen, Bass, Orgel und vierstimmiger Chor). Der erste Kyrie-Ruf umspielt die Tonika (c") mit einem chromatischen Vorhalt (T. 13/14), wiederholt dann aufsteigend auf der Terz das gleiche Ruf-Motiv (T. 15/16) und moduliert zur Unterdominante, um nun ein zweites, jetzt fallendes Kyrie-Motiv vorzutragen (T. 19/20): f"–c'–a'– g'). Vier weitere Kyrie-Anläufe variieren die steigenden und fallenden Rufe. Zwei einfache fallende Christe-Rufe (g"–d", g"–e") in halben Noten, durch eine eintaktige Pause unterbrochen (T. 34-36), führen den knappen Mittelteil (T. 34-41) ein. Der Schlussteil mit den dreimaligen Kyrie-Rufen durch alle Stimmen nimmt – thematisch leicht verändert – die ersten Kyrie-Akklamationen wieder auf: jetzt aber in absteigender Melodieführung (von f" mit chromatischen Einfärbungen bis c' ohne Terz T. 42-56), die Chorstimmen schwenken in akkordisches Gleichmaß ein, begleitet von rasch fallenden Streicherfiguren, ohne Blechbläser und im verhaltenen Piano.[23]

An diesem Oster-Kyrie ist zu erkennen, wie der reife Kirchenmusiker Mozart den eigentlichen Sinn der liturgischen Kyrie-Akklamationen wiederentdeckt. Der jubelnde Anruf des Kyrios Christus steht in der Mitte. Weil dieser festlich begrüßte Kyrios Christus in der Aula Dei der göttliche Bruder der Menschen ist, kann ihm das Eleison zugerufen werden. Oder noch pointierter gesagt: nicht die erbarmenswürdige Situation der Rufenden, sondern das freudige Bekenntnis zu diesem Christus Gottes und der Menschen drücken diese Kyrie-Rufe aus.

21 Vgl. dazu NMA I/4, 1019.
22 Ausführlicher dazu: *Fellerer*, Geschichte (Anm. 20), 198-201.
23 Es ist bemerkenswert, dass die Missa in C (KV 337) wohl mehrfach zu Krönungsfeierlichkeiten gesungen worden ist; auch am Wiener Hof ist diese Messe am Anfang der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts gut bekannt, wie das noch vorhandene Notenmaterial belegt – mit Ergänzungen des Hofkapellmeisters Antonio Salieri (1750-1825), vgl. dazu NMA I/4, 1018-1021.
24 Andere Überlegungen stellt hier *Fellerer*, Kirchenmusik (Anm. 10), 74 an.
25 Vgl. dazu *Monika Holl* im Editionsbericht zur NMA I/6, 219f; sie stellt die Frage, ob dieses Kyrie der erste Satz einer geplanten Messe oder eben nur als Einzel-Kyrie angelegt ist; sie rechnet eher mit einem Einzel-Kyrie. – Vielleicht ist dieses Kyrie auch entstanden in Verbindung mit Mozarts Gesuch an den Wiener Magistrat, Nachfolger des Domkapellmeisters an St. Stephan zu werden (Mai 1791). Dazu die Gegenmeinung: *Einstein*, Mozart (Anm. 18), 394. Neuestens wagt *Konrad*, Mozart (Anm. 11), 220 eine genauere zeitliche Eingrenzung: 1787-1791.
26 *Paumgartner*, Mozart (Anm. 8), 256. – Hier wird also stillschweigend vorausgesetzt, dass sich Mozart auch in seinen Wiener Jahren ausdrücklich mit geistlicher, mit liturgischer Musik befasst hat.
27 Zur d-moll-Charakeristik bei Mozart: *Hammer*, Mozart (Anm. 10), 30, 382 und 414; sehr skeptisch dazu *Hildesheimer*, Mozart (Anm. 11), 174ff.

Aus dieser Glaubenshaltung wächst der Grundton des hoffenden Vertrauens in Gottes Menschenliebe in Mozarts späten Kyrie-Vertonungen.[24]

Hier lässt sich sehr deutlich erkennen, wie sich in Mozarts kirchenmusikalischem Werk Kultur und Evangelium als konstruktive Kräfte gegenseitig herausfordern und prägen: aus der kirchenmusikalischen Tradition erhält Mozart Kyrie-Vorlagen, die er aus seiner persönlichen Glaubenseinsicht verändert und dabei den ursprünglichen Sinn der Kyrie-Akklamationen wiedergewinnt. Gerade weil Mozart als glaubender Christ aus der Innenansicht der Religion des Evangeliums auf die Kultur der Musik seiner Zeit schaut, kann er sie verändern, indem er den vielfach vergessenen Sinn der Kyrie-Litanei wiedergewinnt.

2.2.4 Das so genannte Münchener Kyrie in d (KV 341)

Mozart erhält im Herbst 1780 einen überraschenden Auftrag: für den Münchener Hof eine Oper zum Fasching 1781 zu schreiben. Sogleich macht er sich ans Werk und reist schon im November nach München für die ersten Proben; am 29. Januar 1781 geht »Idomeneo« (KV 366) als Opera seria mit großem Erfolg in Szene. Mozart schwelgt im Glück seines Erfolgs. Und gerade in dieser Hoch-Zeit der endlich gewonnenen öffentlichen Anerkennung schreibt Mozart ein großes Kyrie in d in höchst festlicher Besetzung (2 Flöten, 2 Oboen, 2 Klarinetten, 4 Hörner, 2 Trompeten, 2 Posaunen, Streicher, Orgel und 4stg. Chor). Dies war bislang der Stand der Mozart-Forschung in Sachen Datierung dieses Kyrie in d (KV 341). Heute nun werden erhebliche Bedenken gegen diese Datierung vorgetragen und mit guten Argumenten vermutet,[25] dass dieses große Kyrie von seiner gesamten Gestalt und Dichte her in den Wiener Jahren (1781/91) entstanden ist, denn die Nähe zur Großen Messe in c-moll (KV 427, 1783) und zum Requiem in d-moll (KV 626, 1790/91) ist unüberhörbar.[26]

Mozart wählt für sein Kyrie die Tonart d-moll, die in seinem Spätwerk einen besonderen Ernst ausdrückt (vgl. das Streichquartett KV 421, 1783 und das Klavierkonzert KV 466, 1785, das »Domine Deus« aus der Großen Messe, KV 427, 1783 und vor allem das Requiem, KV 626, 1790/91; aber auch »Don Giovanni« KV 527, 1787 mit seinem Changieren zwischen D-Dur und d-moll), mit dem Menschen dem Letzten begegnen: dem Leid und dem Tod, Gott und seiner Ewigkeit.[27] In drei Teile gliedert Mozart sein Kyrie mit der auffälligen Tempobezeichnung »Andante Maestoso« (im ¾-Takt), die sich aus einer freien Da-Capo-Form ergibt. Der erste Teil beginnt mit hohlen, dumpfen d'-Schlägen in allen Instrumenten, ehe die Streicher ein auftaktiges, fallendes Septim-Motiv (a"–e"–f"–cis"–d"–a'–d"–c"–b') vortragen und variierend weiterspinnen (T. 1-11). Nach dieser ersten Periode, die im Kern schon das thematische Material des ganzen Kyries vorstellt, setzt der Chor mit drei Kyrie-Rufen in homophoner Dreiklangslage (in d-moll, g-moll, T. 12-17) ein, ehe der Chor-Sopran das erste

Eleison über den drei verbleibenden Chorstimmen intoniert und zwar in einer Melodieformel (f"– d"–cis"–cis", in enger Verwandtschaft zum ersten Thema), die sich – wie ein komplementierendes zweites Thema – als der treibende und gliedernde Impuls des ganzen Kyrie erweist.[28] Die erneuten Kyrie-Rufe nehmen die Eleison-Formel auf (T. 23-26, 27-38). Eine fallende, chromatische Abwärtsbewegung (seit dem Frühbarock eine ausdrückliche Lamento-Figur, T. 39 und 42) führt den ersten Kyrie-Teil zu Ende (T. 1-43) und leitet zugleich den knappen zweiten Teil ein (T. 44-67). Die hier im durchgehaltenen Forte vorgetragenen Kyrie-Rufe – begleitet von punktierten Achtelfiguren der Holzbläser und Streicher – werden kurz unterbrochen vom Piano der ersten Christe-Rufe in einer diatonisch, fallenden Quart mit Vorhalt (b'–a'–g'–f'–e'–f', T. 58-63). Aber gleich geht das drängende Kyrie- und Christe-Rufen weiter, immer neu vorangetrieben von dem flehenden Vorhalt-Motiv des ersten Eleison (vgl. T. 17-20). Durch die ostinaten und homophonen Chor-Rufe nach diesem melodischen Grundmuster entsteht eine Dichte des geradezu bettelnden Flehens, das in Mozarts Kyrie-Vertonungen einmalig ist. Dieser zweite Teil wird wieder mit einer chromatisch fallenden, verminderten Septimenlinie der Holzbläser und Streicher abgeschlossen. Der dritte Teil des Kyrie (T. 68-119) nimmt zu einem sechsmaligen Christe-Rufen das fallende Septimenmotiv des Anfangs wieder auf (T. 68-76 = T. 1-9) und führt dann das Kyrie-Rufen weiter fort – in einer fast unauffälligen Verarbeitung des thematischen Materials – immer drängender markiert von punktierten Achtelbewegungen der Streicher und der Hörner in hohlen Oktaven. Eine weitere Steigerung des dringlichen Bittens und Flehens erzeugt Mozart durch die chromatischen Abwärtsgänge der Holzbläser und Streicher, die nun von den Chorstimmen aufgenommen werden (T. 103-108), nur unterbrochen von drei besonders eindrücklichen auftaktigen Eleison-Rufen in Forte vom Sopran und Alt des Chors über den Piano-Kyrie-Rufen von Tenor und Bass (a'–d"–c"–b'–b' und a'–f"–d"–cis"–cis"), eingeführt und abgerundet von den Streichern mit dem Eingangsthema (T. 1-11). Endlich der letzte Kyrie-Ruf in Forte des Chores und im Fortissimo (einzig in Mozarts Messe-Schaffen!) der Streicher mit einem Septim-Abwärtslauf), der mit dem Eleison-Ruf im Piano der Streicher und Holzbläser verklingt (T. 109-119).

Dieses vierte Kyrie-Beispiel verdeutlicht die außergewöhnliche Bandbreite der Kyrie-Erkundungen, die Mozart als Christ und als Musiker unternommen

28 Ob hier schon von den Anfängen des symphonischen Messstils gesprochen werden soll, kann offen bleiben.

29 Von Mozarts selbstverständlicher Gebetspraxis sprechen vor allem Mozarts Briefe an den Vater aus Paris und Wien, vgl. dazu *Wilhelm A. Bauer/Otto Erich Deutsch*, Mozart, Briefe und Aufzeichnungen, Kassel 1962, Bd. 2, 387ff oder auch Bd. 3, 129 und 247 oder Bd. 4, 41 u. ö.; diese »Glaubensbekenntnisse« stehen durchaus nicht im Gegensatz zu Mozarts Mitgliedschaft in der Freimaurer-Loge, vgl. dazu *Einstein*, Mozart (Anm. 18), 398ff. Zum Zusammenspiel von Kunst und Leben bei Mozart: *Gernot Gruber*, Mozart verstehen, Ein Versuch, Salzburg 1990, 22-44, 45-83.

30 Vgl. dazu: *Wilhelm Seidel*, Absolute Musik und Kunstreligion um 1800 in: *Helga de la Motte-Haber* (Hg.), Musik und Religion, Darmstadt ²2003, 129-154.

hat: vom zuversichtlichen Vertrauenslied über die jubelnde Akklamation bis zum flehentlichen Kyrie-Ruf. Der Ernst dieses Rufens bricht hervor in der musikalischen Gestalt dieses Kyrie. Hier ist die gesamte musikalische und liturgische Kyrie-Tradition gegenwärtig. Und zugleich wird diese zweiseitige Tradition innovativ weitergeführt. Das Wechselspiel von Kyrie-Gebet und Kyrie-Musik verändert die beiden Korrelate und bringt so zugleich als eine Einheit mit zwei Teilgrößen eine neue Gebets-Kultur und eine neue Musik-Kultur hervor. Darum auch die ausführliche Beschreibung des Kyrie – leider nur in Worten. Das nicht endende Kyrie- und Christe-Rufen (der Chor-Sporan trägt allein 24 x seinen Ruf vor) macht nicht nur die Dringlichkeit dieses singenden und musizierenden Betens deutlich, sondern dieses Rufen sucht den Kontakt mit dem Angerufenen, mit Jesus Christus. Der Rufende ist in Angst und Sorge, er erkennt seine Schwäche und Gebrochenheit, darum nimmt er seine bittende Zuflucht zu seinem Christus, zu seinem Gott – »ohne Unterlass« (1 Thess 5,17) – die auf Antwort wartet.[29] So kann dieses Kyrie gehört werden als eine betende Gottesvergewisserung. Nicht Glaubenszweifel, sondern Glaubenskraft treibt zu diesem drängenden Rufen – in musikalisierter Gestalt. Der Kyrie-Rufer wendet sich inständig glaubend an Jesus Christus und erhofft glaubend seinen Zuspruch. Dieses Kyrie fungiert hier als ein gelebter Gotteserweis: »Ich rufe Dich an, denn Du, Gott, erhörst mich. Wende Dein Ohr mir zu, vernimm mein Flehen« (Ps 17,6).

3 Mozart zwischen Kultur und Evangelium

3.1 Mozart im Wechselspiel von Kultur und Evangelium

Kultur und Evangelium treten in der Neuzeit aus ihrer vormaligen spannungsreichen Einheit auseinander und zwar in ein Verhältnis gegenseitig anerkannter Autonomie, das aber die unterschwellige Interdependenz nicht gänzlich vergisst. Mozart steht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mitten in dieser Zeit des kulturellen Wandels: die Künste entdecken ihren Eigenwert, sie befreien sich aus der bislang an sie gestellten Erwartung, im Dienst der Vermittlung der geglaubten Gottesgegenwart in Schöpfung und Geschichte zu stehen. Auch die Musik nimmt an diesem Befreiungsprozess teil; der schillernde Begriff »absolute Musik«[30] benennt diesen neuen Willen zur Unabhängigkeit. Und die Kirchenmusik der Christen, will sie auch ihren Dienst, das Lob Gottes zu singen und den Glaubenden Lieder zu schenken, aufgeben? Glücklicherweise nicht! Aber Musik und Glaube treten auch hier in ein neues Verhältnis des Wechselspiels zwischen den Eigenansprüchen der Liturgie und der Musik – ausgetragen im Schaffen des Musikers. Dafür ist Mozart ein profilierter Zeuge und seine Mess- bzw. Kyrie-Kompositionen sind die Beweisstücke. Der frühe und der heran-

reifende Mozart nimmt die Traditionen der Kirchenmusikkultur seiner Zeit auf (Epochalstil) und gibt ihnen sein eigenes Gepräge aus seiner Glaubenseinsicht und seinem musikalischen Vermögen (Personalstil). Kultur und Evangelium werden hier in eine neue zeitgenössische Einheit gebracht. Dieses Miteinander von Tradition und Innovation findet sich in jeder großen Kunst. Entscheidend ist die jeweilige Intensität der gegenseitigen Herausforderungen und Prägungen – kreisend um die doppelte Frage: Wie erfrischend wirken die Innovationsimpulse auf die Traditionsschätze und wie umsichtig tragen die Innovationsimpulse die Traditionsschätze an neue Ufer? In Mozarts Kyrie-Vertonungen begegnen sich Tradition und Innovation zu einem fruchtbaren Austausch: das Evangelium (hier in der Gestalt der liturgischen Kyrie-Litanei) führt die Kultur (hier in der Gestalt der kirchenmusikalischen Tradition) zu neuen Einsichten und dadurch zu neuen Gestaltungen. Mozart gibt dem Kyrie-Ruf seine überlieferte christologische Doppelgestalt zurück – als Jubelruf *und* als Bittruf – in neuen kirchenmusikalischen Formen. Verallgemeinert lässt sich sagen: Mozarts Kyrie-Kompositionen sind ausgezeichnete Beispiele für die den Christen immer aufgetragene Balance von Identität und Relevanz des Evangeliums im Wandel der Kulturen; Mozarts Kyrie-Kompositionen erzielen so eine evangelisierende Qualität.

3.2 Mozart formt die musikalische Kultur und erschließt das Evangelium

Es ist höchst reizvoll, hier nach der Grammatik, nach der Syntax zu fragen, die sich in Mozarts kirchenmusikalischen Werken erkennen lässt, um dann im Vergleich mit zeitgenössischen Kirchenmusikern Mozarts Rang deutlicher er-

31 Ausführlich dazu: *Gruber*, Mozart (Anm. 29), 120-178, hier 138.
32 *Gruber*, Mozart (Anm. 29), 128.
33 Vgl. dazu *Renate Steiger* (Hg.), Sinnbildlichkeit in Text und Musik bei Johann Sebastian Bach (Bulletin 1 der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Theologische Bach-Forschung), Heidelberg 1988 und vor allem *Renate Steiger*, Gnadengegenwart, Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002.
34 Hier gegen *Hammer*, Mozart (Anm. 10), 379.
35 So *Martin Petzoldt* (Hg.), Bach als Ausleger der Bibel, Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs, Berlin 1985, bes. 9-14; vgl. auch *Renate Steiger*, sie stellt die homiletische Bedeutung Bachs heraus (Gnadengegenwart [Anm. 33], 147-162) und *Meinrad Walter*, Musik, Sprache des Glaubens, Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs, Frankfurt/M. 1994, 107f u. ö.
36 Der dialogische Grundzug des Kyrie-Rufens wird neu herausgestellt u. a. durch das Alternieren von Solo- und Chorstimmen. – So überrascht auch nicht, dass auch in der vom Vaticanum II erneuerten Liturgie Mozarts Messen zu hören sind: *Franz Karl Praßl*, »Entkleidet den Katholizismus nicht seiner Kunstgewänder«, Zur Praxis katholischer Mozart-Rezeption vor und nach dem Zweiten Vatikanum, in: *Harald Schützeichel* (Hg.), Mozarts Kirchenmusik, Freiburg 1992, 112-142, bes. 131-134; *Koch*, Messen (Anm. 6), 91-95.
37 Zum liturgietheologischen Zusammenhang: *Albert Gerhards/Benedikt Kranemann*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 118-125. – Darum ist es nur konsequent, dass Mozart jeder Form von Dramatisierung und »Veroperung« in der musikalischen Gestaltung des Ordinarium widersteht.

kennen und bestimmen zu können und vor allem eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Wie kommen der Christ Mozart und der Komponist Mozart in den hier angehörten/angeschauten vier Kyries zusammen? Trotz vieler Versuche, von der Textur der Partituren her an das »unverkennbar Mozartische«[31] heranzukommen, steht am Ende die Einsicht: »Aus der Außergewöhnlichkeit von Mozarts Musik wird […] eine Unvergleichlichkeit«.[32] Dies gilt ausdrücklich für seine Kirchenmusik. Aber vielleicht gibt es doch eine plausible Erklärungslinie. Mir scheint: Mozart hat es vermocht, seine geistlichen *und* seine musikalischen Intentionen Schritt für Schritt in seiner Kirchenmusik, in seinen Kyrie-Vertonungen zusammenzufügen: sein Gottes- und Christus-Bild *und* seine musikalische Programmatik innerlich zu verknüpfen. Das bunte Spektrum der Kyrie-Vertonungen (zumal wenn die vier Litaneien und die Fragmente und Skizzen hinzugenommen werden) hier und die reiche Binnendifferenzierung zusammen mit den liedhaften Gesangslinien dort stärken diese Vermutung. Aus dieser *Einheit der musikalischen und theologischen Intentionen* kann Mozart der (kirchen-)musikalischen Kultur seiner Zeit eine neue Gestalt geben und damit den Christen einen musikalischen Weg zu dem Gott des Evangeliums Jesu Christi weisen (im Sinne eines offenen Inkulturationsbegriffs).

3.3 Mozart lässt als Vorsänger seinen Glauben hören

Seit gut zwanzig Jahren gibt es eine ausdrückliche Theologische Bach-Forschung[33] als ein interdisziplinäres Projekt; eine vergleichbare Theologische Mozart-Forschung ist so nicht zu erkennen. Ist etwa der Musiker Mozart und sein Werk ohne theologische Relevanz? Dieser Vermutung möchte ich widersprechen. Zwar ist Mozart im Vergleich mit Bach weder ein Exeget[34] noch ein Prediger,[35] sehr wohl aber sprechen seine geistlichen Werke eine Sprache des Glaubens von hohem theologischem Rang, die sich anzuhören lohnt, wie an den vier Kyrie-Beispielen zu vernehmen ist. Denn Mozart ist jemand, der in vollendeter Weise Evangelium und Kultur in eine neue Einheit zusammenführt, indem er in seiner Kirchenmusik die Rede vom Gott Jesu Christi glaubfähig, glaubwürdig macht. Mozarts Kyrie-Rufe wenden sich unmittelbar an den in der eucharistischen Liturgie gegenwärtigen Jesus Christus; ihre musikalische, meist liedhafte Gestalt ist einladend für alle Teilnehmer an dieser liturgischen Feier, sie will die ästhetische Vernunft ansprechen *und* zugleich das glaubende Herz anrühren und zum Mitsingen, zum Mitbeten anleiten.[36] So lenkt Mozart die Hörer auf das in Jesus Christus aufgegangene Gottesgeheimnis[37] hin – gegenwärtig in der Liturgie. Oder in einem Bild gesprochen: Mozart trägt – auch heute – wie ein Vorsänger, wie ein Kantor die in seiner Kirchenmusik gefundene Einheit von Evangelium und Kultur als dankendes und bittendes Beten vor. Kurz: Mozart lässt in seiner Kirchenmusik seinen Glauben hören – aus weiter Ferne und doch über die Zeiten hinweg einladend.

Zusammenfassung
Religion und Kultur stehen in einem ständigen Wechselspiel. Auch die Religion des Evangeliums bringt sich in den Stimmen und Farben der sie umgebenden Kultur zu Wort – jeweils in Anpassung und Widerstand. Dieses Wechselspiel von Evangelium und Kultur wird hier an vier Kyrie-Vertonungen von *Wolfgang Amadé Mozart* zum Hören und Vernehmen gebracht. Dabei zeigt sich: Mozart ist geprägt von der Glaubens- und Musikkultur des Spätbarock und zugleich formt er in seinen Kyrie-Rufen eine neue liturgietheologische und kirchenmusikalische Sprache.

Summary
Religion and culture are in constant interplay. The religion of the Gospel is also enunciated in the moods and colours of the culture surrounding it – adapting and resisting each and every time. This interplay of Gospel and culture is made hearable and perceptible here using four musical settings of the *Kyrie* by Wolfgang Amadé Mozart. What this shows is that Mozart is influenced by the faith and music culture of the late Baroque period and that he at the same time moulds a new theological-liturgical and church-musical language in his *Kyrie* arrangements.

›Hier ruft nur Gott an‹

Wider die kurzschlüssige Vereinnahmung von Literatur in der Theologie

von Erich Garhammer

Immer wieder wird Literatur theologisch vereinnahmt. Der zu ehrende Michael Sievernich hat in seinen literarischen Beiträgen davon stets Abstand genommen. Für ihn ist Literatur ein prognostisches Element im Erkennen von Zeitströmungen.[1] So sei ihm dieser Artikel zugeeignet, der zeigt, welche Kraft verloren geht, wenn Literatur wie durch ein Monokel gelesen wird: Mit nur einem Auge, das die Tiefendimensionen der genuinen Geschichte eines Textes allein nicht wahrzunehmen vermag.

Reiner Kunze rührt in seinen Gedichten Tiefendimensionen des Lebens an. Anhand ausgewählter Lyrik aus der Feder dieses großen Dichters unserer Tage wird im Folgenden die Versuchung zur Vereinnahmung dargestellt – jedoch nicht ohne auf die hintergründigen Entdeckungen zu verweisen, die sich dem zweiten, unbefangenen Auge eröffnen.

1 Ein Gedicht von Reiner Kunze

Zuflucht noch hinter der Zuflucht
Für Peter Huchel

»Hier tritt ungebeten nur der wind durchs tor

Hier
ruft nur gott an

Unzählige leitungen lässt er legen
vom himmel zur erde"

Vom dach des leeren kuhstalls
aufs dach des leeren schafstalls
schrillt aus hölzerner rinne

der regenstrahl
Was machst du, fragt gott

Herr, sag ich, es
regnet, was
soll man tun

Und seine antwort wächst
grün durch alle fenster«[2]

1 Vgl. zuletzt *Michael Sievernich*, Alfred Döblins Konversion in Hollywood, in: StZ 132 (2007) 767-773.
2 *Reiner Kunze*, Gedichte, Frankfurt a. M. 2001, 130.

Es gibt zu diesem Gedicht eine ausführliche Interpretation von Friedrich Kienecker.[3] Er deutet es als Beispiel christlicher Lyrik: Gott ruft einen Menschen an, wo die Verbindung zwischen Mensch und Mensch unterbrochen ist. »Was machst du?« fragt Gott, und diese Szene erinnert unmittelbar an die erste Frage, die der Schöpfer an sein Geschöpf richtete: »Adam, wo bist du?« Der Angesprochene entschuldigt sich für sein Nichtstun. Gott aber lässt diese Antwort nicht gelten, er widerlegt sie, indem er seine Antwort als Verheißung grün durch alle Fenster wachsen lässt.

In Kunzes Gedicht verbinden sich laut Kienecker zwei Psalmen: Einmal das Bekenntnis des 90. Psalms »Herr, Du bist unsere Zuflucht für und für«[4], und ferner die Worte des 139. Psalms: »Wohin könnte ich fliehen vor Deinem Geist, wohin mich wenden vor Deiner Gegenwart? Steige ich empor zum Himmel, so bist Du dort. Stürze ich mich hinab in die Unterwelt, so bist Du auch dort. Nehme ich die Flügel der Morgenröte und lasse mich am äußersten Meer nieder, so wird selbst dort noch Deine Hand mich fassen und halten.«

Der Mensch – so Kienecker – finde hinter aller Zuflucht im Raum des zeitlich Irdischen eine lebendige Zuflucht unter dem Schutz Gottes. Diese Gewissheit schließe aber eine Herausforderung mit ein: der Mensch dürfe die Verheißung der Hoffnung nicht von der Pflicht zu hoffen trennen.

Diese Interpretation ist kurzschlüssig: Sie sucht einfach nach Wortentsprechungen in der Bibel und findet sie im Buch Genesis und in den Psalmen. Sie denkt Zuflucht hinter der Zuflucht nicht nur biblisch, sondern auch metaphysisch: Gott steht für eine ganz andere Zuflucht. Sie spricht darüber hinaus eine Hoffnungspflicht aus: der Mensch muss hoffen. Diese Deutung Kieneckers hatte zur Folge, dass Paul Konrad Kurz das Gedicht in seine Psalmensammlung aufgenommen hat unter der Rubrik »Psalmen nicht-jüdischer Dichter«.[5] Natürlich ist diese Deutung möglich – aber zunächst benennt das Gedicht ganz einfache, alltägliche Dinge, an denen mehr aufleuchtet als was der Fall ist. Schauen wir also genauer hin[6].

3 *Friedrich Kienecker*, Es sind noch Lieder zu singen … Beispiele moderner christlicher Lyrik, Essen 1978, 122-133.

4 Übersetzung der Psalmen nach *Kienecker*, Lieder (Anm. 3).

5 *Paul Konrad Kurz* (Hg.), Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, Freiburg 1978, 122.

6 Peter Handke hat in seinen Aufzeichnungen festgehalten: »Die einzige mir vorstellbare Art von Missionarischwerden oder Missionieren: ›Schau! Hör!‹«, in: *ders.*, Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990, Salzburg und Wien 2005, 134. Ich bin gerade dabei, die Tagebücher von Peter Handke, die in Marbach lagern, theologisch auszuwerten.

7 *Kunze*, Gedichte (Anm. 2), 118. Vgl. dazu auch *Reiner Kunze*, Das weiße Gedicht. Essays, Frankfurt 1989, 114ff.

2 Eine Geschichte hinter dem Gedicht

Das Gedicht »Zuflucht noch hinter der Zuflucht« ist das letzte im Gedichtband »zimmerlautstärke«, der 1972 erschienen ist. In dieser Zeit lebte Reiner Kunze in Greiz in Thüringen. Nach dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Pakts in Prag 1968 befand er sich unter ständiger Kontrolle – er war mit einer Frau aus der Tschechoslowakei verheiratet und hatte gegen den Einmarsch eindeutig Stellung bezogen. Er suchte, da für ihn Gefahr bestand verhaftet zu werden, Unterschlupf in einem Pfarrhaus und lebte dort versteckt. In dem Gedicht Pfarrhaus hat er sich darauf bezogen:

Pfarrhaus
Für Pfarrer W.

»Wer da bedrängt ist findet
mauern, ein
dach und

muß nicht beten«[7]

Im Gespräch, das ich mit Reiner Kunze in der Zeitschrift »Lebendige Seelsorge« geführt habe, äußerte er sich so: »Im Frühjahr 68 füllten sich bei uns im Vogtland die Wälder mit russischem Militär. Wir, meine Frau und ich, wussten natürlich, dass in der Tschechoslowakei politische Entwicklungen vor sich gingen, die im Warschauer Pakt alles andere als gelitten waren. Ungefähr sechs Wochen vor dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen in die Tschechoslowakei kam zu mir ein junger Mann, der mich mit »Du« ansprach. Ich hatte keine Ahnung, wer dieser Mann war. Es stellte sich heraus, dass ich 1954 mit ihm zusammen in einer Druckerei gearbeitet hatte, und nach wenigen Worten wusste ich, er war von der Staatssicherheit. Er fragte so primitiv, dass er sich sofort verriet. Wir wurden also genau beobachtet, weil natürlich bekannt war, in welchem Verhältnis wir zur Tschechoslowakei standen, dass wir Verwandte und viele Freunde dort hatten, und meine Frau aus einem deutsch-böhmischen Elternhaus stammt. Am 21. August, am Tag des Einmarsches – wir wussten noch gar nicht, dass die Panzer rollten –, klingelte morgens um sieben Uhr das Telefon. Am anderen Ende war dieser Mann. Ich solle sofort an eine bestimmte Straßenecke kommen, er müsse mir etwas ganz wichtiges sagen. Das war eine Falle, um mich ohne Aufsehen aus dem Verkehr zu ziehen.

Ich hatte mit der sozialistischen Ideologie 1959 gebrochen, war aber nach Abbruch der Lehrtätigkeit an der Universität nicht aus der Partei ausgetreten, da ich sonst einer Reihe von Menschen geschadet hätte, die sich für mich verbürgt und eingesetzt hatten. Mein Dekan, der jahrelang die Hand über mich gehalten hatte, und Freunde in Berlin hatten mich dringend gebeten, von einem

Austritt abzusehen. Aber nach dem Einmarsch in die Tschechoslowakei konnte ich auch die formelle Mitgliedschaft nicht mehr aufrechterhalten und gab das Parteibuch zurück. Um mich vor einer Verhaftung zu bewahren, vermittelte mich der Superintendent von Greiz, von Frommannshausen, zu dem uns unbekannten Pfarrerehepaar Margot und Hans-Joachim Wuth in Ponitz, das mich mehrere Wochen versteckte. Nicht einmal meine Frau wusste, wo ich war, Sie wusste nur, ich war behütet. In diesem Pfarrhaus war ich angenommen ohne eine Frage nach meinem Glauben oder Nichtglauben.«[8]

Die Observation von Reiner Kunze ging aber auch später weiter. Sein Alltag wurde systematisch ausspioniert. Er hat diese Vorgänge in dem Buch »Deckname ›Lyrik‹« nach dem Fall der Mauer und der Öffnung der Stasi-Archive dokumentiert.[9] Darin findet sich ein operativer Maßnahmeplan vom 25. Februar 1971, der in seiner Abgründigkeit die Aushorch- und Überwachungsszenerie deutlich macht:

»Operativer Maßnahmeplan (Gera, den 25. Februar 1971) …
Ziel der Bearbeitung:

- zu verhindern, daß der Einfluß des K. [=Kunze] auf Personenkreise in der DDR und der ČSSR zunimmt …;
- daß … zersetzende Maßnahmen im Wirkungskreis des K. durchgeführt werden;
- in das Verbindungssystem des K. einzudringen und dieses zu entlarven;
- den Vertrieb und die Verbreitung feindlicher Literatur, die *Kunze* schreibt, in der DDR und im Ausland zu unterbinden und … zu dokumentieren. …

Da es die gegenwärtige politische Situation nicht ermöglicht, den K. wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit strafrechtlich zur Verantwortung zu ziehen, ist … zu prüfen, inwieweit *Kunze* nach den §§ 97 [Spionage], 98 [Sammlung von Nachrichten] und 100 [Staatsfeindliche Verbindungen] bzw. nach kriminellen Delikten zur Verantwortung gezogen werden kann.

In der operativen Bearbeitung [sind] … der subjektive Tatbestand und die Zielstellung nachzuweisen und evtl. Verbindungen zu Zentren der politisch-ideologischen Diversion herauszuarbeiten …

Operativ-technische Maßnahmen:
Postzollfahndung, Paketkontrolle und Erweiterung der M-Kontrolle …

Fahndungsmaßnahmen zur Kontrolle der Reisetätigkeit des Kunze sowie einreisender Personen aus der ČSSR …

8 *Erich Garhammer*, Ein Gespräch mit Reiner Kunze, in: LS 55 (2004), 104-110, hier 104f.
9 *Reiner Kunze*, Deckname »Lyrik«. Eine Dokumentation, Frankfurt a. M. 1990.
10 *Kunze*, Deckname »Lyrik« (Anm. 9), 30-32.

Registrierung der operativ interessantesten Personen im Operativ-Vorgang, die innerhalb der DDR zu Kunze Verbindung haben …

Überprüfung und Erfassung aller Personen des kapitalistischen Auslandes, besonders Westdeutschlands und Westberlins, die zu Kunze Verbindungen unterhalten …

Politisch-operative Maßnahmen:
… Analysierung der Verbindungen Kunzes und der Ehefrau in die ČSSR und Herausarbeitung der Auftraggeber Kunzes zur Übersetzung von literarischen Werken. Einleitung von Maßnahmen … zur Aufklärung der Verbindungen durch die Sicherheitsorgane der ČSSR. Einflußnahme durch die staatlichen bzw. Sicherheitsorgane der ČSSR zum Abbruch dieser Verbindungen bzw. der Verträge …

Umfassende Aufklärung der … Ehefrau, Elisabeth Kunze … Schaffung von IM-Möglichkeiten im Wohngebiet des K. zur Beobachtung und Aufklärung der Besucher bei Kunze …

Analysierung der Verbindungen zu den Verlagsangestellten in Westdeutschland und Westberlin … mit dem Ziel der operativen Kontrolle, inwieweit diese beim Ministerium für Staatssicherheit bekannt bzw. [ob] operative Hinweise vorhanden sind …

Einleitung der Reisesperre des Kunze für alle Länder, nachdem die Maßnahmen über die Sicherheitsorgane der ČSSR … realisiert wurden …

Komplexauftrag … für die Bezirksverwaltungen, in deren Verantwortungsbereich Kunze auftrat, … Nachermittlungen zur Person Kunze zu führen und sein Auftreten in diesen Bezirken zu verhindern …

In Koordinierung mit der Diensteinheit *Freunde* ist zu veranlassen, dass die Gedichte *Kunzes* nicht zur Veröffentlichung in der UdSSR gelangen …

In Koordinierung mit … Jena ist zu prüfen, inwieweit durch eine offizielle Person der Universität Jena Gutachten über die Werke … des *Kunze* angefertigt werden können. Diese Gutachten sind im Vorgang zu dokumentieren …

Alle Hinweise, die über das Auftreten des *Kunze* bekannt werden, sind zu dokumentieren, um zielgerichtete Maßnahmen der Zersetzung einzuleiten. Diese … sind zur Erhöhung ihrer Wirksamkeit schwerpunktmäßig aufeinander abzustimmen.«[10]

In diesen Maßnahmenplan wurde auch das Wochenendhaus von Kunze einbezogen, in dem er sich in dieser Zeit öfter aufhielt.

»**Gera, den 21.10.1971**
[An die] Kreisverwaltung für Staatssicherheit Karl-Marx-Stadt

… Inoffiziell wurde bekannt, dass sich *Kunze* des öfteren in der Ortschaft Kottenheide im Kreis Klingenthal aufhält …

Als Aufenthalt benutzt er … [das] Wochenendhaus einer Familie *Stadtmann* … *Stadtmann* ist Arzt und besitzt eine Praxis in Greiz …Es wird vermutet, daß *Kunze* auch Zusammenkünfte mit … »gleichgesinnten« Schriftstellern …in einer Art »Freundeskreis« vorbereitet und durchführt. *Kunzes* Werke … tragen ausschließlich – teils offen und teils versteckt – antisozialistischen Charakter … Aus vorgenannten Gründen bitten wir um --- Unterstützung bei der Aufklärung nachstehender Fragen: 1. Wo befindet sich das Wochenendhaus des Greizer Arztes *Stadtmann* in Kottenheide? (Örtliche Lage, Nachbarn u. a.) 2. Was ist über den Schriftsteller Reiner *Kunze* in Kottenheide bekannt? 3. Überprüfung und Einsatz von IM zur Beobachtung und Aufklärung des Aufenthaltes von *Kunze* in Kottenheide. Dabei interessieren besonders:

- Ort und Zeit des Aufenthalts bzw. der Zusammenkünfte des K.
- Welcher Personenkreis trifft sich mit K. in Kottenheide? (PKW-Kennzeichen, Personenbeschreibung u. a.)«[11]

In dieser Zeit des Ausspioniertwerdens suchte Kunze einen sicheren Ort für sich und vor allem Zuflucht für das Schreiben. Schreiben war für ihn deshalb möglich, weil seine Frau – eine angesehene Kieferorthopädin – ihm dafür die finanzielle Sicherheit bot. So ist es kein Zufall, dass unter der Überschrift »Zuflucht noch hinter der Zuflucht« zunächst ein Widmungsgedicht an seine Frau abgedruckt ist:

Auf dich im blauen Mantel
Für Elisabeth

»*Von neuem lese ich von vorn*
die häuserzeile suche

dich das blaue komma das
sinn gibt«[12]

Die erste Zuflucht in seinem Leben ist für Kunze also seine Frau: Sie ist u. a. der ermöglichende Grund für sein Schreiben. Sie gibt seinem Leben Sinn. Täglich liest er sie, wenn sie von der Arbeit nach Hause kommt, wie ein blaues Komma, das hinter der Häuserzeile auftaucht. Kunze hat in vielen Gedichten, Liebesgedichten und Texten den Dank an seine Frau zum Ausdruck gebracht.

Die zweite Zuflucht sind für ihn seine Freunde, die ihm auch das Haus in Kottenheide zur Verfügung gestellt haben. An solchen Orten hat Kunze Zuflucht für sein Schreiben gefunden.

11 *Kunze*, Deckname »Lyrik« (Anm. 9), 36f.
12 *Kunze*, Gedichte (Anm. 2), 129.
13 *Kunze*, Das weiße Gedicht (Anm. 7), 53.

Um die Staatssicherheit von diesen Freunden fernzuhalten, zog sich Kunze in das leerstehende Ausgedinge einer Bäuerin in Leiningen zurück. Hier dürfen keine ungebetenen Gäste eintreten. Nur zwei halten sich nicht daran: Der Wind: Er pfeift durchs Tor. Und der Regen: Er prasselt von oben. Der Regen wird mit Gott umschrieben, der unzählige Leitungen legen lässt – vom Himmel zur Erde. Die Alliteration »l« ist geradezu ein visueller Faden für diesen Dauerregen. Der Regenstrahl schrillt – wie ein Telefon.

Das Bild des Telefons löst die weiteren Assoziationen aus: Gott wird zum Anrufer, der in einem Small-Talk-Gespräch die banale Frage stellt: »Was machst du?« Und er erhält die lapidare Auskunft: »Es regnet, was soll man tun?« Die Antwort Gottes erfolgt stumm: Sie »wächst grün durch alle fenster.« Nun wird deutlich, der Regen ist wirklich eine Botschaft Gottes: Er lässt das Grün wachsen als Augenweide und Symbol des Lebens, er lässt es aber auch wachsen als Schutz und als Zuflucht hinter der Zuflucht.

Der innere Monolog verleiht diesem Ort göttliche Attribute: Man muss nichts leisten, nichts tun und erfährt in aller Bedrohtheit das Gefühl des Schutzes. Der niederprasselnde Regen, seine schrillen Töne – eigentlich eine Störung im Schreiben – sie werden zum Segen.

3 Eine nichtpossessive Sprache für Gott

Was kann man von dieser nichtmissionarischen Rede von Gott lernen? Zunächst den Mut zum genauen Hinschauen und Wahrnehmen. Kunze hat in seinen Münchener Poetikvorlesungen davon gesprochen, dass Gott in jedem von uns sein Schöpfungsgerät vergessen hat: die Metapher. Dort wo wir metaphorisch sprechen, steigen wir aus der positivistischen Sprache aus und schaffen Raum für eine Öffnung, für eine Ritze, für eine andere und neue Sicht der Wirklichkeit.

»Wer das begriffen hat, versteht nicht nur, warum ein Text, der den Versfuß regelmäßig hebt und senkt und sich an den Zeilenenden reimt, mit Poesie nichts zu tun haben muß, und warum etwas, das sich äußerlich durch nichts von Prosa abhebt, Poesie sein kann, sondern er versteht auch, dass die poetische Vorstellung nicht übersetzbar ist ins begrifflich Logische.«[13]

Poesie ist die gestaltete Leerstelle für eine Wirklichkeit jenseits aller sichtbaren Wirklichkeit.

Für Kunze hat Poesie deshalb auch etwas mit Meditation zu tun: sie ist absolut absichtslos, lebt aus der Versenkung. So beginnt der Gedichtband »zimmerlautstärke«, der mit dem Gedicht »Zuflucht noch hinter der Zuflucht« endet, mit einem Gedicht über das Meditieren.

Meditieren

»Was das sei, tochter?

Gegen morgen
noch am schreibtisch sitzen, am hosenbein
einen nachtfalter der
schläft

Und keiner weiß vom anderen«[14]

Poesie hat die Kraft, in einer nichtpossessiven Sprache über das Unverfügbare zu sprechen.[15] Indem sie das tut, schenkt sie dem Lesenden neue Augen und macht ihn sehend.

Kunze hat mir seinen jüngsten Gedichtband »lindennacht« mit folgender Widmung zugeschickt: »Von einem unverbesserlichen, aber sehr dankbaren Reiner Kunze.« Mit »unverbesserlich« meinte er wohl seine hartnäckige Weigerung, das Wort »Gott« konfessionell aufzuladen. Mit »sehr dankbar« nicht nur seinen Dank mir gegenüber, sondern für sein Leben, auf das er als 75-Jähriger zurückschauen darf, dafür, dass er immer wieder »Zuflucht hinter der Zuflucht« gefunden hat, um so für sein Schreiben und die Sprache leben zu können. Diesen Dank bringt er, der nicht an Gott glauben kann, in einem kühnen Gedanken doch mit Gott in Verbindung:

Kühner Gedanke
in Ehrfurcht vor dem Glauben

»Einer – an gott zu glauben war ihm nicht
gegeben – steht
vor gott,

und gott, gewichtend
tat und leben,
spricht:

Ich bin mit dir zufrieden«[16]

14 *Kunze*, Gedichte (Anm. 2), 101.
15 Vgl. dazu *Ulrich Fülleborn*, Besitzen als besäße man nicht. Besitzdenken und seine Alternativen in der Literatur, Frankfurt a. M. u. Leipzig 1995.
16 *Reiner Kunze*, lindennacht. gedichte, Frankfurt a. M. 2007, 25.

Zusammenfassung
Gott gehört nicht den Theologen. Nicht einmal das Wort Gott. Über den sensiblen Umgang mit dem Werkzeug Sprache können Theologen gerade von Poeten viel lernen. Am Beispiel ausgewählter Gedichte des deutschen Dichters Reiner Kunze zeigt der Autor, welcher Reichtum an Lebensweisheit unentdeckt bleibt, wenn Literatur durch die Brille einer Theologie gelesen wird, die sich in ihren Worten nur selbst widerspiegeln will. Im Blick auf die Geschichte hinter den Gedichten Kunzes, insbesondere auf die seiner Verfolgung durch die Staatssicherheit der DDR, erschließt er die Tiefendimension seiner Poesie. Darin öffnet sich ein Horizont für die theologische Rede von Gott: Die Metapher, Gottes in jedem Menschen vergessenes Schöpfungsgerät (Reiner Kunze), ermöglicht Menschen eine Sprache, die nicht definiert, sondern Raum schafft für eine Wirklichkeit jenseits aller sichtbaren Wirklichkeit.

Summary
God does not belong to theologians, not even the word God. Theologians can learn a lot from poets in particular about the sensitive use of the tool of language. Using the example of selected poems of the German poet Reiner Kunze, the author shows what wealth of worldly wisdom remains undiscovered when literature is read through the glasses of a theology which only wants to mirror itself in its words. In view of the history behind Kunze's poems, in particular his persecution by the state security service of the GDR, the author reveals the deep dimension of his poetry. In it, a horizon for theological talk about God is opened: the metaphor, God's creative instrument forgotten in every human being (Reiner Kunze), enables people to speak a language that does not define, but creates a space for a reality beyond all visible reality.

›Der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe‹

Zu einem Tafelgebet von Huub Oosterhuis

von Ansgar Franz

Eines der ältesten Eucharistiegebete der Kirche ist in einer Gemeindeordnung überliefert, die um das Jahr 200 das Leben einer kleinen christlichen Gruppe innerhalb einer antiken Großstadt regeln will. Die anonym überlieferte Schrift wird seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts als »Traditio Apostolica« bezeichnet und dem römischen Presbyter Hippolyt († 235) zugeschrieben. Das in ihr bewahrte Eucharistiegebet – eine Art »Mustertext«, der ein Vorbild für das frei zu formulierende Gebet des Vorstehers sein will – umfasst drei Strophen, deren erste nach dem noch heute geübten einleitenden Dialog (»Dominus vobiscum …«) wie folgt beginnt:[1]

»**Gratias tibi referimus d**eus

per dilectum puerum tuum Iesum Christum,

quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem
et redemptorem et angelum voluntatis tuae,
qui est verbum tuum inseparabilem,
per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit,
(quem) misisti de caelo in matricem virginis;
quique, in utero habitus, incarnatus est et filius tibi
ostensus est, ex spiritu sancto et virgine natus,
qui voluntatem tuam conplens et populum sanctum
tibi adquirens, extendit manus, cum pateretur, ut a
passione liberaret eos qui in te crediderunt, […].«

»**Wir sagen Dir Dank, Gott,**

durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,

den du uns in diesen letzten Zeiten als Retter,
Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast,
der dein (von dir) untrennbares Wort ist,
durch das du alles geschaffen hast zu deinem Wohlgefallen,
den du vom Himmel gesandt hast in den Schoß einer

Jungfrau, und der, im Mutterschoß empfangen, Mensch
wurde und sich offenbarte als dein Sohn, geboren aus dem
Heiligen Geist und der Jungfrau,
der, deinen Willen erfüllend und dir ein heiliges Volk
erwerbend, seine Hände ausgebreitet hat, als er litt, um die
von Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben, […].«

Mit der lobpreisenden Danksagung an den Vater folgt die Gemeinde dem Auftrag zum Gedächtnis (Dtn 6,4ff; Lk 22,19) der Heilstaten Gottes. Danken und gedenken sind die zwei Aspekte jenes Vollzugs – fachsprachlich Anamnese genannt –, in dem das in der Bibel erzählte errettende Handeln Gottes (das bereits vollbrachte wie das noch ausstehende) für die Gemeinde kraft des Geistes Gegenwart wird. In dem vorliegenden Eucharistiegebet ist dieses vergegenwärtigende Gedächtnis von Anfang an christologisch vermittelt: Da Gott im unzugänglichen Licht wohnt (Tit 6,16) und niemand ihn je gesehen hat, nur der Sohn uns Kunde vom Vater bringt (Joh 1,18) und wir in ihm den Vater selbst sehen (Joh 12,45), vollzieht sich die Gebetsantwort der Gemeinde an den Vater »per Christum«. Dieser »geliebte Knecht«[2] wird dann in seiner Zuwendung zu den Menschen näher charakterisiert, was grammatikalisch in einer einzigen, in Relativsätzen (*quem, qui, per quem …*) gereihten Phrase geschieht. Zunächst wird er mit drei *Namen* benannt: Er ist der *salvator*, der Heiland und Retter der Welt (Lk 2,11; Joh 4,42); er ist der *redemptor*, der uns freikauft (Gal 4,5) und sein Leben als Lösegeld hingibt (Mk 10,45; Hebr 9,12; 1 Tim 2,6), und er ist der *angelus voluntatis dei*, der Bote, der vom Himmel herabgekommen ist, um den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (Joh 4,34; 5,30; 6,38). Auf die drei großen Namen folgt die Nennung von drei großen *Zeiten* der Heilsgeschichte, in denen Gott durch seinen Logos gewirkt hat: Schöpfung, Menschwerdung, Erlösung. Christus ist das Wort Gottes, durch das alles geschaffen wurde (Gen 1,3; Joh 1,3; Hebr 1,2); ihn hat Gott vom Himmel gesandt und er ist, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau, Mensch geworden; und schließlich hat er, um den Willen des Vaters zu erfüllen, am Kreuz die Arme ausgebreitet, um in seinem Leiden die vom Leiden zu befreien, die an den sich in seinem Boten offenbarenden Gott geglaubt haben. Damit ist das Heil umfassend zur Sprache gebracht – was noch fehlt, ist die ausstehende eschatologische Vollendung, für die aber noch nicht gedankt werden kann, sondern die erbeten werden muss, was Thema der dritten Strophe des Gebetes sein wird.

1 Der lateinische Text ist gut greifbar in Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von *Wilhelm Geerlings*, (Fontes Christiani 1), Freiburg u. a. 2000, 143-313, hier 222; die oben wiedergegebene deutsche Fassung versteht sich als Arbeitsübersetzung, die möglichst nahe am Original bleiben will.

2 Die Bezeichnung »Knecht« (*puer*) meint hier noch keine im arianischen Sinn misszuverstehende Unterordnung der Sohnes unter den Vater, sondern zitiert die jesajanische Rede vom Gottesknecht (Jes 52/53).

Verlassen wir an dieser Stelle das Eucharistiegebet der Christengemeinde einer heidnischen Großstadt der Antike[3] und wechseln in einem weiten Sprung zu dem »Tafelgebet« einer kleinen Gemeinde, die in einer Großstadt unserer Tage lebt.

»Was um 900 das Kloster St. Gallen (mit Notker Balbulus), um 1200 die Schule von Notre Dame in Paris, im 17./18. Jahrhundert die Hofkirchen waren – so etwas ist in unseren Großstadttagen die Amsterdamer ›Studentenekklesia‹: ein Ort, an dem konzentriert und kreativ, poetisch und musikalisch an der Gestalt der Liturgie gearbeitet wird.«[4] Mit diesen Worten charakterisiert Alex Stock eine Gemeinde, die sich um den ehemaligen Jesuiten und Amsterdamer Studentenpfarrer Huub Oosterhuis gesammelt hat und die seit 1970 vom zuständigen Bistum losgelöst weiterlebt. »Daß eine kleine Ortsgemeinde in einer säkularen Großstadt, zudem in einer weltkirchlichen Provinz, die von den kirchlichen Verwaltungszentralen als marginal, theologisch minderwertig und jurisdiktionell unzuverlässig angesehen wird, ein solches Quellgebiet ist, ist bezeichnend für die Situation der Kirche in der modernen Kultur.«[5]

Die liturgische Dichtung von Huub Oosterhuis, die mittlerweile weit über Amsterdam hinaus in den Niederlanden und in Deutschland verbreitet ist, gründet in einem intensiven Studium der Heiligen Schrift und ist gleichzeitig anschlussfähig an zeitgenössische Lyrik. Sie ist der Versuch, das Evangelium in einer weitgehend entchristlichten Gegenwartskultur zum Klingen zu bringen. So gesehen ist es dann vielleicht kein Zufall, wenn das »Tafelgebet« von Huub Oosterhuis, das im Folgenden näher vorgestellt werden soll, in einer überraschenden Parallele zu dem ersten Teil des oben zitierten altkirchlichen Eucharistiegebetes steht, das von Christen in einer heidnischen Großstadt gesprochen wurde: In dem einen wie dem anderen Hochgebet wird die Anamnese, der Auftrag zum Gedächtnis vollzogen durch die Nennung der *Namen* des Messias Jesus einerseits und durch das vergegenwärtigende Gedenken der durch ihn charakterisierten (Heils-) *Zeiten* andererseits; beide Male ist die Syntax gekennzeichnet durch eine Abfolge von Relativsätzen.

3 Zu einer Erschließung des ganzen Eucharistiegebets der so genannten Traditio Apostolica vgl. *Ansgar Franz*, »Werdet, was ihr seht, empfangt, was ihr seid: Leib Christi«. Die Feier der Eucharistie als Ort der Gemeinschaft mit Gott und den Geschwistern, in: *Reinhard Göllner* (Hg.), Gott erfahren. Religiöse Orientierung durch Sakramente (Theologie im Kontakt 13), Münster 2005, 57-71.

4 *Alex Stock*, Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Osnabrück 1994, 6.

5 Ebd.

6 Das niederländische Original in *Huub Oosterhuis*, Aandachtig liedboek, Baarn 1983, Nr. 69; die deutsche Übertragung von P. Pawlowski (A. Rothenberg-Joerges/K. Kok) im Textheft der CD »Mitten unter uns. Gesänge zu Advent und Weihnachten« Nr. 17 und bei *Stock*, Hierhin, Atem (Anm. 4), 58f; ebenfalls, in teilweise etwas anderer Stropheneinteilung und Satzzeichensetzung, in: *Huub Oosterhuis*, Ich steh vor dir. Meditationen, Lieder und Gebete, Freiburg u. a. 2004, 100f; neuerdings auch, mit Noten gesetzt, in: *Huub Oosterhuis*, Du Atem meiner Lieder. 100 Lieder und Gesänge, Freiburg u. a. 2009, Nr. 71.

Tafelgebet[6]

1
»Der nach menschlicher Gewohnheit wurd' benannt mit eig'nem Namen,
als in lang vergangner Zeit er geboren wurde, fern von hier,
2
der genannt wird: Jeschu, Jesus, Sohn des Josef, Sohn des David,
Sohn des Jesse, Sohn des Juda, Sohn des Jakob, Sohn des Abram,
Sohn des Adam, Sohn des Menschen, der auch Gottes Sohn genannt wird,
Heiden Heiland, Traum vom Frieden, Licht der Welt und Weg zum Leben,
3
Brot des Lebens, wahrer Weinstock, der geliebt und unverstanden,
aufbewahrt in Wort und Zeichen, als ein uraltes Geheimnis,
Losungswort uns durchgegeben, eine fremdvertraute Geschichte,
der zum Namen im Gedächtnis, der die Stimme des Gewissens,
4
der mir Wahrheit ist geworden, sein gedenk ich hier, ihn nenn ich
einen Toten, der nicht tot ist, ein lebendiger Geliebter,
der zu leben sich entschieden für die Ärmsten aller Armen,
Helfer, Bruder und Gefährte unter den geringsten Menschen,
5
der zur Zeit, als er umher ging durch die Dörfer seines Landes,
Menschen anzog und beseelte, sie versöhnte miteinander,
der nicht schroff und unerreichbar, nicht erhaben wie ein Herrscher,
doch in Knechtsgestalt gelebt hat, der sein Leben für die Freunde preisgab,
von einem Freund verraten, der gequält bis an das Kreuz betete für seine Feinde,
der von Gott und Mensch verlassen gestorben ist, wie ein Sklave,
6
der verstreut ist in den Acker, wie das kleinste aller Körner,
der den langen Winter wartet in der Stille seines Todes,
der wie Ähren abgeerntet, der wie Brot ist zu verteilen,
um in Menschen Mensch zu werden, der in seinem Gott verborgen
7
unser Friede ist geworden, unser Herz zur Ruh' gekommen,
der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe,
als ein Kind, ein Freund, ein and'rer, sein gedenk' ich hier,
ihn nenn ich und empfehl' ihn deiner Obhut als lebendigen Geliebten,
als den Menschen, der dir nah ist.«

Das Gebet präsentiert sich in der Vertonung von Bernhard Hujibers als Lied, das gesungen werden will.[7] Es ist ein Lied, das von einem »lebendigen Geliebten« (4,2;7,4) erzählt. Hierin ähnelt es, wie Alex Stock sagt, jenem Lied, »das die Braut des Hohenliedes auf der Suche nach ihrem Bräutigam anstimmt, als die Töchter Jerusalems sie fragen: ›Was hat denn dein Geliebter vor anderen voraus, dass du uns also beschwörst?‹ (Hld 5,9): ›Mein Geliebter ist weiß und rot, ausgezeichnet vor Tausenden‹ (Hld 5,10).«[8]

Wie beschwört nun das Lied von Oosterhuis den Geliebten? Was beim ersten Lesen oder Hören eine lose, eher assoziativ geknüpfte Kette verschiedener Bilder und Fragmente von Geschichten scheinen mag, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine wohlüberlegte, fein ausbalancierte Komposition.

Strophe 1 nennt als eine Art Proömium die beiden Hauptmotive, die das ganze Stück gliedern: *Name* (1,1) und *Zeit* (1,2). Der 1. Teil des Liedes (Str. 2-4) ist dem einen und den vielen *Namen* des Messias gewidmet, der 2. Teil (Str. 5-7) der durch sein Wort und Werk charakterisierten (Heils-) *Zeit*. Beide Teile sind jeweils in drei erkennbar unterschiedene »Räume« gegliedert, die von den Namen bzw. den (Heils-) Zeiten erfüllt sind. Diese Räume lassen sich verkürzend benennen mit »Bibel«, »Liturgie« und »Namen ›für mich‹« bzw. »(Heils-) Zeit ›für uns‹«. Schematisiert ließe sich die Struktur des Liedes wie folgt darstellen, wobei allerdings der statische Charakter der Übersicht kaum der Dynamik der durch Stichwortanknüpfungen und Enjambements verbundenen Strophenfolge gerecht wird:

Str. 1,1	Namen	Str. 1,2	Zeit
Str. 2	Namen der Bibel	Str. 5	(Heils-) Zeit der Bibel
Str. 3	Namen der Liturgie	Str. 6	(Heils-) Zeit der Liturgie
Str. 4	Namen »für mich«	Str. 7	(Heils-) Zeit »für uns«

Das Proömium der Strophe 1 rückt den, über den zu sprechen ist (*der*; 1,1), zwar in zeitliche und räumliche Distanz zu den Singenden, charakterisiert ihn aber als einen, der *nach menschlicher Gewohnheit* einen *Namen* hat, der also identifizierbar, benennbar ist. Damit ist bereits hier implizit das Grundthema des Liedes angestimmt, nämlich die »Ferne« und die »Nähe« des Messias, ein Thema, das

7 Als Lied veröffentlicht in *Oosterhuis*, Du Atem meiner Lieder (Anm. 6), Nr. 71.
8 *Stock*, Hierhin, Atem (Anm. 4), 60.
9 *Oosterhuis*, Ich steh vor dir (Anm. 6), 77.
10 Vgl. das Lied »29 Namen für Jesus von Nazaret«, wo es in Strophe 4 heißt: »Hirte. Perle. Zweig. Fisch. Brot./Wort. Weinranke. *Sohn von*. Gott./Knecht.« (Hervorhebung A. F.), in: *Oosterhuis*, Ich steh vor dir (Anm. 6), 73.
11 *Stock*, Hierhin, Atem (Anm. 4), 60.
12 Die Fügung »Heiden Heiland« zitiert die auf der Bibel basierende hymnologische Tradition, wie sie etwa in dem Ambrosiushymnus *Intende qui regis Israel* 2,1 greifbar ist: »Veni, redemptor gentium«, was Luther übersetzt mit »Nun komm, der Heiden Heiland« (EG 4).

nicht nur in v 7,2 ausdrücklich benannt wird (*der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe*), sondern das gleichsam einen Rahmen um das ganze Lied bildet: v 1,2: *fern von hier* – v 7,5: *der dir nah ist*.

Strophe 2 nennt die Namen, die die *Bibel* für ihn festhält: Sein Eigenname ist *Jeschu*, »Gott befreit«, und in diesem Eigennamen, so Oosterhuis an anderer Stelle, wird schon die ganze Eigenart dieses *Jesus* deutlich: »Ein Mensch, an dem man sehen und erleben wird, dass Gott befreit.«[9] Doch steht Jeschu-Jesus bei aller Eigenart nicht isoliert in dieser Welt, sondern er ist das Glied einer langen Kette, er ist auch »Sohn von«.[10] Nach dem Vorbild des Stammbaums in Mt 1,1ff erklingen die Namen der Vorfahren, vom unbedeutenden Zimmermann über einen König und Psalmensänger bis hin zu den ehrwürdigen Patriarchen: *Josef, David, Jesse, Juda, Jakob, Abraham*. Es sind die Repräsentanten Israels, jenes Volkes, mit dessen Schicksal das Schicksal des Messias untrennbar verwoben ist. Als Sohn Israels ist Jesus auch Erbe Israels, »Erbe einer großen, in den Büchern, im Gedächtnis der heiligen Schriften überlieferten Geschichte, […] Erbe von Verhaltensformen (›wäret ihr Abrahams Kinder, so tätet ihr Abrahams Werke‹, Joh 8,39; ›habt ihr nicht gelesen, was David tat‹, Mt 12,3), Erbe von Verheißungen (›damit der Segen Abrahams unter die Heiden komme‹, Gal 3,14; ›Reis aus der Wurzel Jesse‹, Röm 15,12).«[11] In v 2,3 wird die Genealogie bis zu dem »im Anfang« der Genesis zurückgeführt: *Sohn des Adam*, und deshalb *Sohn des Menschen*, aber ein Mensch, in dem Gott sich in einer Weise gezeigt hat, dass in dem Sohn der himmlische Vater selbst sichtbar wird (Joh 12,45), und der darum als Menschensohn *auch Gottessohn genannt wird* (2,3). Als Sohn Gottes ist er ebenfalls Erbe, Träger jener Namen, die das Wesen Gottes, seine *häsäd*, die »Huld« des Herrn (Ps 33,5) in der Welt aufscheinen lassen: *Heiden Heiland* (vgl. Jes 11,10; 49,6)[12], *Traum vom Frieden* (vgl. Jes 9,5; Röm 15,33), *Licht der Welt* (Mt 5,14; Joh 8,12) und *Weg zum Leben* (vgl. Joh 14,6).

Strophe 3 führt die Reihe der biblischen Namen fort, überführt sie aber in den Raum der *Liturgie*: Mit *Brot des Lebens* (Joh 6,48) und *wahrer Weinstock* (Joh 15,1) rückt eine zentrale Weise in den Blick, wie der Messias gegenwärtig bleibt, *aufbewahrt in Wort und Zeichen* (3,2). Gegenwärtig ist er in Brot und Wein, gegenwärtig ist er auch, wenn im Gottesdienst die Schrift verkündet wird, die *fremd vertraute Geschichte*, das *Losungswort*, an dem er erkannt wird, so, als ob er selbst spricht, als *Stimme* (3,3f). Das *uralte Geheimnis* (3,2), das »vor aller Zeit vorausbestimmte Mysterium der verborgenen Weisheit Gottes« (1 Kor 2,7), wird offenbar in der durch den Geist Gottes getragenen Mysterienfeier der Liturgie.

Strophe 4 nimmt den in v 2,1 begonnenen Satz auf, setzt aber pointiert ein mit dem dreimaligen Gebrauch des Personalpronomens (*mir, ich, ich*). Die Namen, die die Bibel bewahrt und die Liturgie verkündet, finden ihr Ziel im persönlichen Anruf, in der Bedeutung der Namen »für mich«. Der, der den Worten des Engels am Grab (Lk 24,5) zufolge nicht bei den Toten ist (*ihn nenn ich einen Toten, der nicht tot ist*; 4,1f), wird zum *lebendigen* (4,2.3) Gegenüber,

der mir auf zweifache Weise begegnet: Zum einen will er erkannt werden in der Intimität der Liebe (»Der Geliebte ist mein, und ich bin sein«; Hld 2,16), zum anderen will er erkannt werden in der Begegnung mit den *Ärmsten aller Armen*, in der Zuwendung zu *den geringsten Menschen* (»Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«; Mt 25,40).

Der 2. Teil des Liedes, die Strophen 4-7, durchschreitet in deutlicher Parallele zu Teil 1 die Räume »Bibel«, »Liturgie« und »Leben«, nun unter dem Aspekt der *Zeit* (5,1): Auf die Nennung der Namen folgt, ähnlich wie in dem Eucharistiegebet der so genannten Traditio Apostolica, das Gedächtnis der Heilsgeschichte(n).

Strophe 5 erinnert an die in der Bibel bewahrten Erfahrungen der Menschen mit dem Gottes- und Menschensohn. Anknüpfend an das Proömium (1,2: *als vor lang vergangner Zeit er geboren wurde* – 5,1: *der zur Zeit, als er umherging*) kommen Lehre und Verkündigung des Messias in den Blick, die Berufungserzählungen, Geschichten über seine Demut und Menschenfreundlichkeit, schließlich die Passion, seine Lebenshingabe für die Freunde. Die Verse sind, so Alex Stock, »aretalogische Zitate, kondensiert aus Geschichten, die man in deren Fluß immer wieder verflüssigen muß, damit man sie richtig versteht […], Erfahrungen zu Lebzeiten Jesu bis zu seinem menschen- und gottverlassenen Tod.«[13] Der Höhepunkt der Sequenz wird mit jenem urchristlichen Hymnus formuliert, der im Philipperbrief aufbewahrt ist: *der … gestorben ist, wie ein Sklave* (5,6; vgl. Phil 2,7f: »… er entäußerte sich und wurde ein Sklave … er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.«).

Die nach dem Philipperhymnus zu erwartende Ansage der Auferstehung und Erhöhung (vgl. Phil 2,9: »Darum hat Gott ihn erhöht …«) folgt in Strophe 6, transponiert in die Dimension der *Liturgie*: Das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, bringt reiche Frucht (Joh 12,24), *Ähren*, aus denen das untereinander *zu verteilende Brot* wird (6,3). Die im Gottesdienst vergegenwärtigte Auferstehung des *in seinem Gott verborgenen* (6,4), bei seinem Vater lebenden

13 *Stock*, Hierhin, Atem (Anm. 4), 61.
14 *Augustinus*, Bekenntnisse 1,1, eingeleitet und übersetzt von *Kurt Flasch* und *Burkhard Mojsisch*, Stuttgart 1993, 33.
15 *Stock*, Hierhin, Atem (Anm. 4), 59, 62.
16 Die christliche Tradition kennt nur vereinzelt Ausnahmen von der Regel, das Eucharistiegebet an den Vater zu adressieren; vgl. die in dieser Hinsicht klassische Mahnung des Konzils von Hippo (4. Jh.): »Niemand soll in den Fürbitten den Vater anstelle des Sohnes oder den Sohn anstelle des Vaters nennen. Und wenn man am Altar steht, soll das Gebet immer an den Vater gerichtet werden.« (*Johannes D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, Bd. 3, Graz 1960, Sp. 922).
17 Diese Adressierung an den Vater wird durch die musikalische Gestalt des Liedes gestützt: Während der größte Teil der Weise vorwiegend syllabisch ist (d. h. je einer Textsilbe ist meist auch nur ein Ton zugeordnet), sind zwei Verse unüberhörbar durch gregorianische Melismen hervorgehoben, nämlich v 5,6: *gestorben ist, wie ein Sklave* und v 7,5: *als den Menschen, der dir nah ist*. Damit betont die Melodie nach dem Vorbild des Philipperhymnus als die beiden Eckpunkte des Liedes die »Erniedrigung« und »Erhöhung« des Messias. *Der dir nahe ist* meint also nicht die Nähe des Auferstandenen zu einem Menschen, sondern bekennt seine Erhöhung zur Rechten Gottes.

Christus vollzieht sich wie eine zweite Inkarnation im Fleischwerden des Brotes, das die Gläubigen in der Eucharistie empfangen, um selbst »Leib Christi« zu werden: *der wie Brot ist zu verteilen, um im Menschen Mensch zu werden* (6,4).

Strophe 7 setzt, parallel zu Strophe 4, wieder pointiert mit dem Personalpronomen ein, allerdings mit einer deutlichen Variation: *der* mir *Wahrheit ist geworden* (4,1) – unser *Friede ist geworden*, unser *Herz zur Ruh gekommen* (6,1). Nach dem Gedenken des im gemeinschaftsstiftenden Mahl präsenten Christus (Str. 6) muss das »für mich« (Str. 4) in ein »für uns« überführt werden. Aus dieser Dimension der gemeinschaftlichen Feier erwächst ein neues Verhältnis von »Ferne« und »Nähe«: Die Anamnese des Namens und der Geschichte des Namensträgers (*sein gedenk ich hier, ihn nenn ich*; 7,3f) kann die Distanz zwischen *uns* und der biblischen Zeit, die *lang vergangen* ist und *fern von hier* (1,2), im historischen Sinn nicht einfach aufheben; der Menschensohn bleibt in *seiner Ferne* (7,2), aber es ist eine Ferne, die nicht mehr unerreichbar und unzugänglich ist, sondern die zur *Nähe* (7,2) wird, indem sie die freundliche Zuwendung des Gottes- und Menschensohnes (*der uns grüßt … der uns ansieht*; 7,2) vermittelt. Der biblische *Traum vom Frieden* (2,4) wird in dem vergegenwärtigenden Gedächtnis der Liturgie Wirklichkeit (*unser Friede ist geworden*; 7,1) im Sinne der Erfahrung des Augustinus: »Du treibst ihn (den Menschen) an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir«[14] – *unser Herz zur Ruh gekommen* (7,1).

In den beiden letzten Versen der Schlussstrophe wird nach dem »er«, dem »ich« und dem »wir« zum ersten Mal ein »du« genannt. Das Lied ist nicht allein gedenkende, bekennende und werbend-preisende Meditation der Singenden, sondern hat ein Gegenüber, einen Adressaten: *ihn nenn ich und empfehl' ihn deiner Obhut als lebendigen Geliebten, als den Menschen, der dir nah ist* (7,4f). Wen meint dieses »du«? Man kann es mit Alex Stock als ein menschliches Gegenüber deuten, dem der Singende aus der Erfahrung der *Nähe* (7,2) des lebendigen *Geliebten* (4,2) heraus diesen Jeschu-Jesus nun seinerseits der *Obhut* anempfielt: »Einer singt, aber nicht laut, in der ersten Person einer zweiten zu von einem dritten […]. Jemand gesteht, was ihn im Innersten bewegt, und er legt es einem anderen ans Herz«.[15] Das Lied selbst versteht sich als »Tafelgebet«, und damit kommt in dem angesprochenen »du« DER in den Blick, der in den Eucharistiegebeten als Adressat zu nennen ist[16]: Gott, der Vater.[17] Es mag uns ungewöhnlich erscheinen, dass wir, die Christen, ihn, Christus, dem Vater anempfehlen. Doch genau das tut dieses Lied, und es tut es in der Tradition der Psalmen: »Deine Hand schütze den Mann zu deiner Rechten, den Menschensohn, den du für dich groß und stark gemacht hast« (Ps 80,18). Der *lebendige Geliebte* ist Gottessohn und Menschensohn, so dass nicht nur »durch ihn und mit ihm und in ihm« zum Vater gebetet werden kann, sondern auch »für ihn«, damit »durch ihn und mit ihm und in ihm« der Mensch in Gottes Nähe sein

darf: *ihn empfehl' ich deiner Obhut … als den Menschen, der dir nah ist* (7,4f). An anderer Stelle kann Oosterhuis den Vater bitten, seines Messias zu gedenken, um dann auch derer zu gedenken, die der Spur dieses Messias folgen: »Manchmal bricht dein Licht / in Menschen durch, unaufhaltsam, / so wie ein Kind geboren wird. // Gedenk des Menschen, / der genannt wird: dein Kind, / dein Königreich, dein Licht. // Keine Finsternis hat ihn je überwältigt. // Gedenk unserer, die, wie er, / geboren sind, ein für alle mal, / die aus seinem Munde deinen Namen hörten, // die leben müssen im Schatten des Todes, // leben, ihm nach.«[18]

Man darf und muss darüber diskutieren, ob im Blick auf die liturgischen und dogmatischen Traditionen der Eucharistiegebete das Lied »Der nach menschlicher Gewohnheit« ein gesamtkirchliches »Tafelgebet« sein kann – eine große, den Gedächtnisauftrag erfüllende Anamnese ist es sicherlich. Der gottesdienstlichen Dimension wird von der Struktur des Liedes eine mittlere, eine vermittelnde Position zugewiesen zwischen der Bibel und dem Heute. Die Namen und Geschichten der Schrift werden im liturgischen Gedenken (*Gedächtnis; sein gedenk ich*; 3,4; 7,3) und in dessen vernehmbaren »Klangleib« (*ihn nenn ich*; 4,1; 7,4) auf eine Weise präsent, dass diese Namen und Geschichten das Leben »für mich« und »für uns« verändern. So gesehen ist das Lied eine Art moderner Midrasch, der die Fäden der Bibel und der Liturgie singend und sagend aufnimmt, miteinander verknüpft und in das Leben der Heutigen einwebt.

Zusammenfassung
Der Autor entdeckt überraschende Gemeinsamkeiten zwischen einem »Tafelgebet« von Huub Oosterhuis, das in diesem Beitrag näher vorgestellt wird, und einem altkirchlichen Eucharistiegebet, das von Christen in einer heidnischen Großstadt gesprochen wurde: In dem einen wie dem anderen Hochgebet wird die Anamnese, der Auftrag zum Gedächtnis vollzogen durch die Nennung der *Namen* des Messias Jesus einerseits und durch das vergegenwärtigende Gedenken der durch ihn charakterisierten (Heils-) *Zeiten* andererseits.

Summary
The author finds that a »table prayer« by Huub Oosterhuis and an Eucharistic prayer of the early church spoken by Christians in a pagan city have a great deal in common, a surprising discovery indeed. In the one Eucharistic prayer as well as in the other the anamnesis, the mandate to remember, is fulfilled on the one hand by naming the *names* of the messiah Jesus and, on the other hand, by the actualizing remembrance of the (salvation-) *times* characterized by him.

18 »Manchmal bricht dein Licht«, in: *Oosterhuis*, Ich steh vor dir (Anm. 6), 102.

Einfach schön

von Bischof Franz Kamphaus

Die Situation kennt jeder: Zu Besuch geladen tritt man ein, begrüßt zuerst die Dame des Hauses und überreicht ihr einen Blumenstrauß. Sie ist entzückt und strahlt: »Wunderbar!« Und dann fügt sie im Nachsatz fast immer hinzu: »Das war aber eigentlich nicht nötig.«

Sind Blumen nötig? Mancher denkt: Sie kosten viel und bringen wenig. Wenn schon ein Geschenk, dann etwas Praktisches, etwas, das man gebrauchen kann. Blumen sind nicht nötig wie Brot und Wasser, wie Messer und Gabel. Sie sind mehr als notwendig. Sie haben ihren Wert, ohne dass sie einem bestimmten Nutzen dienen. Sie haben ihren Sinn in sich. Sie sind einfach schön. »Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet, weil sie blühet; sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.« (Angelus Silesius)

Die Salbung in Betanien (Mk 14,3-9)

Markus und Matthäus erzählen dieses ungewöhnliche Geschehen, das sich unmittelbar vor der Passion ereignet. Es ist die Stunde vor dem Anfang des Endes. Jesus ist von außen und innen bedroht – von außen durch die Verhaftung (vgl. 14,1f), von innen durch die mangelnde Verlässlichkeit der Jünger: Sie schlafen in Getsemani, Petrus verleugnet Jesus und Judas verrät ihn. Sie haben sich die Sache mit Jesus ganz anders vorgestellt (vgl. Mk 10,35-40). Als es ernst wird, »verließen ihn alle und flohen« (14,50). Unmittelbar bevor das Unheil seinen Lauf nimmt, ist Jesus (nach Mt mit seinen Jüngern) zu Gast bei Simon dem Aussätzigen in Betanien. Was ihm da widerfährt, ist wie ein Kontrapunkt zu den Ereignissen der Passion. Es zeigt, dass »noch etwas anderes waltet als Hass, List und Verrat, dass Jesus […] auch verschwenderische Liebe erfuhr« (H. Schlier), und zwar – des Nachdenkens wert – durch eine Frau.

Sie platzt in die Männergesellschaft, die zu Tisch liegt. Das ist schon ungewöhnlich genug. Ungewöhnlicher noch ist das, was sie tut. In höheren Kreisen war es durchaus üblich, dass dem Gast vor Tisch Öl zur Salbung gereicht wurde oder ein Sklave ihm die Füße salbte. Eine Salbung des Haares während des Mahles fällt völlig aus dem Rahmen. Kein Wunder, dass dieser Vorfall die Männerrunde zum Widerspruch provoziert. Der Vorwurf liegt auf der Hand:

»Wozu diese Verschwendung?« (14,4)

Die Männer bei Tisch geraten aus dem Häuschen: »Soviel Geld für eine Geste der Verehrung. Völlig überflüssig. Das bringt doch nichts, das ist pure Verschwendung!« »Man hätte das Öl um mehr als 300 Denare verkaufen und das Geld den Armen geben können« (14,5). Es ist förmlich zu sehen, wie die Kritiker taxieren und kalkulieren; da hat das teure Salböl keine Chance: Mehr als 300 Denare – der Jahresverdienst eines Tagelöhners auf dem Land. Und jeder Zug des sündhaft teuren Parfums, der in die Nase fährt, geht auf Kosten der Armen. Wie viel Gutes hätte man damit tun können! Die ganze Flasche kostbaren Öls – welch ein Luxus, welch eine unglaubliche Verschwendung. Ein paar Tropfen hätten doch genügt, das ganze Haus in Wohlgeruch einzutauchen. Das hier geht zu weit, das gehört sich nicht.

Was ist nur mit Jesus los? Wie kann er sich so etwas gefallen lassen? Es ist doch nicht seine Art, sich einsalben zu lassen. Warum wehrt er sich nicht dagegen? Hat der teure Duft ihm den Verstand vernebelt? Wo bleibt seine Armut? Er hat doch klipp und klar gesagt: »Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen […]; dann komm und folge mir nach!« (10 21). »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Hat er nicht deutlich gemacht, dass er sich nicht feiern und bedienen lassen will (Mk 10,45). Wenn einer für die Armen war, dann er. Und nun dieses Spektakel … – Man kann die Protestler nur allzu gut verstehen. Sie haben Recht, an diesem Punkt hellwach zu sein. Wer kann denn ohne schlechtes Gewissen eine heillose Verschwendung treiben? Da steht Jesus selbst auf dem Spiel, die Glaubwürdigkeit seines Evangeliums der Armen.

»… ein schönes Werk …« (14,6)

Die Kritiker meinen, ganz im Sinne Jesu zu sprechen. Weit gefehlt! Völlig überraschend verteidigt er die Frau, die ihn verschwenderisch salbt. Er setzt sie ihren Kritikern gegenüber ins Recht. »Hört auf!«, sagt er. »Warum lasst ihr sie nicht in Ruhe? Sie hat ein kalón ergon an mir getan« (14,6). In der Koine, dem Umgangsgriechisch des Neuen Testaments sind agathós (gut) und kalós (schön) austauschbar. Das Gute und das Schöne liegen noch dicht bei einander. Die meisten Übersetzer kennen nur gute Werke, auch an dieser Stelle. Trifft das die Intention der Aussage? Gerade die verschwenderische Salbung lässt eher an ein »schönes Werk« denken, zumindest an ein gutes Werk, das etwas Schönes an sich hat. Sie übersteigt das rein Notwendige, sie ist mehr als notwendig. Was die Frau tut, hat »einen Charme, der über alles Notwendende hinaus die Menschen dazu bewegen kann, in unserem Tun die ›charis‹ Gottes, die Huld und die Schönheit (›doxa‹) seiner Liebe wahrzunehmen und zu preisen« (M. Kehl). Es ist einfach schön.

Wir verbinden Verschwendung fast ausschließlich mit »heillos«. Demgegenüber gibt es eine heilige Verschwendung. Sie ist Zeichen der Hingabe. Die Liebe kennt keinen angemesseneren Ausdruck, als alles zu geben, sie zielt aufs Ganze. Darin beweist die Frau ihre innere Nähe zu Jesus, und das im Angesicht des Kreuzes. Sie entspricht ganz seinem Wesen, nicht zu berechnen, sondern sein Leben hinzugeben zum Heil der Welt.

Die Frau kalkuliert nicht: Wozu ist das Nutze? Sie tut es »einfach nur so«. Ihr Herz ist voll, und es fließt über in die Salbung. Was sie in ihrer heiligen Verschwendung tut, kann denen, die nur in Zahlen denken und krämerisch kalkulieren, nur als überflüssig erscheinen. In der Tat handelt sie aus dem Überfluss der Liebe. Ihr »schönes Werk« fasziniert durch seine Nutzlosigkeit. Denn nutzlos zu sein, heißt ganz und gar nicht, sinnlos zu sein. Es wäre unsinnig, dem Sein nur dann einen Sinn beizumessen, wenn es nützlich ist. Als Gott seine Schöpfung anschaut, sagt er (nach der Septuaginta), dass sie sehr schön (kalón) ist (Gen 1,31). Sie ist nicht nur aus Zweck und Nutzen zusammengesetzt, sie kommt aus dem Überschuss der Liebe Gottes. Sie gleicht viel mehr einem Kunstwerk als einer Maschine. Und der Mensch dient keinem Zweck außer sich, gerade so ist er unendlich wichtig und einzigartig. In der Absichtslosigkeit von Schöpfung und Mensch liegt ihre Schönheit begründet: »Die Ros' ist ohn' Warum …«

»… an mir …« (14,6)

Die Erzählung erschließt sich nicht allein von der Salbung her. Jesus bringt sie durch sein deutendes Wort auf den Punkt. Die Tat der Frau widerfährt ihm (»an mir«) auf dem Weg in die Passion. Seine Lebensgeschichte mündet in die Leidensgeschichte, in die Kreuzigung. Die Frau »hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt« (14,8).

Die Frau handelt, sie redet nicht, sie spricht in der Erzählung kein einziges Wort. Die Kritiker reden, aber sie handeln nicht. Sie suchen mit Ihrem Reden das Weite und vergessen Jesus in ihrer Nähe. Nicht nur seine Salbung bleibt ihnen ein Rätsel, sondern auch sein Tod, auf den die Salbung hinweist. Obwohl sie mit ihm am selben Tisch sind, sind sie innerlich ganz weit weg von ihm. Umgekehrt steht die Frau, die nicht zur Tischgemeinschaft der Männer gehört, Jesus ganz nahe. Sie handelt sehr konkret, jene ergehen sich in abstrakten Worten. Wo der Mehrwert der Liebe aufblitzt, denken sie nur an Geld. Sie verraten damit nicht nur Jesus, sondern auch die Armen.

Die schöne Tat der Frau aus Betanien spricht nicht gegen die gute Tat: »Denn die Armen habt ihr immer bei euch und ihr könnt ihnen Gutes tun, so oft ihr wollt« (14,7). Jesus will sagen: Ihr könnt die Armen gar nicht übersehen. Ihr dürft sie auch nicht übersehen. Aber hütet euch vor falschen Alternativen. Ihr

dürft die gute Tat nicht gegen sie schöne Tat ausspielen, so wenig wie ihr die Liebe zum Nächsten gegen die Liebe zu Gott ausspielen dürft – um Gottes willen nicht und um der Menschen willen nicht. »Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft« (12,30). Man liebt Gott nicht mit dem letzten Rest des Herzens, mit den Überbleibseln an Interesse und Zeit. Es geht ums Ganze.

Jesus um seiner selbst willen lieben, und zwar auf seinem Weg in die Passion, das ist die schöne Tat der Frau. Ihre Salbung ist ein starkes Plädoyer für das eigene Recht der Christusliebe. Sie macht deutlich, dass der christliche Glaube sich nicht in Appellen zum Gutes-Tun erschöpfen darf. Sie ist eine heilsame Unterbrechung, sie bewahrt vor einem Totalitätsanspruch der Moral. Wie die Liebe Gottes zu uns »ohn' Warum« ist, so werden wir der Liebe zu Gott nur treu bleiben, wenn wir sie nicht als Mittel zur Nächstenliebe, als Sozialverstärker verzwecken. Einen Gott, den man nur »braucht«, braucht man schließlich nicht mehr. Die Gotteskrise unserer Tage ist auch eine Krise der Moralisierung unseres Glaubens.

»… überall auf der Welt …« (14,9)

Die Frau wird in ganz ungewöhnlicher Weise von Jesus gewürdigt. Obwohl sie kein Wort sagt und ihr Name nicht genannt ist, bleiben sie und ihre Tat unvergessen. Sie sind so bedeutsam, dass sie ins Evangelium eingehen. Sie sind Evangelium: »Amen, ich sage euch: überall auf der Welt, wo das Evangelium verkündet wird, wird man sich an sie erinnern und erzählen, was sie getan hat« (14,9). Das hat seinen Grund. Während die Jünger in der Stunde der Passion ganz anderes im Sinn haben und sich schließlich aus dem Staub machen, ist für die Frau Jesus »wichtiger als alles andere« (U. Lutz). Sie steht in einer Reihe mit den Frauen unterm Kreuz und am Grab. Was sie verbindet und auszeichnet ist dies: Sie halten Jesus die Treue bis in den Tod und über den Tod hinaus. Darum sind sie auch die ersten Osterzeugen.

Es gibt sehr zu denken, dass die Salbung in Betanien trotz des ausdrücklichen Auftrags Jesu, sie überall auf der Welt zu verkündigen, in der Perikopenordnung nicht als Sonntagsevangelium vorgesehen ist. Sie hält in Erinnerung, was in der Kirche nur allzu oft vergessen wird: Mehr noch als die Bedeutung der Frau stellt sie die Christusliebe ins Zentrum, und nicht zuletzt bezeugt sie, dass es nicht nur gute Taten gibt, sondern auch solche, die einfach »nur« schön sind.

Zusammenfassung
Es geht im Evangelium nicht nur um gute Taten, sondern auch um schöne. Von einer schönen Handlung erzählen Markus und Matthäus: Jesus ist unmittelbar vor der Passion zu Gast bei Simon in Betanien. Eine Frau salbt dem Messias das Haar mit kostbarem Öl. Ein heilloser Luxus? Weit gefehlt! Hier geschieht eine heilige Verschwendung, ein Zeichen der Hingabe. Die Liebe kennt keinen angemesseneren Ausdruck, als alles zu geben, sie zielt aufs Ganze. Darin beweist die Frau ihre innere Nähe zu Jesus, der nicht kalkuliert, sondern sein Leben hingibt zum Heil der Welt. Die Salbung ist Ausdruck einer überschwänglichen Christusliebe. Sie macht deutlich, dass der christliche Glaube sich nicht in Appellen zum Gutes-Tun erschöpfen darf. Sie bewahrt vor einem Totalitätsanspruch der Moral. Es gibt Handlungen, die sind einfach nur schön (kalón ergon, Mk 14,6).

Summary
The Gospel not only concerns good deeds, but also beautiful ones. Mark and Matthew narrate a beautiful deed: Immediately prior to the Passion Jesus is a guest of Simon in Bethany. A woman anoints the hair of the Messiah with precious oil. An unholy luxury? Far from it! A holy kind of wastefulness is taking place here, a sign of devotion. Love knows no other adequate expression than to give everything; it aims at the whole. The woman demonstrates her inner closeness to Jesus who does not calculate, but gives his life for the salvation of the world. The anointment is an expression of an effusive love of Christ. It shows clearly that Christian faith must not exhaust itself in appeals to do good. It saves one from a totalitarian claim of morality. There are actions which are just quite simply beautiful (*kalon ergon*, Mk 14,6).

Evangelium und Kultur
Begegnungen und Brüche

3 Religionen

Die Religionswissenschaft und ihr verleugnetes christliches Erbe

von Wolfgang Gantke

Einleitender Überblick

In meinem religionswissenschaftlichen Beitrag werde ich im Bemühen um eine gewisse Nähe zum Beschäftigungsfeld von Michael Sievernich zu zeigen versuchen, dass die moderne Religionswissenschaft trotz ihrer Distanz zur Theologie und im Unterschied zu ihrem üblichen Selbstverständnis in einem erweiterten interkulturellen Kontext durchaus als eine Erbin der Christentumsgeschichte betrachtet werden kann. Mein Aufsatz besteht aus vier Überlegungsdurchgängen, die sich gegenseitig ergänzen: 1. Versuch einer Klärung der Fragestellung; 2. die Bedeutung der Entdeckung der Unvergleichbarkeit der christlich geprägten europäischen Religionsgeschichte im interkulturellen Kontext; 3. die Bedeutung der Wiederentdeckung des christlichen Erbes für die Religionswissenschaft im interkulturellen Kontext; 4. die Entdeckung der Bedeutung einer Religionswissenschaft, die ihr christliches Erbe nicht verleugnet.

1 Versuch einer Klärung der Fragestellung

Im Jahre 1997 erschien ein in der Religionswissenschaft vielbeachtetes Buch mit dem auf den ersten Blick etwas befremdlichen Titel: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*[1]. Der Bremer Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg zeigt in diesem Buch in überzeugender Weise, dass die Entstehung der Religionswissenschaft als ein besonderer Fall historischer Sinnbildung in der modernen europäischen Geistesgeschichte betrachtet werden kann und dass diese eher unübliche Betrachtungsweise es erlaubt, die frühen Religionswissenschaftler in sinnvoller Weise als Modernitätstheoretiker zu interpretieren, für die die Religion durchaus noch eine Zukunft hat.

1 *Hans G. Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

Für die moderne Religionswissenschaft ist es nun eine geradezu grundstürzende Einsicht, dass auch die moderne europäische Kultur eine eigene, säkulare Religionsgeschichte besitzt, dass es enge Zusammenhänge zwischen der europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte gibt und dass somit eine Besinnung auf ihre Herkunftsgeschichte ihren Anspruch auf Kulturneutralität und Objektivität unterminiert. Kippenberg erinnert in diesem Zusammenhang an Diltheys bekannte Formel: »Was der Mensch ist, sagt ihm nur die Geschichte«. In religionswissenschaftlich gewendeter Anlehnung an diese Formel könnte man formulieren: Was die Religionswissenschaft ist, erfährt sie nur durch eine Rückbesinnung auf ihre Entstehungsbedingungen im Rahmen der europäischen Religionsgeschichte, mithin gerade auch der Christentumsgeschichte.

Was die Religionswissenschaft ist, ist aber heute in der Religionswissenschaft ausgesprochen umstritten. Die vor allem von der naturwissenschaftlich-religionskritischen Aufklärung und säkular-diesseitigen Daseinsmächten geprägte Moderne erscheint im Rahmen einer universalen Religionsgeschichte als ein einzigartiges, so bisher noch nie dagewesenes Phänomen, über dessen Tauglichkeit als Ausgangspunkt für eine vorgeblich wert- und kulturneutral vergleichende Betrachtungsweise die Religionswissenschaftler erstaunlicherweise verhältnismäßig wenig nachgedacht haben. Die nicht immer durchschaute säkularistische Anthropozentrik der modernen Religionswissenschaft wird im heute unvermeidbaren Dialog der Kulturen von vielen Vertretern fremder Kulturen entschieden zurückgewiesen.

Für Kippenberg, der die Entstehungsbedingungen der modernen Religionswissenschaft zwischen 1850 und 1920 untersucht, ist die Religionswissenschaft als ein Kind der Aufklärung selbst eine Hervorbringung der säkularen Religionsgeschichte der Moderne. In dieser eher unüblichen, die religionsphilosophischen Vorfeldbetrachtungen nicht ausklammernden Perspektive entdeckt die Religionswissenschaft gegenwärtig gleichsam ihre eigene Geschichtlichkeit, was sie zu einer Selbstrelativierung und damit zum Verzicht auf ihren Objektivitätsanspruch zwingt. Auch die Anwendung der fortgeschrittensten Methoden erlaubt es der Religionswissenschaft nicht, sich auf einen metaparadigmatischen, wertneutralen »archimedischen Standpunkt« zu erheben. Diese Entdeckung ihrer eigenen Geschichtlichkeit scheint zudem für die

2 Ich nenne als ausgewähltes Beispiel für den kämpferischen Atheismus hier nur das vieldiskutierte Werk: *Richard Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin 2007. In vielen der heute populären naturalistischen Ansätze finden sich sublimere Formen einer grundsätzlichen Religionskritik, die nicht immer offen beim Namen genannt wird. In religionswissenschaftlicher Perspektive sehe ich in dieser offenbar unaufhaltsamen, unterschwelligen Naturalisierungstendenz eine der größten Gefahren für die Zukunft des religiösen Bewusstseins. Auf einer naturalistischen Grundlage kann der vielbeklagte Bruch zwischen Evangelium und Kultur nicht überwunden werden. Im Rahmen theologischer Binnendiskurse wird die Bedrohlichkeit der aus der eigenen abendländischen Tradition hervorgegangenen naturalistischen Herausforderung für die Zukunft des Christentums m. E. nach wie vor unterschätzt.

Religionswissenschaft im heutigen, interkulturell erweiterten Kontext Konsequenzen zu haben, die Kippenberg, der seine Untersuchung auf das Verhältnis von Religionswissenschaft und Moderne beschränkt, in seiner Studie nicht bedacht hat, vor denen aber eine interkulturell-problemorientierte Religionswissenschaft in der Auseinandersetzung mit den fremden Menschen- und Weltbildern nicht zurückschrecken darf.

Meine These lautet, dass die Religionswissenschaft angesichts der neuen Herausforderungen durch die unvermeidliche Begegnung der Kulturen immer stärker gezwungen wird, sich nicht nur auf ihre modernen aufklärerischen, sondern auch auf ihre viel älteren, ungeliebten und oft verleugneten christlichen Wurzeln zu besinnen. Die Entdeckung ihrer Geschichtlichkeit erfordert also nicht nur eine Thematisierung ihres problematischen Verhältnisses zur Moderne, sondern auch eine Thematisierung ihres gebrochenen Verhältnisses zu ihrem lange verdrängten christlichen Erbe. Könnte es nicht sein, dass die heutige Wissenschaft von der Religion sich deshalb um das eigentliche religiöse Phänomen herumzuwinden versucht, weil sie ihre eigene religiöse Vorgeschichte verleugnet? Vernichtet sie nicht durch die Form ihrer Methodik das, was sie eigentlich untersuchen sollte: die Religion? Kann eine säkularisierte Religionswissenschaft, die aufgrund ihres methodischen Atheismus die religiöse Frage nicht mehr ernstzunehmen vermag, angesichts der unbestreitbaren Rückkehr der Religion in die Geschichte und die Politik den Herausforderungen der Gegenwart überhaupt gerecht werden? Kann sie sich im gegenwärtigen Streit um die Religion, in dem ein neuer kämpferischer Atheismus immer stärker an Einfluss zu gewinnen scheint, wirklich auf eine Position wertneutraler Überzeugungslosigkeit zurückziehen?[2]

Wenn die säkulare Religionsgeschichte im interkulturellen Kontext als ein unvergleichlicher Sonderfall interpretiert wird, dann bedeutet dies, dass sie nur vor dem Hintergrund ihrer Ermöglichungsbedingung, mithin der ebenfalls unvergleichbaren Christentumsgeschichte, voll verstanden werden kann. Dies besagt dann aber: Ohne eine religionstheologische Besinnung auf das christliche Erbe bleibt die Religionswissenschaft gleichsam herkunfts- und religionsblind. Die scharfe Trennung zwischen Religionswissenschaft und Religionstheologie erweist sich vor diesem Hintergrund selbst als kultur- und zeitbedingt. Auch die in der Religionswissenschaft heute beliebte ausdrückliche Trennung der europäischen Religionsgeschichte von der Christentumsgeschichte erweist sich dann als eine zumindest fragwürdige Konstruktion. Nachdem sich die moderne Religionswissenschaft im Laufe ihrer vergleichsweise kurzen Wissenschaftsgeschichte vor allem mit den archaischen und außereuropäischen Religionsformen in distanziert-objektivierender Weise beschäftigt hat, wird sie im Kontext der heutigen Begegnung der Kulturen gezwungen, den Blick auch nach innen zu wenden und in verstärktem Maße darüber nachzudenken, welches Menschenbild eigentlich ihren eigenen Forschungen zugrunde liegt.

2 Die Bedeutung der Entdeckung der europäischen Religionsgeschichte im interkulturellen Kontext

Die gegenwärtig stattfindende Begegnung der Religionen und die wechselseitige Durchdringung der Kulturen unter dem Vorzeichen der so genannten Globalisierung hat dazu geführt, dass religionswissenschaftliche Fragestellungen in der breiteren Öffentlichkeit auf ein zunehmendes Interesse stoßen. Es sei an dieser Stelle nur an die Fundamentalismus-, Esoterik- und Sektendiskussion, an die Überlegungen Küngs zu einem »Projekt Weltethos« und Huntingtons zu einem »Kampf der Kulturen« erinnert.[3]

Die durch die Globalisierung hervorgerufenen Vereinheitlichungstendenzen auf dem technisch-ökonomischen Felde ändern nichts daran, dass auf dem kulturell-religiösen Felde die Menschen heute in allen Kulturen mit einer Pluralität von unterschiedlichen und nicht immer leicht zu vereinbarenden Menschen- und Weltbildern konfrontiert werden.

Dies führt weltweit zu Verunsicherungen und zu einer verstärkten Sorge um die Bewahrung der je eigenen kulturell-religiösen Identität. Die vor allem auf die ökonomische Vereinheitlichung zielende Globalisierung scheint ihre die nationalen und religiösen Differenzen wieder stärker betonenden Gegenbewegungen selbst zu erzeugen. Auch in Europa rückt angesichts der zunehmenden Pluralität religiös und profan geprägter Menschenbilder bei einem gleichzeitigen Schwund der traditionellen Verbindlichkeiten zunehmend die Frage nach der unverwechselbaren Identität in das Zentrum des Interesses. In seiner nüchternen Zeitdiagnose geht Hans Waldenfels davon aus, dass wir in Europa bereits in einer Zeit leben, die er als »Postchristliche Moderne« bezeichnet: »Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden, und stattdessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu einer Instanz unter anderen geworden ist.«[4]

3 *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990; *Samuel P. Huntington*, Der Kampf der Kulturen. Die Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München / Wien 1996. Trotz ihrer tendenziell sehr unterschiedlichen Zeitdiagnosen stimmen diese beiden wirkmächtigen Autoren darin überein, dass die Weltreligionen nach der offenkundigen Krise der innerweltlichen Ideologien als Kulturmächte wieder an Einfluss gewinnen werden. Die kulturprägende Kraft der Religionen ist in Zeiten eines ungebrochenen anthropozentrischen Fortschrittsglaubens erheblich unterschätzt worden. In dieser Perspektive kann das Erstarken eines neuen kämpferischen Atheismus als Reaktion auf die von Küng und Huntington gleichermaßen diagnostizierte »Wiederkehr von Religion« interpretiert werden.

4 *Hans Waldenfels*, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Bonn 1990, 337. Die Richtigkeit dieser seinerzeit noch provokativ wirkenden Diagnose von Waldenfels kann nach dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts kaum mehr im Ernst bestritten werden.

5 Vgl. neuerdings: *Rainer Flasche*, Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft, Berlin 2008. Bemerkenswert ist die Rede von der »Religionenwissenschaft«. »Die« Religion in den Religionen gibt es für Flasche nicht.

Wenn dies aber so sein sollte, dann kann es sich die Religionswissenschaft angesichts der Herausforderungen einer pluralistischen Moderne nicht länger leisten, die Wahrheits-, Identitäts- und Orientierungsproblematik einfach auszuklammern und sich auf eine Position der relativistischen Beliebigkeit zurückzuziehen. In einem interkulturell erweiterten Kontext impliziert die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Religionswissenschaft, dass sich die immer wieder geforderte scharfe Trennung zwischen der wertneutralen Religionswissenschaft und der normativen Religionstheologie nicht problemlos durchführen läßt, weil in bestimmten Kontexten immer wieder fließende Übergänge unvermeidlich sind.

In ihrem Bemühen um einen völlig weltanschauungsfreien »historischen Objektivismus« versuchten die meisten Religionswissenschaftler, alle normativen Disziplinen, insbesondere die Theologie und die Philosophie, von ihrem Fach fernzuhalten.[5] Der Blick der Religionswissenschaft richtete sich vor allem nach außen auf das Andere des Eigenen, wobei sie für sich die sich wertneutral verstehende Außenperspektive eines externen, objektiven Beobachters in Anspruch nahm und die traditionsgebundene »normative« Innenperspektive weitgehend der Theologie überließ.

Bei der religionswissenschaftlichen Behandlung interkultureller Fragestellungen fällt allerdings auf, dass diese Disziplin die große metaphysische Traditionslinie des Abendlandes als »harten Kern« der europäischen Religionsgeschichte sträflich vernachlässigt. So spielt der in der Theologie und der Religionsphilosophie vieldiskutierte »Gott der Philosophen« in der Religionswissenschaft, übrigens auch im sonst so verdienstvollen Buch von Kippenberg, so gut wie keine Rolle. Kann aber ernsthaft eine vergleichende Religionsforschung ohne die Berücksichtigung der das Abendland weithin prägenden Metaphysik und des von ihr abhängigen substanziellen Religionsbegriffs betrieben werden? In der Religionswissenschaft werden in der Regel bedeutende nichtabendländische Denker wie Konfuzius, Nagarjuna, Shankara, Nishitani, Mohammad Iqbal, Aurobindo oder Radhakrishnan durchaus berücksichtigt, nicht aber bedeutende christliche Denker wie z. B. Augustinus, Thomas von Aquin, Sören Kierkegaard, Romano Guardini, Bernhard Welte, Paul Tillich oder Karl Rahner. Es scheint so, als wolle sich die moderne Religionswissenschaft bewusst aus dem eigenen, christlichen Traditionszusammenhang herausstellen, um gleichsam in cartesianischer Manier von einer Zentralperspektive aus voraussetzungslos völlig neu anfangen zu können. Dieser sich gegen die eigene religiöse Tradition abschottende, sich selbst gleichsam verabsolutierende Versuch eines historischen Neuanfangs auf der Grundlage einer säkularistischen Anthropozentrik scheint aber nun durch die gegenwärtige Rückkehr der Religion im interkulturellen Kontext an seine Grenzen zu stoßen. Während die Religion als kulturprägende Daseinsmacht in verschiedenen Kontexten in das Alltagsleben der Menschen zurückgekehrt ist, begreift sich die moderne,

deskriptive Religionswissenschaft als eminent diesseitige Angelegenheit. Sie erkennt nicht, dass sie durch ihre aus der Angst vor den normativen Fragestellungen geborene Selbstbegrenzungsprogrammatik ihren Gegenstand zu verlieren droht. Während der grundsätzliche Streit um die Religion immer kämpferischere Züge annimmt, diskutieren einige Religionswissenschaftler ernsthaft über die Frage, ob in ihrer wertneutralen Disziplin nicht ganz auf den Gebrauch des abstrakten Religionsbegriffs, der sich nicht eindeutig definieren lässt, der sich zudem der empirischen Bestätigungsfähigkeit entzieht und dessen Herkunft aus dem römisch-christlichen Traditionszusammenhang unbestreitbar ist, verzichtet werden sollte. Aber auch wenn in historischer Perspektive der abstrakte Begriff »Religion« nur unter den besonderen Bedingungen der jüdisch-griechisch-römisch-christlich geprägten Überlieferungsgeschichte des Abendlandes entstehen konnte, sollte die Religionswissenschaft nicht voreilig auf diesen Grundbegriff verzichten, denn mit dem Religionsbegriff ginge das eigentliche Zentrum, mithin die Identität, dieser Disziplin verloren. Die Tendenz zur Reduzierung der Religionsgeschichte auf Kulturgeschichte und zur Spezialisierung auf immer engere, dafür aber einer streng empirischen Kontrolle zugänglichere Kulturbereiche hängt sicherlich mit der Angst vor dem Einschleichen von unkontrollierbaren Wertgesichtspunkten in die religionswissenschaftlichen Forschungsergebnisse zusammen.

Im interkulturellen Kontext wird gegenwärtig allerdings erkennbar, dass es zwischen der in Europa entstandenen Religionswissenschaft als einer historisch-wertneutralen Disziplin und einer normativen Religionstheologie, die die Wahrheitsfrage vom christlichen Standpunkt aus stellt, eben doch Zusammenhänge gibt, die nicht nur zufällig und nebensächlich sind. Der Anspruch des Christentums, die einzig wahre Religion zu sein, implizierte von Beginn an ein vergleichsweise hohes Legitimationsbedürfnis gegenüber fremden Religionen und Kulten und damit zusammenhängend auch ein vergleichsweise hohes Reflexionsniveau im Hinblick auf die Wahrheits- und Missionsfrage. Durch den neuzeitlichen Streit der Konfessionen unter dem Vorzeichen interkulturell nicht leicht verallgemeinerbarer exklusivistischer Wahrheitsansprüche komplizierten sich die Verhältnisse auf dem religiösen Feld derart, dass sich für die nach der Aufklärung entstehende Religionswissenschaft die Außenorientierung bei gleichzeitigem Verzicht auf das Stellen der religiösen Wahrheitsfrage als ein methodischer Ausweg nahelegte. Mit dem Bekenntnis zur Bekenntnisfreiheit ging freilich eine Verabschiedung der Besinnung auf die eigenen historischen Wurzeln einher. Auch der Versuch, die gesamte Welt der Religionen in einer kulturneutralen Weise zu beschreiben, kann sich aus der seiner Verankerung im Kontext der besonderen Bedingungen der Christentumsgeschichte, insbesondere ihrer Universalisierungs- und Missionstendenzen, nie ganz lösen, weshalb die Religionswissenschaft im Zeitalter einer tiefer gehenden Begegnung der Kulturen zu einer Neubesinnung gezwungen wird.

Möglicherweise kann die Idee einer gleichermaßen wertneutralen Beschreibung aller Religionen erst dann richtig verstanden werden, wenn sie in einer umfassenderen Perspektive betrachtet wird, die die Missionsgeschichte des Christentums und seines Menschen- und Gottesbildes mitberücksichtigt. Interessant scheint mir insbesondere die Frage, wie die im Rahmen einer interkulturellen Betrachtungsweise keineswegs selbstverständliche Idee einer kulturneutralen Standortungebundenheit der Religionswissenschaft überhaupt entstehen konnte. Versucht hier nicht der moderne Religionswissenschaftler in einem unzulässigen Vorgriff auf Vollkommenheit einen von allen Bedingtheiten losgelösten Standpunkt einzunehmen, den die christliche Tradition ausschließlich Gott zubilligt? Die erkenntnisphilosophischen Schwierigkeiten einer sich über allen Kulturen ansiedelnden, vorgeblich wertneutralen Position sind jedenfalls in der Religionswissenschaft lange unterschätzt worden. Das durchaus unterstützenswerte Erkenntnisziel der Religionswissenschaft, die nichtchristlichen Religionen möglichst vorurteilsfrei beschreiben zu wollen, wird durch die Entdeckung der Bedeutung der eigenen Geschichtlichkeit und Traditionsgebundenheit keineswegs in Frage gestellt. Im Gegenteil: Gerade durch das Aufdecken und die bewusste Übernahme oder Zurückweisung des spezifisch europäischen und christlichen Vorverständnisses kann ein entscheidender Beitrag zu einer größeren Vorurteilsfreiheit und damit zu einer wirklich universalen Anthropologie geleistet werden. Das erkenntnisleitende Interesse der Religionswissenschaft sollte dann darin bestehen, im Wissen um die eigene, unvermeidliche Vorverständnisgebundenheit die fremden Religionen möglichst vorurteilsfrei verstehen zu wollen. Das Bewusstsein der eigenen Standortgebundenheit muss die Offenheit für das Fremde keineswegs ausschließen. Gerade eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft muss sich heute ihre eigene Kulturbedingtheit und damit ihr unvermeidbares Verstricktsein in die Konzeptionen der christlich- europäisch geprägten Religionsgeschichte eingestehen, um auf diese Weise einen höheren Grad von Freiheit zur Übernahme oder auch Ablehnung dieser Tradition gewinnen zu können.

Im interkulturellen Kontext wird jedenfalls immer deutlicher erkennbar, dass es sich auch bei den heute in der Religionswissenschaft vorherrschenden transzendenzverschlossenen Strömungen um »Europäismen« handelt, in deren Referenzrahmen fremde Religionen keineswegs völlig tendenzfrei beschrieben werden. Der ihnen zugrundeliegende profane Rationalismus ohne Transzendenzbezug ist keineswegs über den Kulturen anzusiedeln, sondern er kann selbst als die Hervorbringung einer bestimmten kulturbedingten Tradition gedeutet werden, die sich nicht problemlos auf religiös gebundene Traditionen übertragen lässt. Vor diesem Hintergrund erscheint dann die profane Religionswissenschaft ebenso traditionsgebunden wie eine Religionswissenschaft, die sich bewusst zu ihren christlichen Wurzeln bekennt.

3 Die Bedeutung der Entdeckung des christlichen Erbes

Die heute unvermeidbare Besinnung auf ihre Entstehungsbedingungen im Rahmen der europäischen Geistesgeschichte zwingt die Religionswissenschaft zu einer produktiven Auseinandersetzung mit ihren lange vernachlässigten christlichen Wurzeln. Durch diese Herkunftsbesinnung könnte möglicherweise eine engagierte, sich zu ihren christlichen Wurzeln bekennende und sich den Gegenwartsproblemen stellende Religionswissenschaft einen bescheidenen Beitrag zur Identitätsfindung eines zutiefst verunsicherten Europas, das Wege aus der Krise sucht, leisten.

In diesem Zusammenhang erscheint mir ein hellsichtiger zeitdiagnostischer Orientierungsversuch, wie ihn etwa Romano Guardini mit seinem bekannten Buch *Das Ende der Neuzeit*[6] vorgelegt hat, für eine Religionswissenschaft, die den Herausforderungen und Nöten der Zeit nicht ausweicht, nach wie vor beachtenswert. Gerade im Hinblick auf die Zeitdiagnosen und die hermeneutische Vorverständnisforschung kann die Religionswissenschaft, die ihre Standortgebundenheit in Orientierung am ungeschichtlichen Methodenideal der exakten Naturwissenschaften kaum mitreflektierte, von der Theologie durchaus lernen.

Nach Otto Friedrich Bollnow ist das Gespräch der Ort der Wahrheit, weshalb für eine die Wahrheitsfrage nicht ausklammernde Religionswissenschaft das Gespräch mit der Theologie, aber auch mit der Religionsphilosophie und mit allen die Bedeutung der Religion wieder entdeckenden Disziplinen, auch in den Naturwissenschaften, nur hilfreich sein kann. Der sich ernsthaft mit der religiösen Wahrheitsfrage auseinandersetzende Religionswissenschaftler wird dem zu einer klaren Stellungnahme herausfordernden christlichen Wahrheits- und Missionsanspruch nicht ausweichen können.

Angesichts ihrer nach wie vor wirkungsgeschichtlichen Bedeutsamkeit ist es in diesem Zusammenhang eigentlich erstaunlich, dass die große, im religiösen Bewusstsein gründende metaphysische Traditionslinie des Abendlandes in der antimetaphysisch orientierten Religionswissenschaft bisher kaum die ihr gebührende Beachtung gefunden hat. Gerade in der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen, in denen die Stellung des Menschen im Kosmos anders bewertet wird, ist es wichtig, die Grundzüge und die entscheidenden Weichenstellungen der zutiefst von der christlichen Metaphysik geprägten europäischen Geistesgeschichte zu kennen. Die Abkünftigkeit auch des modernen, naturwissenschaftlichen Weltbildes von der metaphysischen Traditionslinie haben Denker wie Martin Heidegger, C. F. v. Weizsäcker, Georg Picht und Alfred N. Whitehead u. v. a. überzeugend aufgezeigt. Auch in diesem

6 *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1951.
7 Vgl. *Waldenfels*, Begegnung der Religionen (Anm. 4), Bonn 1990, 95.

Kontext kann eine Religionswissenschaft, die den eigenen christlichen Überlieferungszusammenhang nicht ausblendet, wertvolle Aufklärungsarbeit leisten. Nach Hans Waldenfels ist dialogunfähig, wer nicht weiß, woraus er stammt, weil er in den Dialog der Religionen außer Oberflächlichkeiten nichts einzubringen hat.[7] Auch wenn wir uns in Europa auf einen religiösen Pluralismus zuzubewegen scheinen, so bleibt doch das Christentum der unaufgebbare Kernbestandteil der abendländischen Tradition, dessen Verabschiedung unabsehbare Folgen für die kulturelle Identität Europas hätte. Wenn sich im Dialog der Kulturen immer stärker die Frage aufdrängt, was Europa der Welt geistig an Echtestem und Tiefstem zu schenken vermag, dann werden wohl ein eindimensionaler Naturalismus und ein mit diesem eng zusammenhängender, in eine tiefe Krise geratener eindimensionaler Ökonomismus kaum Antwortversuche sein können, die die Menschen in der zusammenwachsenden Weltkultur langfristig wirklich überzeugen können.

Auch scheint es fraglich, ob die Bewahrung der unaustauschbaren Würde des Menschen in einem zukünftigen, rein innerweltlich orientierten Europa ohne Transzendenzbezug noch möglich wäre. Nach dem neuzeitlichen Traditionsbruch scheint sich das Zentrum der europäischen Religionsgeschichte von Gott auf den Menschen verlagert zu haben. Nach einigen Zeitdiagnostikern scheint das menschliche Subjekt seit letztlich dem der Selbstvergewisserung dienendem methodischen Zweifel des Descartes der Unfehlbarkeit des eigenen Intellekts mehr zu vertrauen als Gott.

Die mit Descartes, Galilei, Bacon, Newton und Leibniz einsetzende, auf die Mathematik gestützte naturwissenschaftliche Aufklärung scheint von Anfang an unter einem, mit Odo Marquard gesprochen, »Gottwerdungsdruck« zu stehen, der sie zwingt, in einer Welt, in der auf den an den Rand gedrängten Gott kein Verlass mehr ist, alle Ursachen eigenmächtig erkennen zu müssen, um die Welt mit Hilfe des Verstandes so berechnen und kontrollieren zu können, dass ein Überwältigtwerden vom Unvorhersehbaren nahezu ausgeschlossen ist. Alle Wirklichkeitsbereiche, die sich dem anthropozentrischen Verfügungswillen prinzipiell entziehen, werden dabei so weit aus dem Bewusstsein verdängt, dass sich der moderne Mensch vor sich selbst mehr zu fürchten scheint als vor dem alltagspraktisch entmachteten Gott. Eine anthropozentrisch ausgerichtete Willens- und Verstandeskultur tendiert dabei zur »Selbstvergötterung« des Menschen, zu einem Machbarkeitsglauben, der sich bis zur Vorstellung einer völligen militärischen Unverwundbarkeit steigern kann. Verleugnet wird dabei die unvermeidliche Endlichkeit, Gebrochenheit, Unvollkommenheit und Fehlbarkeit des Menschen und all seiner Interpretationskonstrukte und damit ein Kernbestandteil der christlichen Tradition, um den religiöse Grundbegriffe wie Sünde, Buße, Demut und Ehrfurcht kreisen, die heute fast wie Fremdkörper klingen und um deren tieferes Verständnis sich die wertneutrale Religionswissenschaft herumwindet.

In diesem Kontext wird erkennbar, dass religiöse Fremdheitserfahrungen nicht mehr ausschließlich in fernen, außereuropäischen Kulturen begegnen, sondern dass auch viele der zentralen christlichen Vorstellungen den modernen, vom Machbarkeitsdenken geprägten Menschen sehr fremd geworden sind.

Als wirklich gilt vielen säkularisierten Menschen nur noch, was messbar, verfügbar und machbar ist.

Derartige Zusammenhänge sollten angesichts der Krise der Profanität auch von einer Aufklärungs- und Erinnerungsarbeit leistenden Religionswissenschaft gründlich bedacht werden und auch hier gilt es, die eigene christliche Tradition wieder neu zu entdecken und das Eigene gleichsam im Durchgang durch Fremderfahrungen wiederzufinden. Im Christentum bleibt die die Würde des Menschen betonende Anthropozentrik zurückbezogen auf Gott, der als das eigentliche Weltzentrum betrachtet wird.

Die sich heute in Europa immer stärker ausbreitende humanegoistisch ausgerichtete Anthropozentrik ohne Transzendenzbezug kann als eine interkulturell unvergleichbare und durchaus problematische Hervorbringung der säkularen europäischen Religionsgeschichte gedeutet werden. Eine sich mit deren Geschichte problemorientiert auseinandersetzende Religionswissenschaft wird daher auch gegenüber den vielfach undurchschauten Selbstvergötterungstendenzen des modernen Menschen eine gesunde, letztlich religiös begründete Skepsis bewahren müssen.

4 Die Entdeckung der Bedeutung einer Religionswissenschaft, die ihr christliches Erbe nicht verleugnet

Im Vorhergehenden habe ich zu zeigen versucht, dass die christliche Religion ein hohes Kulturgut Europas ist, dessen Bedeutung für die Identität des abendländischen Menschen nicht unterschätzt werden darf. Müsste es nicht gerade angesichts der weltweiten Wiederkehr von Religion eine der wichtigsten Aufgaben einer engagierten Religionswissenschaft sein, die weitgehend säkularisierte Bevölkerung Europas auf die nach wie vor kultur- und gesellschaftsprägende Kraft der Religion hinzuweisen? Stellt sich nicht auch für eine profane Religionswissenschaft die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Religion und des Christentums? Angesichts der Herausforderung durch die nichtchristlichen Weltreligionen, insbesondere durch den Islam, scheint es um einer gemeinsamen europäischen Zukunft willen unabdingbar, dass sich auch weitgehend säkularisierte Menschen (wieder) mit dem Christentum als

8 Vgl. *Tobias Müller / Karsten Schmidt / Sebastian Schüler*, Religion im Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven-Probleme-Lösungsansätze, Göttingen 2009.

der Kerntradition der europäischen Kultur vertraut machen. Um der Zukunft eines gemeinsamen Europas willen ist es notwendig, dass die Europäer sich ihres gemeinsamen religiösen Erbes bewusst bleiben und sich wieder stärker mit ihrer christlichen Vergangenheit befassen, die es in Erinnerung zu rufen gilt. Diese Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsarbeit scheint mir nicht nur eine binnentheologische Aufgabe zu sein, sondern auch die Aufgabe von engagierten Religionswissenschaftlern, die vor dem Hintergrund ihrer interkulturellen Kompetenz die Bedeutung der christlichen Tradition und ihrer Eigentümlichkeiten für ihre eigene Existenz angemessen zu würdigen in der Lage sind.

Ein sein christliches Vorverständnis offen ins Spiel bringender Religionswissenschaftler kann im Rahmen einer immer pluralistischer werdenden Gesellschaft durchaus zu einer wirklich existentiellen Begegnung mit fremden Religionen und Weltanschauungen fähig sein, wobei übrigens für den Christen die Begegnung mit einem Buddhisten, für den sich die Gottesfrage nicht stellt, eine größere intellektuelle Herausforderung sein kann als die Begegnung mit einem kämpferischen Atheisten aus dem eigenen Kulturkreis, der sich immerhin von der Gottesfrage ernsthaft beunruhigen lässt. Auch der naturalistisch eingestellte Atheist argumentiert im Denkrahmen des vor allem von den Griechen, Juden und Römern geprägten, christlichen Traditionszusammenhanges, solange er noch an verstandesmäßig erfassbare, unveränderliche Gesetzmäßigkeiten in der Natur »glaubt«.

Der okzidentale Rationalismus ist mit oder ohne Gott die gemeinsame Kommunikationsbasis von Theisten und Atheisten, aber auch von vermeintlich wertneutralen Religionswissenschaftlern, die sich im Hinblick auf die Gottesfrage kein Urteil erlauben. Die Entdeckung ihrer Geschichtlichkeit impliziert für die Religionswissenschaft die Einsicht, dass auch sie sich in diesem in einem erweiterten interkulturellen Horizont keineswegs selbstverständlichen Denkrahmen lange Zeit fraglos bewegte. Das wirklich Fremde, das, was die eigene Ausgangsposition radikal in Frage stellen könnte, liegt gleichsam »jenseits« dieses rationalistischen Denkrahmens, der, übrigens auch im Dialog der Religionen, wie ein Schutzwall funktioniert.[8]

Wo Religion nicht nur als eine abstrakte, seminartheoretische Angelegenheit betrachtet wird, muss daher auch die existentielle Dimension berücksichtigt werden, die von einer ausschließlich kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft, die sich auf einen unangreifbaren methodischen Atheismus zurückzieht, ausgeklammert wird.

Eine wertneutrale Religionswissenschaft weicht einer echten existentiellen Begegnung mit dem Fremden, die zu einer Gratwanderung zwischen der Standhaftigkeit im Eigenen und der Offenheit für das Fremde zwingt, aus und zieht sich in dieser Perspektive in den Käfig ihres interkulturell problematischen säkularistischen Vorverständnisses zurück. Die heute so notwendige, auch für die Sichtweisen der Gläubigen offene, interkulturell-dialogisch ausgerichtete Religionswissenschaft scheint auf dieser schmalen Basis nicht möglich.

Ich plädiere daher abschließend für die Anerkennung der Bedeutung einer bewusst am christlichen Menschenbild orientierten, dialogisch-hermeneutisch ausgerichteten Religionswissenschaft, die sich um ein möglichst vorurteilsfreies Verstehen der nichtchristlichen Religionen im Wissen um ihre unvermeidliche Vorverständnisgebundenheit bemüht. Eine solche Religionswissenschaft kann die Realität der Religion in ihrer kultur- und gesellschaftsprägenden Kraft ernst nehmen und lässt sich auch heute noch von der Gottesfrage[9] bzw. von der Frage nach dem Heiligen[10] beunruhigen, auch wenn sie aus Respekt vor dem, was dem Fremden »heilig« ist, vor einer letzten, ein für allemal gültigen Antwort auf diese große Frage verzichtet. Sie begreift sich in erster Linie als eine Fragedisziplin, die immerhin bis zu der Grenze des objektivierenden Denkens führt, an der in allen Religionen das unergründliche Geheimnis beginnt. Sie erforscht die Religionen daher eingestandenermaßen nicht nur aus wissenschaftlichen, sondern auch aus religiösen Gründen.

Dies ist dann auch der Grund, weshalb sie sich gegen die heutige Programmatik einer systematischen Vertreibung des unverfügbaren Heiligen aus der Religionswissenschaft entschieden zur Wehr setzt.

9 Vgl. *Hans Waldenfels*, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund, Leipzig 1995.
10 Vgl. *Wolfgang Gantke*, Der umstrittene Begriff des Heiligen, Marburg 1998.

Zusammenfassung
Dieser religionswissenschaftliche Beitrag versucht zu zeigen, dass die moderne Religionswissenschaft trotz ihrer Distanz zur Theologie und im Unterschied zu ihrem üblichen Selbstverständnis in einem erweiterten interkulturellen Kontext durchaus als eine Erbin der Christentumsgeschichte betrachtet werden kann. Der Beitrag besteht aus vier Überlegungsdurchgängen, die sich gegenseitig ergänzen: 1. Versuch einer Klärung der Fragestellung; 2. die Bedeutung der Entdeckung der Unvergleichbarkeit der christlich geprägten europäischen Religionsgeschichte im interkulturellen Kontext; 3. die Bedeutung der Wiederentdeckung des christlichen Erbes für die Religionswissenschaft im interkulturellen Kontext; 4. die Entdeckung der Bedeutung einer Religionswissenschaft, die ihr christliches Erbe nicht verleugnet.

Summary
This contribution in the area of religious studies attempts to show that modern religious studies can definitely be regarded as an heir to the history of Christianity despite its distance from theology and in contrast to its usual self-conception in an extended intercultural context. The article consists of four reflection stages which complement one another: 1) an attempt to clarify the question; 2) the significance of the discovery of the incomparability of the Christianly-influenced European history of religion in the intercultural context; 3) the significance of the rediscovery of the Christian legacy for religious studies in the intercultural context; 4) the discovery of the significance of a religious studies which does not deny its Christian legacy.

Autobiographik und Religion

Grundüberlegungen und Beispiele zu einem Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie

von Wolfgang Fritzen

1 Der spätmoderne Boom der Autobiographik

Günter Grass bringt *Beim Häuten der Zwiebel* 2006 Erinnerungen hervor, die breit und erregt diskutiert werden, Marcel Reich-Ranicki lässt seit 1999 zahlreiche Leser an seinem eindrucksvollen Lebensrückblick in *Mein Leben* teilhaben, Günter de Bruyn zieht erfolgreich *Zwischenbilanz* und später noch eine *Vierzig Jahre*-Bilanz seines Lebens (1992 und 1996), Ulla Hahns Erinnerungen in *Das verborgene Wort* von 2001 finden viele Leser und in der Verfilmung als TV-Zweiteiler wohl noch mehr Zuschauer, im Herbst 2009 legt sie mit Aufbruch eine Fortsetzung vor. Auch im populären Bereich ist das autobiographische Genre erfolgreich: Zu den bekanntesten Beispielen der letzten fünf Jahre dürften der Musiker Dieter Bohlen, der Fußballer und Kommentator Günter Netzer, die Schauspielerin Uschi Glas, der Torhüter Oliver Kahn und der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt gehören. Auch das erfolgreichste Sachbuch in der Geschichte der Bundesrepublik, Hape Kerkelings *Ich bin dann mal weg!*, ist als Reisebericht in Tagebuchform der Autobiographik zuzurechnen.

1 *Richard Kämmerlings*, Das Ich und seine Gesamtausgabe. Zum Problem der Autobiographie, in: Kursbuch Nr. 148 (2002) 99-109, hier 102.
2 So *Andreas Schüle*, Einleitung – Biographie als religiöser und kultureller Text, in: *ders*. (Hg.), Biographie als religiöser und kultureller Text (Literatur – Medien – Religion 4), Münster 2002, 1-20, hier 1, wobei er ebd. auch darauf hinweist, dass dies nicht nur für das literarische Feld zutrifft, sondern auch »im sich ständig weitenden Spektrum audiovisueller Medien«.
3 *Günter Niggl*, Einleitung, in: *ders*. (Hg.), Die Autobiographie, Darmstadt 2. erg. Aufl. 1998, 1-17, hier 1.
4 Vgl. *Kurt Nowak*, Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte, in: VF 39 (1994) 44-62, hier 45 und *Alois Hahn*, Biographie und Lebenslauf, in: *Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand* (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende (Biographie und Gesellschaft 4), Opladen 1988, 91-105.
5 *Michael von Engelhardt*, Biographie und Identität. Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen, in: *Walter Sparn* (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh 1990, 197-247, hier 216. Zum Ganzen vgl. ebd. 212-216 und *Nowak*, Biographie (Anm. 4), 33.45.
6 Vgl. *Ulrich Beck*, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: *R. Kreckel* (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen 1983, 35-74, hier 38-40.45-47.
7 *Beck*, Stand (Anm. 6), 58. Vgl. die Definition von »Biographisierung« bei *Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand*, Biographisierung von Erleben und Handeln, in: *dies*. (Hg.), Ende (Anm. 4), 11-30, hier 21.

Die Autobiographik wurde zwar »nicht selten totgesagt, oder besser totgeredet«[1], erfährt aber in den letzten Jahren in mehrfacher Hinsicht einen wahren Boom, man kann hier von »einer, vielleicht sogar ›der‹ charakteristischen Form spätmoderner Publikationskultur« sprechen.[2] Sie findet viele Leserinnen und Leser und trifft auf ein enormes öffentliches Echo; und auch auf dem Gebiet der Literatur- und Sozialwissenschaften ist das Interesse an der Autobiographie »sprunghaft angestiegen und hält bis heute an«[3].

Wer all das als kurzfristige Modeerscheinungen abtun will, übersieht den breiten historischen und soziologischen Hintergrund dieses Booms, der hier nur stichwortartig angerissen werden kann. Auch wenn schon Antike und Mittelalter eine ganze Reihe bedeutender Autobiographien hervorgebracht haben, so ist ab dem 17./18. Jahrhundert eine Konjunktur autobiographischer Literatur zu beobachten, die im Kontext der gestiegenen Freiheitsmöglichkeiten einerseits und dem wachsenden Orientierungsbedürfnis andererseits zu sehen ist.[4] Die abnehmende Bindekraft von Traditionen und Institutionen, das gestiegene Selbstbewusstsein und der gewachsene Wille zur Selbstbestimmung zumindest in den gelehrten und gehobenen Schichten führten zu einem enormen Bedürfnis nach Selbstbeobachtung und -auslegung. Das eigene Leben und die persönliche Identität verloren immer mehr ihre relative Selbstverständlichkeit, Stabilität und soziale Einbindung; sie wurden als dynamische Wirklichkeiten und als individuell zu bewältigende Aufgaben neu entdeckt. Damit aber wird »das autobiographische Erzählen zu einem wichtigen Mittel der Herstellung und Stabilisierung von Identität«[5]. War autobiographisches Erzählen im 18. und 19. Jahrhundert noch eine Sache vornehmlich der Schriftsteller und Gelehrten, so drang es später in immer breitere Schichten ein.

Diese Entwicklung wird in den letzten Jahrzehnten verschärft durch den neuen Individualisierungsschub, der auch die Restbestände kollektiver Lebensformen noch weiter auflöst: So erodieren die traditional geprägten Milieus, sozioökonomische Veränderungen ermöglichen gestiegene Prosperität und fordern erhöhte Mobilität, die sozialen Lebensformen werden vielfältiger und instabiler.[6] Die fortgeschrittene Ausdifferenzierung und Dynamik der Gesellschaft macht ständige Orientierungsleistungen des Individuums notwendig; daraus folgt eine zunehmende »Biographisierung« im Sinne einer selbstreflexiven Behandlung des eigenen Lebens, denn die »sozial vorgegebene Biographie wird in selbst hergestellte und herzustellende transformiert«[7]. Diese »Biographisierung« führt auch zu einer zunehmenden Thematisierung der eigenen Biographie in erzählerischer Form und einer spezifischen Rezeption der entsprechenden Literatur. Denn die meisten Leserinnen und Leser von autobiographischer Literatur bewegt nicht nur ein historisches oder literarisches Interesse, sondern die Suche nach (vermeintlich) authentischem Ausdruck gelebter Identitätsfindung und Lebensgestaltung, oft auch nach persönlichem Vorbild. Dabei stellt der verringerte Fiktionsgrad eine besondere Intensität der

Kommunikation her: Leserinnen und Leser nehmen nicht nur gut unterhalten oder interessiert ein fremdes Leben wahr, sondern werden auch zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben bewegt.[8]

Mein Interesse richtet sich nun darauf, was zeitgenössische autobiographische Literatur über die Religion spätmoderner Menschen erzählt. Die im Titel angeführten Begriffe »Autobiographik« und »Religion« sollen durch jeweils doppelte Abgrenzung noch kurz geklärt werden. Die *Autobiographik* umfasst einerseits nicht nur Autobiographien im engeren Sinne wie sie z. B. der strengen Definition von Philippe Lejeunes »autobiographischem Pakt« entsprechen,[9] sondern daneben auch Romane, Reiseberichte, Essays oder andere Texte, die deutlich erkennbar autobiographischer Natur sind. Andererseits sind für meine Perspektive autobiographische Werke, die memoirenhaft eher bei den äußeren Begebenheiten und Beziehungen bleiben, ohne den tieferen Zusammenhängen des eigenen Lebens nachzuspüren, wenig interessant.[10] Mit *Religion* ist die ganze Bandbreite von Interessen, Glaubensüberzeugungen, Erfahrungen, von privater und öffentlicher Praxis angesprochen, die sich auf eine Wirklichkeit bezieht, die die verfügbare Welt überschreitet, durchdringt und umschließt.[11] Der Begriff sollte also einerseits nicht konfessionell verengt werden, aber andererseits auch nicht beliebig ausgeweitet werden, etwa um so noch möglichst viele »religiöse« Bezüge herstellen zu können; denn so würden die Autoren vereinnahmt und ihre Literatur missbraucht, der Religionsbegriff würde unscharf und leer.[12]

2 Die spezifische Chance der Autobiographik als theologischer Wahrnehmungsort

Es gehört zweifellos zu den zentralen Aufgaben praktischer Theologie, die religiöse Situation der Menschen in unserer spätmodernen Gesellschaft wahrzunehmen und zu beschreiben. Als Königsweg zur Ermittlung entsprechender Erkenntnisse werden meist die empirischen Befragungen von Zeitgenossen

8 Vgl. *Karl Prümm*, Schreiben nur über sich selbst. Autobiographisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur, in: DU 41 (1989) 72-84, hier 78f; *Wulf Segebrecht*, Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser, in: *Niggl* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3), 158-169, hier 169; *Lutz Friedrichs*, Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit (Praktische Theologie heute 40), Stuttgart 1999, 17.30.

9 Vgl. *Philippe Lejeune*, Der autobiographische Pakt, in: *Niggl* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3), 214-257, hier 215f.

10 Vgl. die Bestimmung des eigentlich Autobiographischen in Abgrenzung zu den Memoiren bei *Ingrid Aichinger*, Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk (1970), in: *Niggl* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3), 170-199, 178.

11 Diese Bestimmung von Religion greift auf die Dimensionen des amerikanischen Soziologen Charles Glock zurück, die auch dem »Religionsmonitor« zugrunde lagen (vgl. *Stefan Huber*, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: *Bertelsmann Stiftung* [Hg.], Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 19-29); die Formulierung der Perspektive orientiert sich an *Michael von Engelhardt*, Biographie und Religion in der Gegenwartsmoderne, in: *H. J. Luibl u. a.* (Hg.), Gott und die Wissenschaften (Evangelische

angesehen, die Auskunft über ihre religiöse Praxis und Überzeugungen geben sollen. So wichtig und richtig es ist, dass sich in der praktischen Theologie empirische Untersuchungen und das Gespräch mit den Sozial- und Humanwissenschaften etabliert haben, so ist jedoch auch an die »Wahrnehmung jener Facetten der Gegenwartskultur« zu erinnern, »die als künstlerische Ausdrucksformen […] unsere Zeit widerspiegeln«[13]. Denn für ihren Auftrag braucht die Praktische Theologie »alles ihr erreichbare kulturelle Wissen«; daher darf sie es nicht zulassen, »sich dabei auf ein spezifisches Methodeninventar zu begrenzen«[14].

Die Chancen und Grenzen der Autobiographik als Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie lassen sich anhand ihrer eigentümlichen Zwischenstellung ausloten: Einerseits ist für die Leser allgemein und für den Theologen speziell das lebensgeschichtliche Material und dessen (vermeintlich oder tatsächlich) authentische Reflexion in den Autobiographien interessant. Andererseits gehören die angesprochenen autobiographischen Werke in den Bereich der Literatur, sind also künstlerischer Ausdruck und fiktionale Gebilde.

Die Erhebung (religiöser) Lebensdeutung wird meist eher als Domäne empirischer Befragungen angesehen. Doch versuchsweise lassen sich Autobiographien als literarische Ergebnisse von »Interviews im Selbstverfahren« verstehen; so rücken sie in die Nähe solcher empirischen Befragungen, ja sind im weitesten Sinne selbst empirisch, weil erfahrungsbezogen. Richtig an dem Vergleich ist: Autobiographien setzen im Regelfall eine intensive Selbstreflexion und Beschäftigung mit der Deutung des eigenen Lebens voraus und spiegeln sie wieder. Der Vergleich hinkt jedoch in mehrfacher Hinsicht, zeigt so aber gerade die Grenzen wie die eigenständigen Vorzüge der Autobiographien als Zeugen der religiösen Lebensdeutung von Menschen der späten Moderne:

- Anders als Interviews von Soziologen ermöglichen Autobiographien keine gezielte Befragung. Oft würde man als Leser gerne an der einen oder anderen Stelle – gerade bei dem interessierenden Bereich der religiösen Bezüge – nachfragen, bleibt aber auf das angewiesen, was der Autor erzählen wollte. Allerdings

Hochschuldialoge 1), Berlin 2007, 60-100, 62 und *Detlef Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 46-55.

12 Mit *Magda Motté*, Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?, in: ThPQ 152 (2004) 3-15, hier 3-5.

13 *Michael Sievernich*, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: *Clemens Sedmak* (Hg.), Was ist gute Theologie? (Salzburger theologische Studien 20), Innsbruck 2003, 225-239, hier 236. Zu den zahlreichen Anregungen, die ich Herrn Prof. Sievernich verdanke, gehört die Aufmerksamkeit für autobiographische Literatur, der wir auch ein gemeinsam verantwortetes Seminar an der Mainzer Universität gewidmet haben.

14 *Rainer Bucher*, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: *Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber* (Hg.), Praktische Theologie. FS O. Fuchs (Praktische Theologie heute 74), Stuttgart 2005, 65-70, hier 69. Vgl. auch das Bekenntnis von Karl-Josef Kuschel, dem Nestor der Begegnung von Theologie und Literatur, dass ihm die Literatur in seinem fast dreißigjährigen Lese- und Forschungsprozess »unverzichtbar geworden ist für die Erhellung der Conditio humana unter den Bedingungen unserer Zeit« (*Karl-Josef Kuschel*, Literatur und Theologie als gegenseitige Herausforderung. Bilanz, Ertrag, Entwicklung 1984-2004, in: *Ernst Garhammer / Georg Langenhorst* [Hg.], Schreiben ist Totenerweckung, Würzburg 2005, 19-42, hier 25).

können Autoren auf diese Weise eigenständig das entwickeln und präsentieren, was ihnen wichtig ist – ohne Rücksicht auf möglicherweise einengende Fragestellungen.

◆ Anders als bei Interviews ist keine gezielte Auswahl der Befragten möglich; selbst bei einiger Belesenheit lässt sich so kein repräsentatives Bild erstellen. Das ist zweifellos ein berechtigter Einwand, zumal auf dem Markt der Autobiographien gesellschaftlich und kulturell randständige Menschen wenig zu Wort kommen und die Autobiographik eine vorwiegend männliche, weiße und westliche Tradition hat.[15] Repräsentativität können aber qualitative Studien – die man hier fairerweise als Vergleichsobjekt annehmen muss – ebenso wenig beanspruchen. Außerdem liegt die Bedeutung der Autobiographen nicht in einer demographischen Repräsentativität, sondern vielmehr in der Chance, dass sie als Literaten seismographisch Entwicklungen erspüren und beschreiben und zugleich für diese Entwicklungen Öffentlichkeit schaffen und sie bestimmen.[16]

◆ Anders als bei Interviews erhält man keine spontanen Aussagen zur Biographie. Autobiographien gehen meist lange Zeiten der Reflexion voraus, und sie werden in einer elaborierten Form dargeboten. Das kann aber nur dann als Nachteil gelten, wenn man davon ausgeht, dass spontane Aussagen stets authentischer und aussagekräftiger sind als elaborierte. Damit sind wir bei

15 Vgl. *Martina Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Sammlung Metzler 323), Stuttgart 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2005, 91-103 zu Fragen einer Berücksichtigung der kulturellen Differenz und einer genderkritischen Betrachtungsweise.

16 Vgl. *Motté*, Religiosität (Anm. 12), 6. Außerdem s. u. der historische Verweis auf Augustinus und Goethe. Die Rede von der Bedeutung von Literatur als »Seismograph« für die »geheimen religiösen Einstellungen und Bewegungen der Menschen« geht auf die programmatische Dissertation »Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur« (Gütersloh 1978) von *Karl-Josef Kuschel* zurück (darin S. 11). Eine äußerst hilfreiche Übersicht über das mittlerweile sehr weite Feld von *Theologie und Literatur* bietet das gleichnamige Handbuch von *Georg Langenhorst* (Darmstadt 2005).

17 Zu neueren Studien zum autobiographischen Gedächtnis vgl. *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Anm. 15), 87-91.

18 *Henning Luther*, Der fiktive Andere – Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: *Albrecht Grözinger / Henning Luther* (Hg.), Religion und Biographie. FS G. Otto, München 1987, 67-78, hier 71.

19 Fiktionalität kann also der »Welterfassung« dienen; freilich können sich fiktionale Texte auch einfach »ganz und gar mit der Funktion der Weltentlastung, des Weltersatzes und der ›Traumfabrik‹ begnügen«. So *Manfred Fuhrmann*, Wunder und Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition, in: *Dieter Henrich / Wolfgang Iser* (Hg.), Funktionen des Fiktiven (Poetik und Hermeneutik 10), München 1983, 209-224, hier 222.

20 *Albrecht Grözinger*, Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991, 183; vgl. auch ebd., 179.

21 Es darf als Minimalkonsens der ansonsten umstrittenen Definitionen gelten, dass »fiktiv« und »fiktional« nicht einfach gleichzusetzen sind; »Fiktivität« bezeichnet eine Existenzweise, »Fiktionalität« eine Darstellungsweise (vgl. *Lutz Rühling*, Fiktionalität und Poetizität, in: *Heinz Ludwig Arnold / Heinrich Detering* (Hg.), Grundzüge der Literaturwissenschaft, München ^{4}2001, 25-51, hier 29; *Matías Martínez / Michael Scheffel*, Einführung in die Erzähltheorie, München 1999, 13.

22 *Roy Pascal*, Die Autobiographie als Kunstform (1959), in: *Niggl* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 148-157, hier 155.

23 Zu Goethes Titel »Dichtung und Wahrheit« protokolliert Eckermann am 30. März 1831 Goethe folgendermaßen: »Ich nannte das Buch *Wahrheit und Dichtung*, weil es sich durch höhere Tendenzen aus der Region einer niedern Realität erhebt.« (zit. nach *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie [Anm. 15], 3).

der anderen Seite des Autobiographischen, beim Phänomen der Literarizität, genauer beim Aspekt der Fiktionalität der Autobiographien.

◆ Autobiographische Texte sind kein unmittelbarer Ausdruck der Befindlichkeit oder Erinnerung ihrer Autoren, sie sind literarische, mithin fiktionale Gebilde. Man wird sich also einer naiven Referenzillusion enthalten und nicht einfach annehmen dürfen, man hätte mit einem autobiographischen Text einen direkten Zugang zum Leben, Denken und Fühlen des Autors. Freilich wäre das auch im Hinblick auf die im Zusammenhang religionssoziologischer Untersuchungen entstehenden (mündlichen) Texte eine kaum weniger naive Annahme.[17] Unumgänglich ist also hier wie dort die »Einsicht, dass das gegenüber anderen dargestellte ›Ich‹ immer ein stilisiertes Ich ist. […] Das darstellende Ich geht nicht in dem dargestellten Ich auf.«[18]

Vor allem aber ist zu bedenken, dass sich der Wert der Autobiographien nicht nach der Fülle der offenbarten Details aus dem Leben des Autors bemisst, sondern an der gelungenen Form, der lebendigen Anschaulichkeit und der Glaubwürdigkeit des Lebensbildes. Die fiktionale Formung eines Lebens kann gerade erst die Deutung und Bedeutung vor Augen stellen, die ein Autor seinem Leben zumisst.[19] In diesem Sinne vernebelt Fiktionalität nicht die Sicht auf die Wirklichkeit, sondern kann ihr u. U. gerade erst deutliche Konturen geben. Insofern die fiktionale Dimension also im Dienst der Welterfassung steht, resultiert »aus der Spannung der Fiktion gegenüber der Wirklichkeit […] nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Wirklichkeit«[20]. So kann sogar nicht nur das Fiktionale, sondern auch das in engerem Sinne Fiktive erhellender als das »Tatsächliche« sein.[21] Es ist also kaum zu bedauern, »dass der Autobiograph naturgemäß nur ein unvollkommener Zeuge seines eigenen Lebens sein kann, voreingenommen, blind, vergesslich usw.«; es ist vielmehr davon auszugehen, »dass diese so genannten Unzulänglichkeiten die Mittel sind, durch die eine Autobiographie zur Würde der Kunst aufsteigt, die die poetische im Gegensatz zur historischen Wahrheit verkörpert.«[22] So ist auch der Titel von Goethes berühmter Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*, der genau diese Frage aufgreift, nicht als Gegensatz aufzufassen, sondern eher als »Wahrheit durch Dichtung«.[23] So bietet die autobiographische Literatur aufgrund der ihr eigenen Spannung von authentischem Ich-Ausdruck und fiktionaler Gestaltung in spezifischer Weise die Chance, dass an ihr religiöse Signaturen der Gegenwart deutlich werden.

Die Annahme, dass Autobiographien überindividuelle Bedeutung haben und sich an ihnen religiöse Entwicklungen aufzeigen lassen, lässt sich eindrucksvoll an zwei herausragenden Beispielen der Geschichte der Gattung aufzeigen. So urteilt Arnold von Harnack im Blick auf die etwa 400 n. Chr. verfassten *Confessiones* des Augustinus: »Sein Ich war wirklich erweitert zum Ich der damaligen Welt, und darum zeigt uns sein individueller Entwicklungsgang, wie jene Welt damals allmählich aus dem Heidentum und der Philosophie zur

katholischen Kirche übergegangen ist.«[24] In Anlehnung an dieses Urteil könnte man von Goethes Autobiographie (1811-33) sagen: »Sein Ich war erweitert zum Ich seiner Zeit, und darum zeigt uns sein individueller Entwicklungsgang, wie seine Zeit allmählich von Christentum und Kirche zur diesseitigen Lebensdeutung übergegangen ist.«[25] Eine Fülle von weiteren historischen Beispielen für die Relevanz autobiographischer Schriften ließe sich ausmachen; Georg Misch spricht in seinem Standardwerk zur Geschichte der Autobiographie sogar davon, dass die Geschichte der Autobiographie »in einem gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins«[26] überhaupt sei. Ähnlich urteilt Walter Hinck im Hinblick auf zahlreiche Autobiographien des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts: »Auf jeden Fall summiert sich aus den autobiographischen Berichten ein umfassendes Psychogramm der Zeit.«[27] Solche Einsichten berechtigen zur Hoffnung, dass die Befragung autobiographischer Texte auf ihre religiösen Spuren und Signaturen hin interessante und hilfreiche Einsichten zur religiösen Lage der Gegenwart überhaupt ermöglicht.

Der aufmerksame Dialog mit zeitgenössischer Autobiographik könnte also zu einem fruchtbaren Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie werden. Er wäre zudem ein Beitrag zum umfassenderen Dialog mit gegenwärtiger Kunst und Kultur, der eine »notwendige Bedingung der Bildung pastoralästhetischen Urteilsvermögens«[28] darstellt, das die Kunst ermöglicht, die Zeichen der Zeit zu *deuten*, sowie die Kunst, ursprungsgerecht und situationsgemäß Zeichen zu *setzen*.

3 Das Verhältnis der Autobiographik zur Religion

Eine »Topographie« der autobiographischen Landschaft der letzten Jahre unter religiöser Hinsicht wäre nun sicher reizvoll, kann im schmalen Rahmen dieses Beitrages aber nicht geleistet werden. Um aber nicht nur bei den Grundüberlegungen stehen zu bleiben, möchte ich wenigstens zwei kurze Beispiele einer praktisch-theologischen Lektüre autobiographischer Texte anführen.[29] Bevor ich mich den zwei ausgewählten Exempeln zuwende, möchte ich – zu deren Einordnung in den größeren Zusammenhang – noch kurz ein historisches und ein aktuelles Schlaglicht auf die Beziehung der Autobiographik zur Religion werfen.

Wer heute eine Autobiographie verfasst, kann dabei kaum die reiche Geschichte autobiographischer Gattungen ignorieren. In ihr aber ist ein doppeltes und spannungsreiches Erbe virulent; denn die moderne Autobiographik hat ihre Wurzeln einerseits im Geist und in der Praxis des Christentums, andererseits in der emanzipativen Distanznahme von christlich-kirchlichen Deutungsmustern und Normen. So beschreibt der Soziologie Alois Hahn die gesteigerte Selbsterforschung und Selbstthematisierung, auf der die moderne Autobiographik basiert, als Folge religiöser Entwicklungen: Er führt sie auf ein verinnerlichtes Sündenverständnis zurück, das sich ab dem 12. Jahrhundert

durchzusetzen beginnt, auf die Institutionalisierung der Pflichtbeichte durch das 4. Laterankonzil (1215), auf die calvinistische Beobachtung des ganzen Lebens auf der Suche nach Heilsgewissheit und auf die religiöse Durchdringung des Alltagslebens im Gefolge der Gegenreformation.[30] In diesem Kontext lässt sich als ein herausragendes Beispiel einer durchgängig religiös geprägten Autobiographie der *Bericht des Pilgers* (1553/1555) von Ignatius von Loyola anführen.[31] Seit dem 16. Jahrhundert geht mit der fortschreitenden Verbürgerlichung und der wachsenden Ablösung der Kultur von kirchlichen Vorgaben aber eine typologische Säkularisierung einher, wie sie sich an den Berufsbiographien vornehmlich von Schriftstellern und Gelehrten ablesen lässt.[32] So steht im Mittelpunkt der Lebensbeschreibung des Florentiner Goldschmieds Benvenuto Cellini (1558-1566; erste Übersetzung 1803 von Goethe), »nicht mehr Gott und das jenseitige Heil, sondern die eigene Leistung und das eigene Dasein«, und es fällt »die ausgeprägte Ego-Zentrik« auf, mit der sich Cellini auf der Bühne des Textes präsentiert.[33] Zu dieser typologischen Säkularisierung der Autobiographik tritt die psychologische: Nicht mehr das religiöse Bekenntnis, sondern das delphische Γνῶθι σεαυτόν (Erkenne dich selbst!) wird zum Movens der Lebensbeschreibung. Bezeichnenderweise führt auch Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793) dieses Motto im Titel; er wurde mit seinem *Anton Reiser* (1785-1790 in vier Teilen erschienen) auch zum Autor »der ersten bewusst immanenten Autobiographie in deutscher Sprache«.[34]

Damit sind die Wurzeln einer Entwicklung angedeutet, die ihren Höhepunkt in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts gefunden haben dürfte: Im Gesamtbereich der modernen deutschsprachigen Literatur war die

24 *Adolf von Harnack*, Augustin's Confessionen. Ein Vortrag, Gießen 1888, 18.
25 *Gustav Arnold Benrath*, Art. Autobiographie, christliche, in: TRE IV (Berlin 1979) 772-789, hier 783f.
26 *Georg Misch*, Geschichte der Autobiographie. Bd. 1 Das Altertum, Hälfte 1, Frankfurt a. M. 3. stark verm. Aufl. 1949, 11.
27 *Walter Hinck*, Selbstannäherungen. Autobiographien im 20. Jahrhundert von Elias Canetti bis Marcel Reich-Ranicki, Darmstadt 2004, 191.
28 *Walter Fürst*, Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: *ders*. (Hg.), Pastoralästhetik (QD 199), Freiburg 2002, 31-54, hier 53.
29 Ausführliche Beispiele praktisch-theologischer Lektüren einzelner spätmoderner Autobiographien bieten *Gunter Volz,* Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann (Europäische Hochschulschriften, R. 23, Theologie 519), Frankfurt a. M. 1994; *Friedrichs*, Autobiographie (Anm. 8; zu Wolfgang Koeppens *Jugend* von 1976 und Peter Handkes *Die Wiederholung* von 1986) und *Wolfgang Klaghofer-Treitler*, Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel (Theologie und Literatur 19), Mainz 2004.
30 *Alois Hahn*, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 407-434. Die christlichen Wurzeln der Autobiographik betonen auch *Friedrichs*, Autobiographie (Anm. 8), 47f und *Engelhardt*, Religion (Anm. 11), 4f.
31 *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers. Hg., übers. u. eingel. v. *Michael Sievernich SJ*, Wiesbaden 2006.
32 Vgl. *Günter Niggl*, Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert (1974), in: *ders.* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3), 367-391, hier 373f. 383 und *Benrath*, Art. Autobiographie (Anm. 25), 778f.
33 *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Anm. 15), 139.
34 *Benrath*, Art. Autobiographie (Anm. 25), 783. Vgl. auch *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Anm. 15), 76.158.

Auseinandersetzung mit Glaube und Religion weitgehend verstummt,[35] wobei nicht (falsche) Scheu sondern »bei den meisten eher Zweifel, Unsicherheit oder Desinteresse der Grund für ihr Schweigen«[36] war. In Autobiographien kommt Religion dann – wenn überhaupt – fast nur noch als Abrechnung mit der Rückständigkeit der Kirche und der deformierenden Last entsprechender religiöser Erziehung vor. Doch seit etwa zwanzig Jahren wandelt sich das Klima: »Der […] Befund einer zunehmenden Marginalisierung von Religion und Gottesfrage in der deutschsprachigen Literatur und Literaturwissenschaft trifft heute so nicht mehr zu.«[37] So beobachtet Georg Langenhorst eine »neue Unbefangenheit im Umgang mit Religion und Gottesrede im Raum der Literatur«[38]: »Es gibt in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur eine überraschend vielfältige, überraschend breite, überraschend bunt schillernde neue Offenheit gegenüber Religion und der Gottesfrage.« Man wird dabei zweifellos betonen müssen, dass es sich dabei »*nicht* um ein Massenphänomen«[39] handelt und sich auch nicht einfach ein ungebrochen positives Verhältnis zu Religion, Christentum oder gar Kirche einstellt, aber es ist doch auffällig, dass es »häufig zu ausgewogenen oder auch positiven Darstellungen und Wertungen kommt«[40]. Das Religionstabu ist also zerbrochen, und Autorinnen und Autoren autobiographischer Literatur thematisieren zunehmend offen ihr Verhältnis zur Religion – in einem sehr vielfältigen Spektrum. Damit erweist sich aber das Feld autobiographischer Literatur in ganz neuer Weise als ein spannendes und lohnendes Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie.

4 Neuere autobiographische Werke als Wahrnehmungsfelder praktischer Theologie – zwei Beispiele

Die aus Raumgründen hier notwendige Beschränkung auf zwei Beispiele nötigt zu einer etwas willkürlichen Auswahl. Sie fiel auf zwei schon als Einzelbeispiele besonders reizvolle Werke, deren Reiz sich durch ihre Nebeneinanderstellung

35 Vgl. *Georg Langenhorst*, Neue Unbefangenheit. Religion und die Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: HerKorr 56 (2002) 227-232, hier 227.

36 *Magda Motté*, Die Rede von Gott in der modernen Literatur, in: *Thomas Schreijäck* (Hg.), Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000, 13-52, hier 15. Auch bei nicht-literarischen lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen lässt sich feststellen, dass »religiöse Gesamtdeutungen äußerst selten« geworden sind (So *Michael Mitterauer,* Religion in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: *Andreas Gestrich / P. Knoch / H. Merkel* (Hg.), Biographie – sozialgeschichtlich (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1538), Göttingen 1988, 61-85, hier 63 mit Bezug auf die jüngeren der 1983-1988 am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien gesammelten lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Als Grund für den Rückgang nimmt er ebd., 64f sowohl eine Tabuisierung bzw. Intimisierung von Religion als auch einen Glaubensrückgang an).

37 *Georg Langenhorst*, »Ich gönne mir das Wort Gott«. Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 2009, 13.

38 *Langenhorst*, Gott (Anm. 37), 78. Vgl. bereits *Langenhorst*, Unbefangenheit (Anm. 34). Auch *Bernhard Grom*, »…den sie früher Gott genannt hätten«. Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartslyrik, in: StZ 222 (2004) 127-137.196-206, hier 128 stellt eine solche

aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit noch steigert: Es handelt sich um die Werke eines Mannes und einer Frau, der eine 1926, die andere 1949 geboren, der eine Katholik, die andere Jüdin, der eine im Glauben erzogen und sozialisiert, die andere in einer bereits über Generationen hinweg säkularisierten Familie aufgewachsen. Sie verbindet jedoch, dass ihnen beiden ihr Glauben erklärtermaßen ein Herzensanliegen ist. Angesichts der angedeuteten Offenheit für Religion sind sie damit keine einsamen Ausnahmen, aber dennoch im Bereich der anerkannten Literaten zweifellos herausragende Erscheinungen.[41]

4.1 Günter de Bruyn: Katholisch in drei »glaubenslosen« Gesellschaften

Günter de Bruyn hat mit *Zwischenbilanz* und *Vierzig Jahre* 1992 und 1996 seine Autobiographie vorgelegt. Beide Bände sind geprägt durch wunderbar intelligente und sensible Beobachtungen und den bescheidenen und ruhigen Ton seiner Selbstdarstellung; sie erscheinen geradezu als »Lehrbuch für den zwar wenig spektakulären, wenig medienwirksamen, aber durch und durch glaubwürdigen und wahrhaftigen Umgang mit der eigenen Geschichte«[42]. Der erste Band vermittelt den jüngeren Lesern zudem seine Erfahrungen als Soldat in den letzten Kriegsjahren und die Not der unmittelbaren Nachkriegszeit, der zweite Band den westlichen Lesern sein Ringen um seinen Ort als Schriftsteller in einem Staat, den er innerlich ablehnte, der Opposition aber nicht duldete. Damit betreibt de Bruyn erklärtermaßen neben »Selbsterforschung und Selbsterklärung« auch eindrucksvolle »Geschichtsschreibung von unten«[43]. Allzu Privates dagegen lässt de Bruyn konsequent aus. Diese an sich sympathische Haltung erstreckt sich auch auf seine persönliche religiöse Praxis, die weitgehend im Dunkeln bleibt. Seinen katholischen Glauben bekennt er aber wiederholt als Überzeugung, die ihm am Herzen liegt[44] und die er auch in widrigen Zeiten durchhält. Mit dieser Mischung aus Offenheit und Zurückhaltung kommt er präzise dem nach, was er in den ersten Zeilen

Unbefangenheit fest und belegt sie anhand von deutschsprachiger Lyrik nach 1990.

39 *Langenhorst*, Gott (Anm. 37), 294.

40 Ebd., 78.

41 Den Nachweis, dass natürlich auch andere autobiographische Texte, die durch eine distanziertere Haltung zum Glauben geprägt sind, für die praktische Theologie von großem Interesse sein können, möchte ich gerne bei Gelegenheit in anderem Kontext nachholen.

42 *Heinz Ludwig Arnold*, Nicht nur eine Zwischenbilanz. Günter de Bruyns »Jugend in Berlin«, in: text + kritik H. 127 (1995) 3-12, hier 4 über die »Zwischenbilanz«. Die zweibändige Autobiographie von de Bruyn ist »a rare case of critical praise being accompanied by widespread public interest« (*Dennis Tate*, Changing Perspectives on Günter de Bruyn. An Introduction, in: *ders.* [Hg.], Günter de Bruyn in perspective [German monitor 44], Amsterdam 1999, 1-8, hier 1).

43 *Günter de Bruyn*, Das erzählte Ich. Über Wahrheit und Dichtung in der Autobiographie, Frankfurt a. M. 1995, 18.20. Damit ist das Ideal der Autobiographie, das schon Goethe vorschwebte, nämlich »den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen« (so im Vorwort von *Dichtung und Wahrheit*), in eigener Weise eingelöst.

44 So nennt er bei den Dingen, »die mir wirklich am Herzen lagen«, über die er aber mit der Mutter nicht sprechen konnte, als erstes Beispiel »den Glauben« (*Günter de Bruyn*, Vierzig Jahre. Ein Lebensbericht, Frankfurt a. M. 1996, 184).

des ersten Bandes ankündigte: »Der berufsmäßige Lügner übt, die Wahrheit zu sagen. Er verspricht, was er sagt, ehrlich zu sagen; alles zu sagen, verspricht er nicht.«[45]

In der protestantischen Familie von de Bruyns Mutter hielt man von Glaube und Kirche nicht allzu viel, doch nachdem sie aus Liebe zu ihrem Mann ein Jahr nach der Hochzeit zum Katholizismus konvertiert war, zeigte sie großen Glaubenseifer, und ihr wurde die Kirche »heilig und über jede Kritik erhaben«.[46] Zu seinen Kindheitserinnerungen gehört ein »Familien-Katholizismus« mit Tischgebet, fleischlosen Freitagen und festlichen Sonntagen sowie »eine religiöse Unterweisung, die ein allabendliches Bilanzziehen empfahl […], um mir klar darüber zu werden, ob mein Verhalten gottwohlgefällig gewesen war oder nicht«[47]. Besonders einflussreich für de Bruyns Glaubenswelt dürfte sein ältester Bruder Karlheinz gewesen sein. Er war für ihn »das unerreichbare Vorbild« und zu ihm geht sein Blick noch immer nach oben.[48] Karlheinz war begeistertes Mitglied im Bund Neudeutschland; den Patres und Kaplänen, die ihn führten, »schwebten tatenfrohe Denker, die auch gute Beter waren, Mystiker, jedoch im Leben stehend, vor. Sie sollten würdig, ernst und sportlich, abstinent und christlich-fröhlich sein. Sie sollten in der Mutter Kirche sich geborgen und zum Kampf für sie verpflichtet fühlen – mit einem Wort: sie sollten wie mein Bruder sein. […] Über ihn gelangten die aus Religiosität, Intellekt und Pfadfindertum gemischten Ideale, die teils zum Mönchtum, teils zum Vagantentum tendierten, auch zu mir.«[49] Mit neunzehn Jahren nannte er sich denn auch, nach seiner Weltanschauung befragt, »einen christlich-pazifistischen Individualisten« und notiert dazu rückblickend: »So lächerlich sich das auch angehört haben mochte: es war mir ernst damit und es hatte Bestand«. Und unter den Gründen, »weshalb ich mir die geistige und moralische Mühsal der kommunistischen Utopie hatte ersparen können«, nennt er zuerst den Katholizismus, »weil er das nötige Glaubenspotential schon abgedeckt hatte«.[50]

45 *Günter de Bruyn,* Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin, Frankfurt a. M. 1992, 7.
46 Ebd., 41.
47 Ebd., 36 und *Bruyn*, Ich (Anm. 43), 13.
48 *Bruyn*, Zwischenbilanz (Anm. 45), 45; vgl. ebd., 220.
49 Ebd., 45.
50 Ebd., 323.376.
51 Die Ausbürgerung Wolf Biermanns am 16. November 1976 und die darauf folgende Petition verlangte eine klare Positionierung in der Öffentlichkeit, die er auch ohne Zögern vornahm. Die Vorgänge führten zu einem »Riss zwischen den Protestierern und den parteitreuen Schreibern« und für das Verhalten in diesen Tagen galt: »Freund und Feind maßen Vertrauen und Misstrauen daran« (*Bruyn*, Jahre [Anm. 44], 212). Nach dem Verbot seines Buches *Neue Herrlichkeit*, das im Westen aber erscheinen konnte, stellt er mit Genugtuung fest: »Mein Missverhältnis zum Staat war offenkundig geworden. [Es] … war für mich auch ein fröhlicher Abschied von dem ständigen Rücksichtnehmen auf die Zensur. Kompromisse wollte ich mir fortan nicht mehr gestatten.« (Ebd., 250) Statt den erwarteten Schikanen ließ man ihn gewähren. »Für die Propaganda im Ausland war mein Name als Beweis für tolerante Kulturpolitik nützlich.« (Ebd., 252)
52 *Günter de Bruyn,* Deutsche Zustände. Über Erinnerungen und Tatsachen Heimat und Literatur, Frankfurt a. M. 1999, 22.23.26.
53 *Bruyn*, Jahre (Anm. 44), 258.260.262.

Sein »Missverhältnis« zum DDR-Staat, den er stets abgelehnt hat, blieb zunächst verdeckt und wurde von ihm erst im Gefolge der Ausbürgerung Wolf Biermanns 1976 deutlicher benannt und bekannt.[51] Doch bereits die bezeichnende Szene aus den sechziger Jahren, die er in dem Essay *Deutsche Zustände* erzählt, offenbart es im Kleinen: Zwei Damen stellten seiner sechsjährigen Tochter beim Schulreife-Test eine harmlose Frage: »Sicher kennst du doch etwas, das fliegt.« Das Kind konnte auch gleich zahlreiche Beispiele aufzählen: Fliegen, Mücken, Bienen … Doch die prüfenden Damen wollten gerne von etwas Größerem hören, das ganz hoch fliegen kann. So arbeitete sich das Kind von Schmetterlingen über Fledermäuse bis zum Flugzeug empor. Doch auch das war noch nicht ganz das Gewünschte. Als Hintergrund sei erinnert, dass die Sowjetunion zehn Jahre zuvor den Wettlauf ins All gewonnen hatte und daher die Sputnik und die Satelliten bevorzugte Gegenstände politischer Propaganda wurden, zeigten sie doch in glänzender Weise die Überlegenheit der marxistisch-leninistischen Lebensweise. Schon in den Kindergärten wurden Sputniks gebastelt, also konnte man von jedem sozialistisch erzogenen Kind auf die Frage nach Fliegendem diese Antwort erwarten. Doch de Bruyns Tochter, »die weder mit staatlichen Kindergärten noch mit dem Fernsehen Erfahrungen hatte, war mit der propagandistischen Weltraummode ganz unvertraut. Ihr Denken war ganz anders gerichtet. Sie schwieg lange, … litt sichtlich unter der Vorstellung, als Versager betrachtet werden zu können, hatte dann aber doch noch den rettenden Einfall und platzte glücklich mit den Engeln heraus.« Einige Sekunden herrschte daraufhin peinliches Schweigen. »Es waren Wahrheits-Sekunden«, denn: »An Stelle des Siegessymbols Sputnik den Engel zu setzen, hieß Auskunft darüber zu geben, dass in dieser Familie ein anderes Denken als das verlangte zu Hause war.«[52]

Am Morgen nach der Öffnung der Mauer, also am 10. November 1989, suchte er – »die Freiheit auf meine Art feiernd« – die Stätten seiner Kindheit auf: »Ich ging alle Wege, die mich als Kind zur Kirche, zur Schule und in meine Indianerjagdgründe geführt hatten, fand die Schutzengelkirche, in der ich hatte ausruhen und danken wollen, verschlossen und saß fröstelnd auf einer Bank am Dorfteich, hinter mir die alte Kirche und vor mir das Schloss.« Dort setzte sich ein alter Herr zu ihm und erklärt ihm ausführlich und mit vielen Wiederholungen – er »litt offensichtlich an einer Schwäche des Kurzzeitgedächtnisses« – die Beziehung zwischen dem häufigen Vorkommen der Zahl vierzig in der Bibel und der Lebensdauer der DDR, ohne ihm freilich erklären zu können, welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen seien. »Er behauptete aber, dass seine Entdeckung für die Einbettung unserer Geschichte in einen größeren und höheren Zusammenhang spreche. Und da man das immer gerne hört, stimmte ich ihm zu.«[53] Die ironische Distanz zu den Überlegungen des bibelfesten Herrn ist unüberhörbar, doch lassen sie dem sensiblen Leser den lapidaren Titel *Vierzig Jahre* auf einmal in einem neuen Licht erscheinen.

Die mit der Wiedervereinigung aufgekeimte Hoffnung, »dass die Bundesrepublik mit ihrem Wort am Sonntag, ihrem Religionsunterricht in den Schulen und ihrer Militärseelsorge ein stark christlich orientierter Staat wäre und dadurch die Wiedervereinigung eine Stärkung der Kirchen nach sich ziehen würde, [hatte sich] als Illusion erwiesen. Vielmehr sieht es so aus, als ob in ganz Deutschland der Einfluss der Kirchen immer mehr schwindet und die Gesellschaft ihre christliche Prägung immer weiter verliert. Das legt den unangenehmen Gedanken nahe, dass die Unterdrückung des Religiösen durch die Marxisten-Leninisten nur eine brutalere Form der auch im Westen fortschreitenden antireligiösen Modernisierung im Zeichen eines anderen Materialismus gewesen sein könnte.« Er spricht von der »Glaubenslosigkeit des heutigen Lebens« und sieht auf der *einen* Seite Menschen, die ihre »Glückseligkeit im konsumgesättigten Diesseits zu finden« meinen, auf der *anderen* Seite aber auch »die im Überfluss Unglücklichen, die Sinnsucher, die nicht von Brot oder Torten allein leben wollen«. »Das alles lässt darauf schließen, dass Gottes Platz in der Seele zu einer Leerstelle wurde, die nach neuen Glaubensinhalten und nach neuer seelischer Bindung verlangt. Das aber sind doch Bedürfnisse, die eigentlich die Kirche zu befriedigen hätte, es offensichtlich aber zu wenig tut.«[54] Die Kirche scheint ihm zu wenig ihrer eigentlichen Aufgabe der Seelsorge nachzukommen, und er wirft ihr »eine gewisse Passivität« und »eine gewisse Gleichgültigkeit« gegenüber der Entchristlichung in Ost und West vor. Er wünscht ihr »mehr Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und vielleicht auch Missionseifer«. Solche Mission – »falls das Wort noch erlaubt ist« – müsse ja nicht einmal mehr unter schwersten Entbehrungen in alle Welt gehen, aber »doch wenigstens ins nächste Dorf«.[55]

Seine Ernüchterung über die Glaubenslosigkeit und die mangelnde Wirkkraft der Kirche in der Bundesrepublik, wo doch keine Staatsgewalt dafür verantwortlich gemacht werden kann, aber auch seine Distanz, mit der er von »der Kirche« und »den Christen« spricht, geben zu denken. Vor allem aber beein-

54 *Bruyn*, Zustände (Anm. 52), 32.34.
55 Ebd., 37.38
56 Vgl. *Christine Funk*, »Sie ist schon lange meine Nachbarin …«. Literatur von Barbara Honigmann, in: Orientierung 60 (1996) 246f, hier 247: Barbara Honigmanns Prosa ermöglicht »in einzigartiger Weise, den Weg, ›eine richtige Jüdin‹ zu werden, mitzuverfolgen«. Und Sabine Doering stellt in ihrer Rezension zu »Damals, dann und danach« in der FAZ vom 27.05.1999 treffend fest: »›Selbstporträt als Jüdin‹ heißt eines der neun Kapitel in Barbara Honigmanns jüngstem Buch, eine Überschrift, die das gesamte bisherige Werk der fünfzigjährigen Autorin charakterisiert.«
57 *Christine Funk*, In der Wahrheit leben. Über Barbara Honigmann, in: Orientierung 64 (2000) 242-246, hier 244f.
58 *Barbara Honigmann*, Damals, dann und danach (1999), München 2005, 42f.
59 Ebd. 13f; vgl. ebd., 23: »Ihr Enthusiasmus für den Kommunismus füllte scheinbar alles aus: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.«
60 Ebd. 15; vgl. ebd., 28.
61 Vgl. ebd., 23.
62 So Barbara Honigmann in einem Interview in der Jüdischen Allgemeinen vom 25.8.1989 (S. 5), zit. nach *Birgit Lermen*, Auf der Reise ins Innere des Judentums. Die Rolle des Judentums in Barbara Honigmanns Leben und Werk, in: rhs 43 (2000) 377-383, hier 377.
63 *Honigmann*, Damals (Anm. 58), 29.
64 Ebd., 15.

druckt die konsequente Treue zu seiner Katholizität, die gänzlich frei ist von aufdringlichem Bekennermut und dennoch den widrigen Bedingungen im Nationalsozialismus, unter marxistisch-leninistischer Doktrin und in der weitgehend materialistisch eingestellten Bundesrepublik trotzt.

4.2 Barbara Honigmann: »Die Wiedereroberung unseres Judentums aus dem Nichts«

Barbara Honigmann hat mittlerweile eine ganze Reihe von Romanen und Sammlungen kleiner Prosastücke vorgelegt, die sich zu einem autobiographischen Mosaik fügen. Ihr Werk ist für interessierte Theologen doppelt lesenswert: Denn zum einen ist es durchgängig gekennzeichnet durch ihre lebendige Suche nach jüdischer Identität,[56] zum anderen macht die Form ihrer Texte, die sich durch »genaue Wahrnehmung in schnörkellosem Bericht«[57] auszeichnet, einfach Vergnügen.

Barbara Honigmann wuchs in Ostberlin in einem dezidiert areligiösen Haus auf: Schon ihr Großvater hatte beschlossen, »ganz aus dem Judentum aus- und in die deutsche Kultur einzutreten, er assimilierte sich«; dem Vater war das eigene Judentum dann »sowieso schon ganz entrückt und entfremdet«[58], die Eltern traten dann aus der Synagoge aus. Und so lautete das Credo ihres Vaters: »Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden von Schtetl waren ›unsere Leut‹, sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es.«[59] Jüdisches Wissen hatten ihr die Eltern »verschwiegen oder … selbst nicht gehabt«, so dass sie nicht einmal wusste, was Jom Kippur ist.[60]

Obwohl die jüdische Identität in der Familie also gründlich ausgelöscht worden war, reklamierte sie ein Judentum, um sich vom Deutschsein abzugrenzen.[61] Diese Ambivalenz war ihr Ärgernis und Ansporn zur Suche nach einer jüdischer Identität. Ein wichtiger Anstoß war außerdem die Geburt ihres ersten Kindes 1976, nach der sie sich fragte: »Was sage ich dem Kind eigentlich? Wer bist du, wo gehörst du hin? Das waren die Jahre, in denen ich angefangen habe, mal in die Synagoge zu gehen.«[62] Noch im selben Jahr trat sie in die kleine jüdische Gemeinde Ostberlins ein, lernte Hebräisch, um die Tora in der Originalsprache lesen zu können, ließ sich 1981 nach jüdischem Ritus trauen und bemühte sich mit ihrem Mann, dem Physiker und Historiker Peter Honigmann (geb. 1952) um die »Wiedereroberung« des »Judentums aus dem Nichts«[63]. Die Entscheidung, mit ihrer Familie ein jüdisches Leben führen zu wollen, ist ihr »oft als Flucht in die Orthodoxie ausgelegt worden. In Wirklichkeit war ich auf der Suche nach einem Minimum jüdischer Identität in meinem Leben … und einem Gespräch über Judentum jenseits eines immerwährenden Antisemitismus-Diskurses. Ein Minimum, würde ich auch heute noch sagen …«.[64]

Gerade in der kleinen Ostberliner Synagoge spürt sie die Diaspora-Situation der deutschen Juden besonders intensiv. Besonders dicht beschrieben findet sie sich in der Erzählung von einem Sederabend, dem ersten Abend des Pessachfestes, im titelgebenden ersten Stück des schmalen Prosabandes *Roman von einem Kinde*: Die, die niemanden hatten, »die Verstreutesten unter den Verstreuten, die Juden unter den Juden« feierten ihn gemeinsam im Gemeindehaus: »Der Wein kam aus Israel und die Mazza aus Budapest und die Bücher, die wir in der Hand hielten, aus Basel und der Kantor, der uns vorsang, aus Westberlin. Und woher würde Elias kommen, für den wir die Tür offen stehen gelassen hatten. Und wird er kommen? Aber ich wusste irgendwie schon, dass er nicht kommen wird. Ich hatte es mir schon so oft überlegt, Elias oder Messias oder Gott – von denen kann sich keiner mehr hier blicken lassen.« Von der Feier, dem vielen Essen und dem schweren Wein müde, schaut sie durch das Fenster auf den dunklen Hof hinaus, »und man sah ein kleines Lämpchen an der Feuerleiter leuchten, einen schwachen Stern Davids an einer rostigen Himmelsleiter«. Auch auf dem Nachhauseweg denkt sie noch »an den schwachen Stern und an die rostige Himmelsleiter«.[65]

Aus der »jammervolle[n] Diaspora« Ostberlins zieht es Barbara Honigmann später nach Straßburg mit seiner großen jüdischen Gemeinde, das sie als »ein Jerusalem« empfindet, denn dort gibt es »eine lebendige Gemeinde, mit allem was dazugehört«, nämlich »mit Kindergärten, Schulen, Geschäften, Pizzerias, Sportclubs und zig Betstuben«.[66] Im Rückblick spricht sie von einem »dreifachen Todessprung ohne Netz: vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein«.[67]

Besonders bemerkenswert ist die kleine Gruppe von »Rückkehrern«, »die sich mit den unkenntlichen Fragmenten ihrer Geschichte nicht mehr zufrieden geben wollten«: »Unsere Treffen hatten etwas Konspiratives und wir lasen die Bibel auf hebräisch wie ein verbotenes Buch. Für je verrückter uns alle anderen erklärten, um so heroischer kamen wir uns vor … Seit über zehn Jahren schon treffen wir uns, meine Freundinnen und ich, an einem Abend zu unserem Torakurs. … Wenn uns jemand fragt, wer gibt euch denn euren Kurs, sagen wir, dass wir ihn uns selber geben, und kichern, denn sehr gelehrte Frauen sind wir ja gerade nicht, jedenfalls nicht, was die Torakenntnis anbelangt, deswegen

65 *Barbara Honigmann*, Roman von einem Kinde. 6 Erzählungen, Darmstadt 1986, 24.26.27.28.
66 *Honigmann*, Damals (Anm. 58), 58.59.
67 *Honigmann*, Roman (Anm. 65), 110.
68 *Honigmann*, Damals (Anm. 58), 29.65f.
69 *Honigmann*, Roman (Anm. 65), 110f.
70 *Honigmann*, Damals (Anm. 58), 61.
71 Ebd., 68.79.
72 *Barbara Honigmann*, Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York, München 2008, 16; vgl. ebd. 20: »Zwischen dem Deutschen Haus, der Maison Française und der koscheren Mensa finde ich mich also in einem Perimeter von weniger als zwanzig Metern in genau dem magischen Dreieck wieder, in dem sich mein Leben nun schon seit so vielen Jahren abspielt.«
73 Vgl. z. B. in *Barbara Honigmann*, Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa, Heidelberg 1998, die Miniaturen zum jüdischen Gemeindeleben vom Torastudium bis zum Fußballspiel mit dem Rabbi.
74 *Honigmann*, Damals (Anm. 58), 17.

eben wollen wir sie ja studieren, nicht unbedingt zur Belehrung, eher ist es ein Wunsch nach Berührung mit dem Text, in einer vagen Suche nach Bedeutung. Da sitzen wir dann um den Tisch herum, jede hat … den Text der Bibel … und verschiedene Kommentare vor sich.«[68]

Sie lesen und studieren gründlich, und »dann diskutieren wir, Wort für Wort, Satz für Satz, und wir streiten uns über Moses und Aron, als ob es heute in der Zeitung gestanden hätte«.[69]

Im Spektrum jüdischen Lebens ordnet sie sich der Mitte zu, »eher am Rande dieser Mitte. ›Traditionell‹ oder ›praktizierend‹ wird das genannt, und es ist der Versuch, irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil seiner Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen, und sich schließlich durchzuwurschteln«.[70] Diese Praxis nennt sie knapp »koscher light«, und sie grenzt sich »deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz unternehmen müssen, um sich als Juden fühlen zu können«. Auch stuft sie sich als »eigentlich wenig zionistisch« ein: »Vielmehr fühlen wir uns in der Zerstreuung zu Hause …«.[71]

Ihr jüngster Prosaband *Das überirdische Licht*, in dem sie von ihrem durch ein Stipendium ermöglichten Aufenthalt in New York erzählt, zeigt, dass sie ihren Platz im orthodoxen, aber »light« praktizierten Judentum gefunden hat: »Auf die Frage *Where do you come from*, damit von Anfang soviel Klarheit wie möglich geschaffen ist und vielleicht auch aus einer Art Bekenntnissucht, antworte ich in aller Aufrichtigkeit: *I come from France, but I am a German Jew.* Die Formelhaftigkeit, in der meine Existenz so ihren Ausdruck findet, beglückt mich. Und sogar in New York bleiben diese Zuordnungen mein magisches Dreieck.«[72] Dieses jüngste Buch gewährt – wie schon einige frühere Bücher[73]– authentische und lebendige Einblicke in das Gemeindeleben, die Feier von Gottesdienst und Kiddusch verschiedener orthodoxer Synagogen, die mit einem Augenzwinkern, aber eben doch aus echter Verbundenheit heraus erzählt werden. Man spürt auch in dieser jüngsten Prosa, dass das nun schon zehn Jahre alte Bekenntnis auch heute noch Gültigkeit hat: »Mein Judentum ist eine wichtige Dimension meines Lebens, jedenfalls etwas, aus dem ich nicht heraus kann, selbst wenn ich es wollte; etwas das mehr wie Liebe ist, die einen reich macht und trotzdem weh tut …«.[74]

5 Schlussüberlegungen

Barbara Honigmanns Ausgangssituation eines ganz säkularisierten Elternhauses, in dem der eigene Glaube keine Rolle spielt, ja fast gänzlich unbekannt ist, wird zunehmend auch die Situation ehemals christlicher Familien sein. Man darf dann aber vielleicht auch darauf hoffen, dass es gerade in dieser Situation zunehmend Menschen gibt, die sich wieder auf den christlichen Glauben zurückbesinnen, ja ihn »zurückerobern«, auch wenn das wohl keine Massenbewegung,

sondern eher Einzelne und kleine Gruppen sein werden. Treffen diese dann aber auf Christen, Gemeinden und pastorale Mitarbeiter, die ihre ernsthaften Bemühungen hinlänglich unterstützen und begleiten können?

Damit aber stoßen wir auf eine pastorale Herausforderung, wie sie sich ähnlich aus dem ganz anders gelagerten Lebensweg von Günter de Bruyn ergibt. Er hat eine gründliche und überzeugende religiöse Sozialisation erfahren, musste sich also seinen Glauben nicht erst »erobern« – aber er musste ihn bewahren und verteidigen angesichts zweier glaubensfeindlicher Gesellschaften und einer aus seiner Sicht weitgehend glaubenslosen Gesellschaft. Seine Kritik an der gegenwärtigen Kirche – unabhängig davon, ob sie so gerechtfertigt ist – zeigt ein Bedürfnis an, nämlich das Bedürfnis nach einer Kirche, die selbstbewusst und einladend ihren Glauben bekennt und »neue seelische Bindung« ermöglicht, fordert und fördert.

Mit Barbara Honigmann und Günter de Bruyn treten uns zwei Zeitgenossen gegenüber, denen ihr Glaube ein Herzensanliegen ist und die zugleich ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür haben, wie wenig selbstverständlich ihr Glaube in unserer Gesellschaft ist. Ihr Wunsch nach Gewinnung bzw. Bewahrung ihres Glaubens begründet ihr Interesse an Tradition und Gemeinschaft des Glaubens. Dieses Interesse paart sich bei beiden Autoren mit einem großen Selbstbewusstsein: Die Form der Beziehung zur Gemeinschaft und die Art der Auseinandersetzung mit der Tradition wird ganz autonom gestaltet. Solche Zeitgenossen versetzen ihre Glaubensgemeinschaft in die Rolle einer wichtigen Gesprächspartnerin – nicht mehr und nicht weniger:

- »Nicht weniger«, weil sie gefragt ist und sich mit ihr die Erwartung verbindet, dass sie etwas zu sagen hat. Es wird von ihr erwartet, dass sie selbstbewusst auftritt, wach in ihrer Zeit steht und sich ihr nicht verschließt, aber auch selbstbewusst ihr Eigenes und Eigentliches vertritt und anbietet.
- »Nicht mehr«, weil in ihr autoritativ gesetzte Regeln für die Auslegung der Tradition und für das eigene Verhalten nicht unbedingt als persönlich bindend angesehen werden (vgl. Honigmanns Selbsteinschätzung als »koscher light«).

75 So de Bruyn s. o.; vgl. aber auch die Feststellung in der Einleitung der Sinus-Milieustudie unter »Wesentliche Erkenntnisse der Studie«: »Das Handbuch zeigt auf, dass von der Kirche ein ›selbstbewussteres‹ Auftreten erwartet wird. Katholiken wollen zudem mehr informiert und stärker umworben werden.« (*Carsten Wippermann*, Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München 2005, II und 12).

76 Wenn ich recht sehe, befinde ich mich mit diesen Gedanken in der Nähe der Erwägungen *Medard Kehls* zu einem geistlichen Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche in seinem Aufsatz »Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche«, in: *Günter Koch/Josef Pretscher* (Hg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? (Würzburger Domschulreihe), Würzburg 1994, 40-62. Dort empfiehlt er, sich eine gewisse Ratlosigkeit einzugestehen und nicht so zu tun, als müsse man nur dies oder das tun, um einen »neuen Aufschwung« der Kirche herbeizuführen. Vielmehr solle man ganz selbstverständlich das Gebotene tun, nämlich ohne betriebsame und krampfhafte Bemühung um Aktualität und Erfolg die zentralen Glaubensvollzüge treu und selbstverständlich pflegen: Gebet, ansprechend gestaltete Gottesdienste, Lesen der Bibel, Glaubensgespräch, absichtsloses Tun der Nächstenliebe und christliche Motivation im Alltag.

Für diese Gesprächssituation ist es bezeichnend, dass und wie beide an die biblische Tradition anknüpfen: In ironischer Brechung schließt de Bruyn an den vierzigjährigen Wüstenaufenthalt Israels an, indem er einen geschwätzigen älteren Herrn davon reden lässt, und Honigmann, indem sie aus der ehrwürdigen Himmelsleiter eine »rostige« macht; aber beide spüren die Notwendigkeit, an die großen und grundlegenden Worte der Bibel anzuknüpfen, wenn auch mit Vorsicht und wie zum Versuch. Die Bibel als oft sperrige, aber grundlegende Tradition müssen wir unseren Zeitgenossen anbieten – in der Zuversicht, dass heutige Menschen sie zwar nicht unbesehen als maßgebliches Wort akzeptieren, sie aber als Inspiration und Anknüpfungspunkt notwendig haben.

Die Begleitung derer, die in Familie und Gesellschaft sich um die Grundlegung, Bewahrung und Stärkung der Verwurzelung im Glauben mühen, muss heute sicher zu den vorrangigen Aufgaben der Kirche gehören. Solche Begleitung kann durch den persönlichen Kontakt oder in Gruppen geschehen, muss aber auch das Eintreten für die Denk- und Lebbarkeit des Glaubens im öffentlichen Raum einschließen – mit Klugheit und Maß, mit »Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und vielleicht auch Missionseifer«.[75]

Die ernste, aber unverkrampfte Suche bzw. Wiedervergewisserung der Grundlagen des Glaubens, wie wir sie bei beiden Autoren finden, ist sicher kein Massenphänomen, dennoch dürfte hier ein »Zeichen der Zeit« aufscheinen. Daher ist auf solch ernstzunehmende Suche ein ernstzunehmendes Angebot zu machen, und es sind weder modische noch erzkonservative »Spielchen« gefragt, sondern die Eröffnung eines sowohl bewahrenden wie auch zeitgenössischen Zugangs zum Glauben, der Grund zu Hoffnung und Liebe gibt. Ein Zugang, der mit Kontinuität und Sorgfalt, mit Selbstbewusstsein und Bescheidenheit die Grundtexte und Grundvollzüge unseres Glaubens darbietet.[76]

Zusammenfassung
Autobiographische Literatur und ihr spätmoderner Boom lassen sich als signifikanter Ausdruck der Identitätsvergewisserung verstehen. Der Autor plädiert dafür, zeitgenössische Autobiographik als fruchtbares Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie aufzugreifen. Dazu werden zunächst allgemein dessen Chancen und Grenzen erwogen sowie das Verhältnis von Autobiographik und Religion in Geschichte und Gegenwart beleuchtet. Dann werden exemplarisch die autobiographischen Werke von Günter de Bruyn und Barbara Honigmann als solche Wahrnehmungsorte praktischer Theologie untersucht.

Summary
Autobiographical literature and its late-modern boom can be understood as a significant expression of a way to assure one's identity. The author advocates turning to contemporary autobiographical literature as a fertile field of perception in practical theology. For this purpose the opportunities and boundaries of this field are first of all considered in general and the relationship between autobiographical writing and religion in the past and present is illuminated. Then, by way of example, the autobiographical works of Günter de Bruyn and Barbara Honigmann are examined as such sites of perception in practical theology.

Religion in der Renaissance - und die Innovation des Bartolomé de Las Casas*

von Mariano Delgado

Die historische Forschung hat für »Religion in der Renaissance« Begriffe wie Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation – bzw. »temps des réformes«, wie die Franzosen sagen –, Konfessionalisierung, Religionsfrieden, Religionsgespräche, Religionskriege, Glaubenskämpfe, »devotio moderna«, Missionsfrühling, die »Fable mystique« usw. eingeführt. Demnach muss die Renaissance eine religionsproduktive Zeit und der Renaissancemensch ein »homo religiosus« par excellence gewesen sein. Mehr noch: Mit Kaspar von Greyerz kann man sagen, dass bei aller Hinwendung zu den vorchristlichen Autoritäten der Antike die Renaissance »ein im Christentum verwurzeltes Phänomen« war – sieht man von den Florentinern Humanisten ab, die in der historischen Forschung vielfach »als Ungläubige betrachtet wurden, die auch hinsichtlich ihrer Religiosität mit der mittelalterlichen Vergangenheit gebrochen hatten«.[1] Die christliche, religiöse Matrix umfasst auch die politische Ebene, da alle politischen Ordnungen, »vom absolutistischen Königtum in Frankreich und Spanien über die schweizerischen Landsgemeinden bis zum Täuferreich in Münster von 1534/35«, bestrebt waren, »sich religiös zu legitimieren – und dasselbe gilt für die Rechtfertigung von Widerstandstheorien des 16. und 17. Jahrhunderts«.[2]

* Mit Bartolomé de Las Casas hat sich *Michael Sievernich* in folgenden Publikationen beschäftigt: Lateinamerikanische Missionstheologie. Bartolomé de las Casas und José de Acosta, in: *Bruno Schlegelberger / Mariano Delgado* (Hg.), Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Berlin/Hildesheim 1992, 27-46; Bartolomé de las Casas (1484-1566). Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer, in: *Geiko Müller-Fahrenholz* u. a., Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Regensburg 1992, 30-58; Missionstheologien »nach« Las Casas, in: *Bartolomé de las Casas*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, Paderborn u. a. 1994, 59-85; Die *Brevísima* als »Fürstenspiegel«, in: *Bartolomé de Las Casas*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn u. a. 1995, 27-44; Der unbewaffnete Prophet. Die *Brevísima relación* des Las Casas als »Fürstenspiegel«, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 79 (1995) 193-206; Das Beichthandbuch (*Confesionario*) des Bischofs Las Casas, in: *Bartolomé de las Casas*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, Paderborn 1996, 115-127; Las Casas und die Sklavenfrage, in: ebd., 59-66; Das Amt des Bischofs nach Las Casas, in: »Den Armen eine frohe Botschaft«. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. von *Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott*, Frankfurt 1997, 267-281; *Bartolomé de las Casas*, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von *Michael Sievernich*, Frankfurt 2006.

1 *Kaspar von Greyerz*, Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Darmstadt 2000, 9.

2 *Greyerz*, Religion und Kultur (Anm. 1), 12.

»Religion in der Renaissance« ist also ein »weites Feld«, um es mit Theodor Fontaine auszudrücken. In diesem Beitrag werde ich mich zunächst dem Religionsverständnis bzw. dem Religionsbegriff in der Renaissance zuwenden, um in einem zweiten Schritt auf die Innovation des Bartolomé de Las Casas bei der Deutung indianischer Religionen und Kulturen aufmerksam zu machen.

1 Religionsverständnis und Religionsbegriff in der Renaissance

Autoren wie Wilfred Cantwell Smith,[3] Michel Despland[4] und Ernst Feil[5] haben sich mit dem Thema intensiv befasst. Aus ihren Forschungen geht hervor, dass es im Abendland spätestens seit den Römern ein stetes Nachdenken über das Verhältnis Gott-Mensch »in Lehre, Leben und Kult« gibt, aber dass dafür nicht immer der Begriff »religio« verwendet wird – und schon gar nicht im neuzeitlichen Sinne, d. h. im Sinne einer »religio naturalis« als »einer einzigen ›Religion‹ bei allen Menschen zu allen Zeiten sowie einer wesentlich ›inneren‹ oder gar ›innerlichen‹, wenn nicht im ›Gefühl‹ situierten ›Religion‹«.[6] Folgen wir Ernst Feil, der m. E. die akribischte Untersuchung geleistet hat, so war in der Renaissance von Religion im neuzeitlichen Sinne kaum die Rede, ja der Begriff Religion trat gegenüber Begriffen wie »secta«, »lex«, »fides« oder »pietas« eher zurück. Wenn sich später der neuzeitliche Religionsbegriff nicht durchgesetzt hätte, würden wir heute vielleicht eher von komparativer Sektenwissenschaft,

3 *Wilfred Cantwell Smith*, The Meaning and End of Religion, Minneapolis, Minn. 1991 (Erstausgabe: 1962).
4 *Michel Despland*, La religion en occident. Évolution des idées et du vécu, Montréal 1979.
5 *Ernst Feil*, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36), Göttingen 1986 (abgekürzt als *Feil*, Religio I); *ders.*, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620) (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 70), Göttingen 1997 (abgekürzt als *Feil*, Religio II); *ders.*, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 79), Göttingen 2001 (abgekürzt als *Feil*, Religio III); *ders.*, Religio. Die Geschichte
eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 91), Göttingen 2007; *ders.* (Hg.), Streitfall »Religion«. Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21), Münster u. a. 2000; *ders.*, Religion, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7, Tübingen 2004, 264-274.
6 *Feil*, Religio III (Anm. 5), 473f.
7 Vgl. u. a. *Feil*, Streitfall (Anm. 5), 20f.
8 *Feil*, Streitfall (Anm. 5), 5.
9 Vgl. *Axel H. Bergmann*, Untersuchungen zur Geschichte und Vorgeschichte der lateinischen Vokabel re(l)ligion, Marburg 1984 (Typoskript).
10 *Feil*, Streitfall (Anm. 5), 18.
11 *Feil*, Streitfall (Anm. 5), 20.
12 *Feil*, Religio, in: RGG (Anm. 5), 268; *ders.*, Religio I (Anm. 5), 138-159. Feil fasst das Ergebnis seiner Untersuchung über den Religionsbegriff des Cusanus folgendermaßen zusammen: »Es ist daher unangebracht, bei Nikolaus schon ›religio‹ mit ›(Welt-)Religionen‹ zu übersetzten und ›Religion‹ als ›die Urkategorie‹ zu bezeichnen. ›Religio‹ ist insgesamt für ihn ein seltener Terminus, der primär speziell ›Gottesverehrung‹ bedeutet.« Ebd., 159.
13 Vgl. *Feil*, Religio I (Anm. 5), 208-213.
14 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 191-208, bes. 191.
15 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 244.

Lexwissenschaft, Glaubenswissenschaft oder Pietätswissenschaft als von vergleichender Religionswissenschaft sprechen.[7] Feils These ist, »dass der Begriff ›Religion‹ seine spezifische antik-römische Bedeutung faktisch unverändert beibehielt, bis er im 18. Jahrhundert einen epochalen Wandel erfuhr«.[8]

Der Name »religio« geht bekanntlich auf die Römer zurück. Gleich ob wir es mit Cicero von »relegere« (wieder lesen, genau beachten) oder mit Laktanz und Augustin von »religare/religari« (zurückbinden) oder, wie manche Autoren[9] vorgeschlagen haben, von »res« und »ligare« ableiten, ist damit die »sorgfältige«, »skrupulöse«, »scheue Beachtung« von Bräuchen und Regeln, d. h. vor allem Kultvorschriften und anderen Handlungsweisen »gegenüber den Göttern« gemeint.[10] Diese Art von »religio« wird – z. B. von Cicero –zusammen mit der »pietas« der Tugend der Gerechtigkeit zugeordnet. Das Christentum führt die Unterscheidung zwischen »religio vera« und »religiones falsae« oder »superstitiones« ein und behält in der Scholastik die Zuordnung zur Tugend der Gerechtigkeit. Aber weder die Römer noch die antiken Christen verwendeten »religio« als gemeinsamen neutralen Gattungsbegriff für verschiedene Formen desselben Phänomens. Wie Feil feststellt, war dies ausgerechnet in der Astrologie der Fall, als man dachte, »dass die verschiedenen Überzeugungen aus verschiedenen Sternenkonstellationen resultieren«.[11] Als Roger Bacon (1220?, nach 1292) nach einem Oberbegriff dafür sucht, spricht er nicht von »religio«, sondern von »lex« oder »secta« (im Sinne von Gefolgschaft) und unterscheidet sechs solcher »leges« oder »sectae principales« (der Hebräer, Chaldäer, Ägypter, Sarazenen, Christi und Antichristi). Erst im Humanismus zeigen sich erste Auflockerungen des Sprachgebrauchs. Nikolaus von Kues (1401-1464) spricht von der »diversitas religionum«, meint aber, alle sollten zu der »una religio«, d. h. zu der durch Christus vermittelten, finden, »wenn auch in rituum varietate«.[12] Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) spricht im astrologischen Bereich nicht nur von »leges« oder »sectae«, sondern auch von »religiones«.[13] Aber weder bei ihm noch bei Marsilio Ficino (1433-1499) findet sich die neuzeitliche Annahme einer »communis omnium gentium religio«.[14] Vielmehr wird die römisch-christliche Bedeutung von Religion beibehalten und als gemeinsame Religion die »Christiana religio«, also die wahre Religion verstanden.

Im 16. Jahrhundert findet sich lediglich bei einer Erklärung, die Philipp Melanchthon (1497-1560) verfasst hat »und die Luther gemeinsam mit einigen Wittenberger Theologen am 18.1.1540 an Kurfürst Johann Friedrich gerichtet hat«, eine vage Anspielung auf eine »communis omnium gentium religio«: Darin ist von französischen Weltweisen die Rede, die die Meinung vertreten »es sey aller völcker zu allen zeiten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert«. Aber Melanchthon verwahrt sich gegen diese Annahme, die er für »sophistrey« hält, da es außerhalb des reformierten Christentums nur falsche Religion und Abgötterei gäbe: »Es ist eben abgotterey bey den papisten mit messen, todtenmessen, anruffung der heilgen, walfarten, wie es allezeit bey den heiden gewesen«.[15] Für

die Reformatoren gilt generell, was sich von Luther (1483-1546) sagen lässt: dass sie den Begriff »religio« im römischen Sinne bzw. im Sinne dessen verwenden, was später Konfession genannt wird; dass sie eher von Glauben (fides) als von Religion (religio) sprechen und das Wort Religion eher mit negativen Konnotationen[16] assoziieren; dass für sie, auch wenn sie im Zusammenhang mit Heiden, Türken, Juden und Papisten von »Religion« und »Glauben« sprechen, wahrer Glaube und wahre Religion nur im reformierten Christentum vorhanden sind, während bei den anderen vielmehr »abgötterey«, »superstitio« oder »idolatria« herrschen: »Alle ›religiones‹ sanctitates et ardentissimae devotiones, die ohne das Wort und den Auftrag Gottes Gott ehren (›colere Deum‹), sind ›idolatria‹, und dies gilt ausdrücklich auch für das Papsttum«.[17] In Luthers Axiom »Extra Christum omnes religiones sunt idola«[18] kann das gemeinsame christliche Verständnis von Religion in der Renaissance ausgedrückt werden. Denn mit dem Axiom »Extra ecclesiam nulla salus« aus dem Konzil von Florenz (1442)[19] gab die katholische Seite auch zu verstehen, dass wahre Religion und wahrer Glaube nur innerhalb der katholischen Kirche möglich waren.

Feil zieht aus seinen Forschungen zum Religionsbegriff folgendes Fazit: Wir finden in der Renaissance keine Anhaltspunkte dafür, »dass andere Überzeugungen und christlicher Glaube gemeinsam in eine Relation zur ›religio‹ gesetzt werden. Es ging auch nirgends darum, die ›religio‹ als den gemeinsamen Kern der verschiedenen sich manifestierenden ›Religionen‹ anzusehen.«[20] Im 16. Jahrhundert, so Michel Despland, ist das Wort »Religion« zwar allgegenwärtig, aber man hat Mühe, es mit neuer, kraftvoller Bedeutung zu belegen: »On lit les Anciens.«[21]

Das Religionsverständnis der Renaissance geht auch aus den Friedensverträgen hervor. In der Renaissance beginnt daneben das so genannte Konfessionelle Zeitalter – für viele Forscher bereits in den 1520er Jahren.[22] Klar ist jedenfalls, dass spätestens nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 im Reich bzw. nach dem Religionsgespräch von Poissy 1561 in Frankreich

16 Vgl. *Despland*, La religion (Anm. 4), 192.
17 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 241.
18 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 241 (dort auch Beleg aus den Werken Luthers). Zwingli drückt das so aus: »Vera religio, vel pietas, haec est, quae uni solique deo haeret«. Ebd., 255 (dort auch Beleg aus den Werken Zwinglis).
19 »Sie [die hochheilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ›niemand‹ der sich außerhalb *der katholischen Kirche befindet*, nicht nur <keine> Heiden‹, sondern auch keine Juden oder Häretiker oder Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können […], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben«. *Heinrich Denzinger*, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungenn (Lateinisch-Deutsch), hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. 422009, Nr. 1351.
20 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 232.
21 *Despland*, La religion (Anm. 4), 179.
22 Vgl. dazu u. a. *Harm Klueting*, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne, Darmstadt 2007.
23 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 267.
24 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 268f.
25 *Feil*, Religio I (Anm. 5), 268.
26 *Despland*, La religion (Anm. 4), 28.
27 Vgl. *Despland*, La religion (Anm. 4), 239.
28 *Despland*, La religion (Anm. 4), 165 (dort auch Anm. 17).

der Unterschied zwischen den Kirchen mit ihren Lehren und Kulten als ein Religionsunterschied wahrgenommen wird. Aber was heißt hier Religion? Der Ausdruck »Augsburger Religionsfrieden« stammt bekanntlich nicht aus der Zeit. Im 16. Jahrhundert spricht man eher »von ›Landfrieden‹, der auch ›der spaltigen religion halben‹ geschlossen werden soll«;[23] und zumeist wird darin nicht von »religion« allein gesprochen, sondern eher wird die Doppelformulierung verwendet »religion und glauben(ssachen)«.[24] Und die Bezeichnung »Augspurgische confession«, die auch »religion, glauben, kirchengebreuchen, ordnungen und ceremonien« umfasst, »dient noch am ehesten als terminus technicus zur Bezeichnung derer, die nicht mehr zum ›alten glauben‹ gehören«.[25] Später setzen sich Bezeichnungen wie »Religionssachen« oder »Religions- und Glaubenssachen«, aber auch »Konfession« für ein Verständnis von Religion im Zusammenhang mit dem kultischen wie moralischen Aspekt vom Glauben allgemein durch.

In Frankreich beginnt man seit dem Religionsgespräch von Poissy von »einer Religion« mit unbestimmtem Artikel zu sprechen, um die Konfessionen zu bezeichnen – sowie man im Mittelalter die verschiedenen Ordensgemeinschaften als »eine« Religion bezeichnet hat: »Une religion«, d. h. die eine oder die andere von beiden Kirchen, der katholischen und der hugenottischen; »avoir de la religion« bedeutet sich mit einer dieser Gruppen zu identifizieren, deren Lehre zu lernen (einschließlich ihrer Meinung über die Anderen), deren Moral zu praktizieren und an deren Gottesdiensten teilzunehmen – und diese Merkmale einer Religion soll man aber vor allem im Rahmen der öffentlichen Ordnung äußerlich einhalten, unabhängig von der inneren Einstellung.[26] In diesem Sinne ist wohl das »cuius regio, eius religio« als Axiom des Religionsfriedens zu verstehen.

Als Ergebnis können wir festhalten, dass in der Renaissance in zweifacher Hinsicht von »Religion« die Rede war: einerseits macht der christliche Humanismus im Gefolge der Antike aus Religion im Sinne der Gottesverehrung eine anthropologische Strukturkonstante; er findet aber nur im christlichen Glauben wahre Religion und entwickelt eine entsprechende Apologetik; andererseits wird Religion im Schatten der Religionskriege als jener Aspekt der Glaubenssachen verstanden, der die öffentliche Ordnung tangiert.[27]

Vor diesem Hintergrund ist von den Europäern der Renaissance bei der Begegnung mit außereuropäischen Kulturen ein Doppeltes zu erwarten: einerseits dass sie dort mit Spuren von Religion im Sinne der öffentlichen Gottesverehrung und Moral rechnen; andererseits dass sie darauf im Geiste jener Apologetik reagieren, die im christlichen Humanismus bei Marsilio Ficino und Girolamo Savonarola (1452-1498) deutliche Konturen erhält: »1. Gott, seine Existenz und Vorsehung; 2. die Religion als Band zwischen dem Menschen und Gott; 3. die Exzellenz der christlichen Religion; 4. die Irrtümer der anderen.«[28] In der Tat verlief die Begegnung christlicher Missionare mit den indianischen Kulturen und Religionen nach diesem Raster – mit wenigen Ausnahmen.

2 Die europäische Blindheit gegenüber fremder Religiosität

Aufgrund des oben dargelegten Religionsbegriffs waren die Missionare für Kulturen blind, die »religiös« sind, auch wenn sie keinen Religionsbegriff haben und schon gar nicht unseren Religionsbegriff.[29] Mit Ciceros Werken im Gepäck glaubten sie, dass kein Stamm so wild oder zahm unter den Menschen wäre, »der nicht wusste, daß man einen Gott haben müsse, selbst wenn er in Unkenntnis lebt, was für ein Gott zu haben sich ziemt.«[30] Aber unter Religion verstanden sie eine öffentliche Gottesverehrung mit deutlich identifizierbaren Kultdienern und Kultstätten oder Tempeln. Wo diese Zeichen jedoch auf den ersten Blick fehlten, hatten die Europäer Schwierigkeiten, die Religiosität der Indianer überhaupt wahrzunehmen. So dachten Katholiken und Protestanten, dass die als Halbnomaden ohne feste Kultstätte und ohne die anderen sichtbaren Zeichen einer öffentlichen Religion lebenden Tupi-Indianer Brasiliens keinen Gott und keine Religion hätten. Für eine Schamanenreligiosität, bei der Rauschkräuter, Zauberer und Tanz eine zentrale Rolle spielten, hatten die Europäer der Renaissance kein Verständnis.

Manoel da Nóbrega (1517-1570), Oberer der ersten Jesuitengemeinschaft in Brasilien, vermerkt 1549 über Land und Leute: »Dieses ganze Heidenvolk betet weder etwas an, noch kennt es Gott. Lediglich den Donner nennen sie *Tupã*, was bedeutet: Der sagt etwas Göttliches. So haben wir kein treffenderes Wort, um sie zur Kenntnis Gottes zu bringen, als ihn *Vater Tupã* zu nennen.«[31]

Um die Mitte des 16. Jh.s kamen auch französische Hugenotten nach Brasilien, und zwar im Windschatten der kurzlebigen französischen Versuche (1555-1558), in der Bucht von Rio de Janeiro die Kolonie France Antarctique zu errichten. 14 Glaubensgenossen entsandte Calvin, darunter *Jean de Léry* (1534-1613), der sich 1557 dort aufhielt und uns die Geschichte dieser frühen Mission tagebuchartig erzählt hat: »Cicero sagt, keine Völker wären so roh, keine Nationen so barbarisch und wild, daß man nicht bei ihnen das Gefühl, daß es irgendeine Gottheit gibt, feststellen könnte. Jeder macht sich diesen Ausspruch zu eigen

29 Vgl. dazu allgemein *Smith*, The Meaning (Anm. 3). Nicht zuletzt aus diesem Grund schlägt Smith vor, auf einen Religionsbegriff zu verzichten.
30 *Marcus Tullius Cicero*, Über die Rechtlichkeit (De legibus). Übers. von *Karl Büchner*, Stuttgart 1989, 16 (I,24). Vgl. auch *ders.*, Vom Wesen der Götter (De natura deorum). Lat.-dt. hg., übers. und erläutert von *Wolfgang Gerlach/Karl Bayer*, München 1978, 159 (II,12f); *ders.*, Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes). Lat.-dt. mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. von *Olof Gigon*, München/Zürich 1992, 35 (I,30).
31 *Mariano Delgado* (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, Düsseldorf 1991, 124.
32 *Jean de Léry*, Brasilianisches Tagebuch 1557, Tübingen 1967, 276.
33 *Delgado*, Gott in Lateinamerika (Anm. 31), 125f.
34 Vgl. *José de Acosta*, Historia natural y moral de las Indias, hg. von *José Alcina Franch* (Crónicas de América 34), Madrid 1987, 314ff. Gleichwohl betont Acosta mit Bezug auf Röm 2,12, dass allein Gott, nicht den einfallenden Christen, die Richterrolle zusteht. Vgl. *ders.*, De procuranda indorum salute, 2 Bde. Hg. von *Luciano Pereña* u. a. (Corpus hispanorum de pace 23 und 24), Madrid 1984-1987, Bd. I, 124f, 272f; Bd. II, 252ff.
35 Vgl. u. a. *Mariano Delgado*, Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der

und hält ihn für einen unbezweifelbaren Grundsatz. Denke ich aber an unsere Tuupinambaúlts in Amerika, so möchte ich doch auf sie diesen Grundsatz nicht anwenden. Zunächst einmal haben sie keinerlei Kenntnis des einzigen und wahren Gottes. Außerdem bekennen sie sich zu keinem Gott – sei es ein himmlischer oder irdischer. Das steht im Gegensatz zu allen alten Heiden, die eine ganze Reihe von Göttern hatten. Es steht ferner im Gegensatz zu den Götzendienern von heute, und sogar die Indianer Perus, deren Land an das ihre grenzt, wenn es auch etwa fünfhundert Meilen entfernt ist, opfern der Sonne und dem Mond. Infolgedessen haben die Tuupinambaúlts auch keine Gottesdienstordnung, geschweige denn irgendeinen Ort, an dem sie sich versammeln, um eine Art von Andacht abzuhalten. Sie kennen keine Form religiöser Gebete, sei sie öffentlicher oder privater Art«.[32]

Ähnlich fällt Anfang des 17. Jahrhunderts das Urteil des französischen Kapuziners *Claude d'Abbeville* († 1616) über die Einwohner des brasilianischen Nordostens aus: »Ich bin nicht der Ansicht, dass es irgendeine Nation auf der Welt gibt, die ohne eine Spur von Religion gewesen wäre, es sei denn die Tupinambá-Indios, die bisher keinen Gott angebetet haben, weder einen himmlischen noch einen irdischen, weder aus Gold noch aus Silber, weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgendetwas, was es auch sei. Bis heute haben sie weder Religion noch Opfer und folglich auch keine Priester und Kultdiener, keinen Altar und keine Tempel noch irgendwelche Kirchen. Sie wissen nichts von Gelübden oder Fürbitten, von Andachten oder Gebeten, seien sie öffentlich, seien sie persönlich.«[33]

Ansonsten herrschte die Meinung, dass die Einwohner der Neuen Welt überaus fleißige und verstockte »Götzendiener« sein müssten. Denn die festgestellte Religiosität – etwa bei den Maya und den Völkern des Azteken- und Inkareiches – mit Götterbildern, Tempeln, Priestern und Riten wurde als Zeichen der Unentschuldbarkeit der Indianer nach dem Römerbrief 1,18-21 interpretiert: »Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbart. Seit der Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert«. Aus diesem Grund hielt etwa der Jesuit José de Acosta (1539-1600) die Indianer Mexikos und Perus letztlich für untentschuldbar, da sie zwar dem höchsten Gott zahlreiche Tempel bauten, aber gleichzeitig dort ihren absonderlichen Götzendiensten nachgingen und polytheistische Darstellungen des Teufels anbeteten.[34] »Unentschuldbar« heißt auf Griechisch »án-apologétous«, also apologielos oder ohne jede Verteidigung. So wurden die Indianer in religiöser Hinsicht gesehen und auch behandelt.[35]

3 Las Casas' Apologie indianischer Religiosität

Lediglich ein Europäer der Renaissance, nämlich der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (1484-1566), ging andere Wege. Bei seinem Religionsbegriff folgt er aber der Tradition. In seinem Werk *De unico vocationis modo ad veram religionem*, im Wesentlichen zwischen 1526 und 1534 entstanden, spricht er vom Christentum als »vera religio«, »christiana religio«, »fides christiana« oder »fides catholica«, während für die anderen Religionen der Begriff »sectae«, aber auch »religio« mit konkreter Zuordnung (z. B. Religion der Römer, Religion des Alten Testamentes) reserviert wird.[36] In den Werken *Apologia* und *Apologética historia sumaria*, die in den 1550er Jahren – nach der Kontroverse zu Valladolid (1550-1551) mit dem Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) – fertig geschrieben wurden, spricht er natürlich auch vom Christentum im erwähnten Sinne;[37] er verwendet für die Gottesverehrung der verschiedenen indianischen Völker den Terminus »religio« (z. B. Religion der Völkerschaften Mexikos usw.), wie er dies auch für die Völker der Alten Welt (Religion der Römer, Religion der Karthager, Religion der Ägypter usw.) tut;[38] der Begriff »sectae« wird nur noch benutzt, wenn er Quellen aus dem Mittelalter zitiert.[39] Mit Aristoteles ordnet Las Casas die Religion – also »die Besorgung des Gottesdienstes, des sogenannten Kultes«[40] – der politischen Klugheit zu; und er zitiert außer Aristoteles die klassischen Autoritäten der Antike für ein solches Religionsverständnis wie z. B. Cicero, Valerius Maximus und Laktanz.[41]

Die Innovation des Las Casas liegt darin, dass er ausgehend von der Tradition einen hermeneutischen Ansatz entfaltet, der Würde und Logik indianischer Religiosität gerecht wird. Seit Sokrates verstand man unter Apologie die Verteidigung der eigenen Position gegen unsachliche Vorwürfe. In diesem Sinne verteidigten die christlichen Apologeten der Antike das Christentum gegen die heidnischen Philosophen. Las Casas schreibt nun seine apologetischen Werke,[42] um die Wahrheit der Anderen zu verteidigen: damit »man all diese so unendlich vielen Völker in diesem überaus weiten Erdkreis kennenlernte«, »sie wurden nämlich von einigen Leuten verleumdet«, die verbreiteten, »diesen Menschen

»Wandel« in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 49 (4/1993) 257-289; *ders.*, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996.

36 Vgl. lateinische Originalversion in: *Bartolomé de Las Casas*, Obras completas, hg. von *Paulino Castañeda Delgado*, Bd. 2, hg. von *Paulino Castañeda Delgado / Antonio García del Moral*, Madrid 1990, 12-23 u. a.; deutsche Übersetzung in: *Las Casas*, Die einzige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion, in: *ders.*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, Paderborn u. a. 1994, 97-335, hier 105-110.

37 Vgl. *Las Casas*, Apologia, in: *ders.*, Obras completas (Anm. 36), Bd. 9, hg. von *Ángel Losada*, Madrid 1988, 106, 118, 128, 152, 158, 162, 166, 206.

38 Vgl. *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte, in: *ders.*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn u. a. 1995, 343-512 (Auswahlübersetzung der Abschnitte über die indianischen Religionen).

fehle es an gesunder Vernunft, um sich selbst zu regieren, sie hätten keine menschengemäße Regierungsform und keine geordneten Gemeinwesen«.[43] Ausgehend vom natürlichen Verlangen nach dem wahren Gott betrachtet Las Casas Götzendienst sowie Menschenopfer der Indianer als entschuldbare »natürliche Phänomene« und irregeleiteter Ausdruck des genannten Verlangens, wenn das Licht des Glaubens fehlt. Die Indianer würden also aus »entschuldbarer, unüberwindlicher Unwissenheit« handeln.

Nach der scholastischen Lehre des natürlichen Verlangens (desiderium naturale) nach dem wahren Gott kann der Mensch mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkennen, »dass« es einen Gott gibt, nicht aber »was« oder »wer« er sei. Die Ursprünge dieser Lehre gehen auf die Bibel zurück (Röm 1,19-20), sie erhielt aber ihre entscheidende Prägung durch Thomas von Aquin. Demnach gibt es eine »duale« Gotteserkenntnis, die natürliche und die durch den Glaubensakt gnadenhaft erfasste, die einander aber nicht widersprechen, sondern ergänzen, so wie die Gnadenordnung die Naturordnung voraussetzt und zur Vollendung bringt. Wenn aber die »Möglichkeit« (der wahre Gott *kann* mit der natürlichen Vernunft erkannt werden, wenn auch dunkel und konfus) natürlicher Gotteserkenntnis auch als »Notwendigkeit« (der wahre Gott *soll* mit der natürlichen Vernunft erkannt und angebetet werden) verstanden wird, dann folgt daraus, dass Götzendienst »unentschuldbar« ist. Genauso dachte die anklagende Partei, die, sich auf die sichtbaren Zeichen von Götzendienst und Menschenopfern stützend, den Indianern vorwarf, »unentschuldbar« den wahren Gott verkannt zu haben und den falschen Göttern gefolgt zu sein. Auch hierfür konnte man sich auf Röm 1,18-23 berufen. Daraus (wie aus Weish 13,1-9 und Ps 96,5) spricht der biblische Zorn gegen Polytheismus und Götzendienst, die aus monotheistischer Sicht für die Wurzel aller Übel gehalten werden. Weil Las Casas nun vom natürlichen Verlangen nach dem wahren Gott ausgeht, aber die authentische, d. h. durch die Gnade des Glaubens offenbarte Gotteserkenntnis in den indianischen Kulturen vor der Ankunft der Christen für faktisch unwirksam hält, da die Indianer weder von weisen Philosophen noch von Aposteln über den wahren Gott genügend unterrichtet worden wären, sind für ihn

39 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 431.
40 *Aristoteles*, Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von *Eugen Rolfes*, mit einer Einleitung von *Günther Bien* (Philosophische Bibliothek 7), Hamburg [4]1981, VII,8: 1328b, zitiert in: *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 382.
41 Vgl. u. a. *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 384f, 388, 409, 430, 442 (Zitate aus Ciceros Werke De natura deorum, De legibus und Tusculanae disputationes), 416, 442-444, 465 (Zitate aus Valerius Maximus' Facta et dicta memorabilia), 387,397, 424, 429, 503f (Zitate aus Laktanz' Divinarum institutionum).
42 Vgl. dazu: *Mariano Delgado*, Las Casas als »Anthropologe des Glaubens«, in: *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 327-342; *Lluis Duch*, Religión y Religiosidad en la »Apologética Historia« de Fray Bartolomé de Las Casas, in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fudamentaltheologie, hg. von *Michael Kessler / Wolfhart Pannenberg / Hermann Josef Pottmeyer*, Tübingen / Basel 1992, 41-48.
43 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 443.

auch Götzendienst und Menschenopfer natürliche Phänomene als redliche Ergebnisse der konfusen natürlichen Gotteserkenntnis. Paulus, so Las Casas weiter, beziehe sich im Römerbrief auf die heidnischen Philosophen der Antike, welche die Existenz eines höchsten Gottes wohl erkannt hätten, ihn aber nicht entsprechend anbeteten. Das paulinische »án-apologétous« sei jedoch nicht auf die Indianer anwendbar.[44]

Denjenigen, die verächtlich behaupten, »Steine« anstelle des wahren Gottes anzubeten (also »Idolatrie« oder Götzenverehrung zu treiben statt »Latrie« oder Gottesanbetung), verstoße gegen die natürliche Vernunft, entgegnet Las Casas mit gesundem Menschenverstand, die wahre Absicht (communis et finalis intentio) der Götzendiener bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht den Weltenschöpfer und -beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besäßen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendiener letztlich darin, den wahren Gott anzubeten, von dem sie mit dem Licht der bloß natürlichen Vernunft wissen, »dass« es ihn gibt, ohne wirklich sagen zu können, »was« er in seinem Wesen letztlich sei.[45] Im Schatten des Götzendienstes haben wir es also primär mit authentischer Religiosität zu tun und nicht mit teuflischen Phänomenen.[46] Durch die Kritik der Gewalt und der Habgier als der »Götzen« der Christen bekommt Las Casas' Götzendiensttheorie zudem eine überraschende Wende: Der Götzendienst gedeiht auch im Schatten der wahren Religion, wobei der Götzendienst der Christen gravierender ist, denn ihnen war bereits nicht nur die natürliche, sondern auch die übernatürliche Gotteserkenntnis zuteil geworden.

Las Casas hält die Menschenopfer (samt Anthropophagie) für eine »abscheuliche Bestialität«, zugleich aber für ein in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommendes »natürliches« Phänomen, wenn das Licht des Glaubens fehlt. So ist Las Casas fest davon überzeugt, man könne den Indianern nicht so schnell und mit zwingender Evidenz beweisen, dass die Menschenopfer zu Ehren des wahren oder für wahr gehaltenen Gottes wider die bloße

44 Vgl. *Las Casas*, Apologia (Anm. 37), 255-266; vgl. auch *ders.*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 381-388.
45 Vgl. *Las Casas*, Apologia (Anm. 37), 266-271; vgl. auch *ders.*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 388-399.
46 Außer auf Thomas stützt sich Las Casas besonders auf Wilhelm von Auvergne, der ausgehend vom natürlichen Verlangen nach dem wahren Gott eine Deutung des Götzendienstes vornimmt, die tendenziell auf dessen »Entdämonisierung« hinausläuft. Vgl. *Guilielmi Alverni*, Opera Omnia, 2 Bde., Paris 1674 (Nachdruck: Frankfurt 1963), Bd. I, fol. 66f.
47 *Las Casas*, Werkauswahl, hg. von *Mariano Delgado*, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, Paderborn u. a. 1996, 501.
48 Vgl. *Las Casas*, Apologia (Anm. 37), 360-481; vgl. auch *ders.*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 39), 414-451. Die Menschenopferpraktiken waren in der Geschichte vielfach, wenn auch nicht zwingend, mit Anthropophagie oder Kannibalismus verbunden. Beides war sowohl in der Antike wie auch im Zeitalter der Eroberungen und Entdeckungen ein Kerntopos der »Hermeneutik des Fremden«, der Herrschaftsansprüche mit einem zivilisatorischen Argument legitimieren sollte, denn diese Praktiken machten die »Fremden« zu »Unmenschen«.

natürliche Vernunft seien. Dabei war er sich seiner »Sonderrolle« im 16. Jahrhundert durchaus bewusst. In seinem »Brief an die Dominikaner von Chiapas und Guatemala« von 1564 rühmt er sich, viele Thesen vertreten und bewiesen zu haben, »die vor mir kein Mann zu fassen oder aufzuschreiben wagte«. Dazu zählt Las Casas die These, »daß es nicht gegen das Naturgesetz oder die natürliche Vernunft ist, wenn diese von jedem positiven menschlichen wie göttlichen Gesetz getrennt ist (seclusa omni lege positive humana vel divina), dem falschen oder wahren Gott (wenn man den falschen für den wahren hält) Menschenopfer darzubringen«.[47] Da alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott ersehnen, ihn mit dem Besten, was sie haben, anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man bei den Menschenopfern der Indianer zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glauben die Indianer, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Gemeinwesen hänge von den Menschenopfern ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen das Kostbarste und Gottgefälligste sei. So befänden sich diejenigen, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht wurden und nur der bloßen natürlichen Vernunft folgen konnten, im Zustand einer entschuldbaren Unwissenheit, wenn sie sich freiwillig opfern ließen oder Menschenopfer vollzögen. Die Praxis der Menschenopfer in der biblischen Zeit (Abrahamsgeschichte!) und in der vorchristlichen Antike einschließlich des alten Spanien sei auch so zu deuten.[48]

Mit dieser Deutung der Menschenopfer wollte Las Casas vermeiden, dass sie als Vorwand für die Eroberungskriege instrumentalisiert werden, denn in der Rechtstiteldiskussion spielte die »defensio innocentium« (die Verteidigung der Unschuldigen, die den Göttern geopfert wurden, also die Kriegführung aus »humanitären Gründen«) eine zentrale Rolle. In einem seiner späteren Werke nuanciert er seine Position: Wenn die Indianer nach wiederholter Ermahnung Menschenopfer und Anthropophagie beibehalten und Unschuldige dabei zum Opfer fallen sollten, könnte man sie unter Anwendung eines gemäßigten Zwangs zur Aufgabe solcher Praktiken nötigen. Die Intervention sollte allerdings nur zur Verteidigung der Unschuldigen geschehen und nicht etwa, um die Indianer für solche kriminellen Handlungen zu bestrafen oder sie gar als Knechte zu unterwerfen und sie ihrer Güter zu berauben, wie dies in der Tat geschehe; und zuvor sollte genau abgewogen werden, ob die Zahl der Unschuldigen, die der gewaltsamen Intervention letztlich zum Opfer fallen würden, größer sei, als die Zahl, die man vor dem ungerechten Tod zu retten beabsichtige; man müsse aber auch bedenken, ob der Skandal, der aus einer solchen Intervention notwendigerweise entstehen würde, am Ende doch überwiegen und der christlichen Predigt hinderlich sein würde. In einem solchen Falle müsse man, der göttlichen Weisung folgend, von einer derartigen Befreiung der Unschuldigen absehen, wäre doch ein solcher Akt vitiös zu nennen, da er doch gegen die Vernunftregel verstoßen würde, die uns

vorschreibt, das kleinere Übel zu wählen. Da Las Casas der Meinung ist, die Menschenopfer der Indianer seien weniger schlimm als die Eroberungskriege der Spanier, empfiehlt er, die Menschenopfer (und den Götzendienst) so lange zu dulden, bis sie mittels Überzeugung des Verstandes mit Argumenten und sanfter Ermahnung des Willens mit guten Lebensbeispielen freiwillig aus der Welt geschafft werden können. Den Befürwortern eines gewaltsamen Vorgehens wirft Las Casas vor, sie seien offenbar der Meinung, der Zweck könne die Mittel heiligen.[49]

4 Ausblick

Las Casas' Apologie indianischer Religiosität führt zur Frage nach der unentschuldbar sündigen Vernunft, deren Erhellung Hansjürgen Verweyen für »eine entscheidende Aufgabe der Apologetik« hält.[50] Wirklich unentschuldbar ist der Mensch für ihn nur dann, »wenn er mit seiner faktischen Nicht-Anerkennung Gottes, seinen Gottes-Surrogaten und Pseudoverhältnissen, im Widerspruch steht nicht nur zu einer *prinzipiell möglichen* authentischen Gotteserkenntnis, sondern zu einer solchen Gotteserkenntnis, die, wenn auch noch so verdeckt, *faktisch* dennoch bereits wirksam ist. Jede andere Erklärung des *án-apologétous* liefe auf eine Prädestinationslehre hinaus, die der Glaubende nicht nur vor keinem weltlichen Forum der Vernunft, sondern erst recht nicht vor seinem eigenen Glauben an den gerechten und befreienden Gott verantworten könnte«.[51]

Las Casas' These im Zusammenhang mit Götzendienst und Menschenopfern steht und fällt mit der vorausgesetzten faktischen Unwirksamkeit einer unentschuldbar verpflichtenden wahren Gotteserkenntnis. Las Casas wird zwar die zu seiner Zeit nicht zuletzt zwecks Rechtfertigung der Eroberungs-

49 Vgl. u. a. *Las Casas*, Apologia (Anm. 37), Kap. 28-33, 40 (S. 360-421, 478-491); *ders.*, De Thesauris, in: *ders.*, Obras completas (Anm. 36), Bd. 11/1, hg. von *Ángel Losada*, Madrid 1992, 432-439.

50 *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 60.

51 *Verweyen*, Gottes letztes Wort (Anm. 50), 59.

52 Wenn die Indianer nämlich bereits in der Vergangenheit eine Chance zum »Hören des Wortes« durch die apostolische Predigt gehabt hätten, dann wäre die scholastisch fundierte Argumentation der »entschuldbaren Unwissenheit« theologisch nicht haltbar. Die großen Theologen von Salamanca (besonders Domingo de Soto, der von Las Casas beeinflusst wurde) sprachen ebenfalls von der »entschuldbaren Unwissenheit« der Indianer. Vgl. *Teófilo Urdánoz*, La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca, in: Ciencia Tomista 59 (1940) 398-414, 529-553; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107, hier 59 (1940) 405.412.

53 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 402.

54 Zur Berufung auf Mt 13,24-30 vgl. u. a.: *Las Casas*, Die Disputation von Valladolid (1550-1551), in: *ders.*, Werkauswahl Bd. 1 (Anm. 36), 347-436, 369; *ders.*, Apologia (Anm. 37), 398-407; *ders.*, Werkauswahl Bd. 3/1 (Anm. 47), 83, 306. Über die friedliche Mission vgl. *Las Casas*, Die einzige Art der Berufung (Anm. 36), 97-335.

55 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 38), 464.

56 *Denzinger*, Enchiridion (Anm. 19), Nr. 4196.

kriege verbreitete Theorie einer Urevangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit durch die Apostel Thomas oder Bartholomäus immer ablehnen, denn die Indianer wären dann wirklich »unentschuldbar«;[52] gleichwohl ist ihm nicht entgangen, dass im Hochtal Mexikos der Kulturheros Quetzalcóatl wirksam war, »der […] nichts von Kriegen, Menschenopfern und anderen dem Gemeinwesen abträglichen Dingen wissen wollte«.[53] Auch wenn Las Casas sich von seiner Apologie nicht abbringen ließ, hat er doch immer wieder betont, worum es ihm ging: Er will nämlich nicht in Frage stellen, dass die Indianer wie übrigens die Spanier auch vielleicht »vor Gott unentschuldbar« sind, der am Tag des Gerichtes über sie richten wird; wohl aber bestreitet er, dass die Indianer »vor den Spaniern unentschuldbar« sind, denn sie haben diesen »nichts angetan«. So läuft seine Apologie im Grunde auf eine Widerlegung der Anmaßung hinaus, dass die Christen berechtigt seien, den vermeintlichen »Zorn Gottes« gegenüber den Indianern innerweltlich vorwegzunehmen. Es ist kein Wunder, dass Las Casas sich dabei auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) beruft und die Überzeugung des Verstandes mit Argumenten sowie die sanfte Anlockung und Ermahnung des Willens mit dem Beispiel eines guten Lebenswandels für die einzige evangeliumskonforme Art christlicher Mission hält.[54]

Für Las Casas ist das Christentum selbstverständlich die »wahre Religion«. Doch durch seine Entdeckung von »authentischer Religiosität« im Schatten des Götzendienstes stellt er eine Innovation im Religionsverständnis der Renaissance dar. Seine Apologie indianischer Religiosität gipfelt in der Aussage, dass Christen von den indianischen Formen der Gottesverehrung genug lernen könnten. So schreibt er über die Religion der Azteken: »Und alle Taten und Werke, die sie beim Kult ihrer Götter ausführten, waren derart ehrbar, anständig, frei und rein von jeder Gemeinheit, Schändlichkeit und Unzüchtigkeit, daß – wenn man von den entsetzlichen und blutigen Opfern, die sie darbrachten und die von unserer Religion und dem sanften und leichten Gesetz Jesu Christi verboten werden, und von einigen Zeremonien und Akten absieht, die offenbar den Götzen gewidmet waren – alles übrige es durchaus verdiente, dass es in unserer universalen Kirche ausgeführt und vollzogen würde und dass man es von ihnen lernte.«[55]

Las Casas nimmt damit »Nostra aetate« 2 vorweg (»Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«)[56] und öffnet in der Renaissance bei der Begegnung des Evangeliums mit anderen Religionen und Kulturen reale Möglichkeiten einer echten Inkulturation.

Zusammenfassung
Im ersten Teil zeigt der Beitrag, dass in der Renaissance in zweifacher Hinsicht von »Religion« die Rede war: einerseits macht der christliche Humanismus im Gefolge der Antike aus Religion im Sinne der Gottesverehrung eine anthropologische Strukturkonstante; er findet aber nur im christlichen Glauben wahre Religion und entwickelt eine entsprechende Apologetik; andererseits wird Religion im Schatten der Religionskriege als jener Aspekt der Glaubenssachen verstanden, der die öffentliche Ordnung tangiert. Im zweiten Teil geht es um die Wahrnehmung indianischer Religionen in der Renaissance. Einerseits wird festgestellt, dass die Europäer für die Wahrnehmung fremder Religiosität außerhalb des abendländischen Religionsbegriffes blind waren; und andererseits wird auf die Apologie indianischer Religiosität (einschließlich des Götzendienstes und der Menschenopfer) des Bartolomé de Las Casas als »Innovation« gegenüber dem Religionsverständnis der Renaissance aufmerksam gemacht. Abschließend wird darauf hingewiesen, dass Las Casas' Ansatz reale Möglichkeiten einer echten Inkulturation bei der Begegnung des Evangeliums mit den indianischen Religionen und Kulturen öffnete.

Summary
In the first part the contribution shows that one spoke of »religion« in two respects during the Renaissance: On the one hand, in the wake of classical antiquity, Christian humanism makes an anthropological structural constant out of religion understood as worship of God; however, it discovers true religion only in the Christian faith and develops a corresponding apologetics. On the other hand, overshadowed by religious wars, religion is understood as that aspect of matters of faith that affects public law and order. The second part deals with European awareness of non-European religions in the Renaissance. On the one hand it is ascertained that Europeans were blind to perceiving unfamiliar religiosity outside the Western concept of religions; and on the other hand attention is drawn to the apologia of Indian religiosity (including idolatry and human sacrifice) by Bartolomé de Las Casas as an »innovation« in contrast to the understanding of religion in the Renaissance. In conclusion it is pointed out that Las Casas' approach opened up real possibilities for an authentic inculturation concerning the encounter of the Gospel with non-European religions and cultures.

Nach der ›Judenmission‹?

Eine katholische Positionsbestimmung

von Gregor Maria Hoff

Mission ist ein Thema, das den Pastoraltheologen Michael Sievernich in seiner wissenschaftlichen Arbeit immer wieder beschäftigt hat.[1] Mission bleibt in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung für die katholische Kirche und Theologie. Im Zusammenhang seiner historischen Belastungen hat der Missionsbegriff zu theologischen Umstellungen herausgefordert, die auch semantisch vollzogen wurden, etwa mit seiner Bestimmung als Evangelisierung. Was Evangelisierung bedeutet, lässt sich nur kontextdefinit und kultursensibel umsetzen. Die theoretischen Paradigmenwechsel des »cultural turn« haben daher konsequent auch das Verständnis von Mission verändert und es zu jenem geschichtsreflexen Format entwickelt, das sich bereits in der Herausbildung der Missionswissenschaft als wissenschaftlicher Disziplin am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh. abbildet. Es ist alles Andere als ein Zufall, dass aus missionswissenschaftlichen Zusammenhängen die entscheidenden praktischen wie erkenntnistheoretischen Anstöße zur Herausbildung kontextueller Theologien bis hin zur nachkonziliaren Programmatik einer »Kontextuellen Fundamentaltheologie« gegeben wurden.[2] Sie markierte die erkenntnistheologische Unhintergehbarkeit von Geschichte und damit ihrer pluralen Kulturen wie Religionen. Entsprechend finden sich auf der Landkarte der missionswissenschaftlichen Interessen von Michael Sievernich die Einträge von Geschichte und Kultur als spezifische loci theologici kartographiert.

Das fordert eine prekäre theologische Einsicht ab. Von Mission kann nur gesprochen werden, wenn man ihre Geschichte und also auch ihre historischen Verwicklungen ernst nimmt. Das fordert ggf. ein kirchliches Schuldbekenntnis ab.[3] Die Geschichte ihrer Verwerfungen schlägt aber auch erkenntnistheoretisch auf die Bestimmung des Konzepts »Mission« zurück. Nirgendwo wird dies politisch wie theologisch brisanter als mit der kirchlich lange Zeit eingefrorenen Rede von der »Judenmission«.[4] Im Zusammenhang jüngster Entwicklungen hat dieses Konzept eine neue Karriere gemacht – eine höchst umstrittene.

1 Vgl. *Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

2 Vgl. *Hans Waldenfels,* Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a. ⁴2005.

3 Vgl. das Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit aus dem Schuldbekenntnis des Jahres 2000: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_ge.html; vgl. *Internationale Theologische Kommission*, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertr. u. hg. v. *Gerhard Ludwig Müller*, Freiburg ²2000, 89-91.

4 Zur theologischen Einordnung vgl. *Hans Hermann Henrix*, Von der Mission ohne Dialog zum Dialog ohne Mission. Ein katholischer Werkstattbericht zum Verhältnis von Christentum und Judentum, in: Kirche und Israel 22 (2007) 50-63.

1 Das Problem: Mission im Horizont Israels

Dabei sind die Dimensionen jenes Missionsverständnisses in Anschlag zu bringen, auf die das 2. Vatikanische Konzil verpflichtet. Mit dem Missionsdekret *Ad Gentes* werden einige Leitlinien erkennbar, die für die Diskussion um eine mögliche oder gar notwendige »Judenmission« entscheidend sind. Mit AG 2 wird Mission trinitarisch begründet und geschichtlich verortet. Das schließt einen kommunikativen Ansatz ein, der sich in kontextuellen Konkretionen umsetzt und also auch einer historischen Bestimmung von Mission zuarbeitet. Ihre geschichtlichen Bedingungen sind zu berücksichtigen. Die inhaltliche Bestimmung von Mission legt darauf fest, »Teilhabe an Seinem Leben« (AG 2), also letztlich in einem umfassenden Sinn Lebensperspektiven zu erschließen. Sie sind auf dem Hintergrund eines regnozentrischen Verständnisses von Mission zu erfassen. Mission als Evangelisierung ist auf das Reich Gottes hin perspektiviert (AG 1). Im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche zeigt sich eine Logik der Entgrenzung, die mit der Botschaft und dem Leben Jesu Christi unabweisbar wird. Der räumlichen Entgrenzung entspricht eine soteriologische und zugleich zutiefst humane. Die Wirklichkeit des Reiches Gottes tritt auf, wo Liebe wirklich wird. Die missionarische Identität der Kirche besteht darin, dieser Wirklichkeit Raum zu geben. Im Taufbefehl wird dies konkret. Zugleich fasst das Missionsdekret die Taufe nicht als die einzige Möglichkeit jenes Heilszugangs auf, der in der Teilhabe am göttlichen Leben und am Reich Gottes besteht. Letztlich bleibt es Gott selbst anheimgestellt, auf welchen Wegen Er Heil schafft (AG 7). Die Taufe schließt von daher alle Menschen in das Heil ein, das in Jesus Christus begegnet, ohne darum a priori die auszuschließen, die sich nicht auf seinen Namen hin taufen lassen.

Das gilt in besonderer Weise für Israel. Gott hat Israel als »Eigenvolk erwählt« (LG 9), indem Er einen Bund mit ihm schloss und »sich dieses Volk heiligte«. Heiligung bestimmt *Lumen Gentium* als das Ziel von Mission, wenn die Sendung der Apostel mit diesem Auftrag beschrieben wird (LG 19). Dann aber hat auch der Bundesschluss einen konstitutiven Heilsbezug, weil er Zugang zu Gott schafft. Insofern dieser Bund als »Berufung Gottes« laut Paulus »unwiderruflich« ist (Röm 11,29), wird das Problem der »Judenmission« scharf. Einerseits muss die Kirche daran festhalten, dass das Christusereignis eine universale Bedeutung besitzt und der Bezug auf Jesus Christus – und mit ihm die Taufe – »heilsnotwendig« ist. Andererseits muss die soteriologische

5 *Hans Hermann Henrix*, Missionarische Kirche – und ihre Beziehung zum Judentum, in: *Johannes Kreidler / Thomas Broch / Dirk Steinfort* (Hg.), Zeichen der heilsamen Nähe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Bischof Gebhard Fürst zum 60. Geburtstag, Ostfildern 2008, 110-125; 111f.

Bedeutung des einmal geschlossenen Bundes im Blick auf das Weiterbestehen Israels theologisch ernst genommen werden. Auch nach Jesus Christus ist der Bund nicht aufgelöst. Wenn der Bund aber einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes, mit anderen Worten: Anteil an Seinem Leben erschließt, behält Israel im Leben nach dem Bund und der Thora einen eigenen Zugang zum Heil. Christen müssen ihn christologisch deuten, und zwar aus schöpfungstheologischen wie heilsökonomischen, d. h. immer auch: trinitätstheologischen Gründen, denn alles ist in Christus erschaffen und an Gott vermittelt. Die offene Frage bleibt, ob Israel ohne diese christologische Interpretation sein Heil verspielt.

Diese Frage wurde auf der Basis der israeltheologischen Überlegungen des Konzils unter veränderten Bedingungen neu verhandelbar. Nicht zuletzt angesichts der Shoa und der Geschichte der »Judenmission« stellte sich die Kirche der Herausforderung einer Neubestimmung ihres Verhältnisses zu Israel. Diese Geschichte schlägt im Sinne des eigenen Missionsverständnisses auf dessen Auffassung zurück. Die Geschichte christlicher Gewalt gegenüber Juden ist Aspekt ihrer Missionsgeschichte und kann deshalb nicht ungebrochen die überkommene Mission der Juden fortsetzen, weil sich damit auch diese Geschichte strukturell fortsetzen würde. Sie ist aber theologisch davon bestimmt gewesen, dass Juden faktisch das Heil abgesprochen und der Bund zwischen Gott und Israel als überholt betrachtet wurde. Die Ersetzungslogik der klassischen Substitutionstheorie hat die katholische Theologie auf weite Sicht bestimmt.

Ihren konsequenten Ausdruck fand diese Geschichte in der Karfreitagsfürbitte der tridentinischen Messe. Sie kann nicht ohne die immer wieder auftretenden Exzesse von Gewalt gegen Juden verstanden werden. Als im Zuge der Wiederzulassung des älteren Messritus der Text der Karfreitagsbitte »Pro Judaeis« von Benedikt XVI. überarbeitet wurde, löste die Formulierung, »dass Gott, unser Herr, ihre (der Juden – GMH) Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen«, auf jüdischer Seite alte Ängste neu aus.

»Diese Karfreitagsfürbitte hat mit ihrer Bitte um Erkenntnis Jesu Christi sowie mit ihren Formulierungen von der Erleuchtung der Herzen der Juden und vom Gelangen zur Erkenntnis der Wahrheit an eine vitale Tiefenschicht im Judentum gerührt, die ihr eigenes Gewicht hat. Diese Tiefenschicht besteht im jüdischen Gedächtnis einer langen Geschichte schwerer Existenzbeeinträchtigung, Gefährdung, Verfolgung und gar Tötung und Ermordung durch Christen besonders im zweiten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung. In dieser Geschichte hat der Karfreitag seinen eigenen Stellenwert, weil seine Vergegenwärtigung der Passion Jesu von Nazareth frömmigkeitsgeschichtlich eine manchmal konstitutiv scheinende Polemik gegen das jüdische Volk und Judentum bei sich hatte; sie verschaffte sich in Aussagen und Gesten der Liturgie und in Haltungen und Taten der Geringschätzung, Verachtung und Verfolgung Ausdruck. Diese Erfahrungen der Verachtung, Erniedrigung und Feindseligkeit haben sich tief in das jüdische Gedächtnis eingebrannt.«[5]

Wenn Mission nicht unabhängig von Geschichte zu bestimmen ist, muss auch diese geschichtliche Erfahrung theologisch reflektiert werden. Es geht dabei nicht um strategische Rücksicht auf den Gesprächspartner, sondern um seine Anerkennung als solcher, und zwar aus theologischen Gründen. Denn Israel bleibt der Wurzelgrund der Kirche, ohne den sie sich selbst nicht verstehen kann, also eine erkenntnistheologisch konstitutive Größe für die Kirche. Das damit gegebene theologische Verhältnis unterscheidet sich von der Beziehung des Christentums zu jeder anderen Religion grundsätzlich, weil der Gott Israels in Jesus Christus bestimmt wird und das Christentum am Juden Jesus von Nazareth seine eigene Glaubensidentität festmacht. Das verschiebt nicht nur die Rede von Mission zwischen Israel und den anderen Religionen entscheidend, sondern gibt dem Gottesverständnis Israels ein spezifisches Gewicht für die christliche Gottesbestimmung. Der Gottesbezug Israels artikuliert sich aber in besonderer Weise im Einspruch Israels gegen jede Form christlicher »Judenmission«, weil darin die Suspension seines soteriologisch relevanten Gottesbundes gesehen wird. Diesen Einspruch muss die Kirche im Blick auf das eigene Missions- und also Gottesverständnis theologisch austragen. Denn wenn Israel die Treue zum Bund bewahrt, damit aber kein eigener Heilsweg gegeben sein soll, stellt sich die Frage, inwiefern man christlicherseits im Bundesglauben Israels überhaupt einen authentischen Gottesbezug annimmt.

2 Die Erklärung »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen« des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken[6]

Genau darum kreisen die theologisch-kirchlichen Debatten seit der erneuerten Fassung der Karfreitagsfürbitte 2008. Im Frühjahr 2009 haben sie sich polemisch auf eine Erklärung konzentriert, mit der sich der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu Wort gemeldet hat. Sie steht im Zusammenhang der mehr als dreißigjährigen Arbeit dieses Gremiums, das in von beiden Seiten entwickelten und getragenen Stellungnahmen das Verhältnis von Juden und Christen reflektiert und theologisch unter Berücksichtigung gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen bestimmt.

6 Veröffentlicht am 9.3.2009 (Text abrufbar unter www.zdk.de).
7 Veröffentlicht am 13.4.2005 (Text abrufbar unter www.zdk.de).
8 Ebd., 17.
9 Ebd., 19.
10 Ebd., 19-21.
11 Ebd., 18.
12 Ebd., 19.
13 *Walter Kasper*, Brief 18. Juni 2006, in: Freiburger Rundbrief 14 (2007) 20-22; vgl. *Hanspeter Heinz*, Brief 14. Juli 2006, in: ebd. 14 (2007) 22-25.
14 Ja zu Jesus Christus als Erlöser der Welt – Nein zur Judenmission. Diskussionspapier der katholischen Mitglieder des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZdK 26.6.2008.

Auf dieser Linie entstand 2005 das Positionspapier »Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft«.[7] In seiner theologischen Entfaltung gipfelte es unter der Maßgabe, dass – so die Überschrift des Teils III – *über Strittiges gestritten werden müsse*, in drei Thesen:

»**1** Gottes Bund mit Israel ist nicht gekündigt.«[8]

»**2** Judenmission darf es nicht mehr geben!«[9]

»**3** Auch das Trennende gehört in den Dialog: Jesus Christus.«[10]

Diese Thesen werden über Paulus damit begründet, dass »die Verheißungen Gottes – unabhängig davon, ob Israel zum Glauben an Jesus kommt oder nicht – ihre Gültigkeit«[11] behalten. Gott selbst entscheidet am Ende der Zeiten über die Wege, die zu ihm führen. Für die Gegenwart erlaubt das anzuerkennen, »dass weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind.«[12] Dieser soteriologische Spielraum, ex negativo erschlossen, erlaubt im Ductus der Erklärung den Verzicht auf eine »Judenmission«, die unter der Voraussetzung eines nicht gegebenen Heilszugangs Israels steht.

Damit sind die entscheidenden theologischen Linien gezogen, die mit der Erklärung vom 9. März 2009 noch einmal verstärkt werden. Angesichts der nun entbrannten Auseinandersetzungen überrascht, dass sich damals weder die Deutsche Bischofskonferenz noch die 2009 besonders heftig auftretenden Protagonisten zu Wort meldeten. Stattdessen reagierte Kardinal Kasper mit einem dreiseitigen Brief an den Leiter des Gesprächskreises, Hanspeter Heinz, in dem er wichtige Fragen anmeldete. Ausdrücklich wollte er sie nicht als Kritik, sondern als Impulse für anstehende Klärungen verstanden wissen.[13] Inhaltlich beziehen sie sich vor allem auf die Bedeutung der »Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus«. Damit im Zusammenhang steht die Interpretation der Bundestheologie, die nach Kasper christologisch zu konzentrieren ist. Der grundlegende Abrahamsbund wird in der Geschichte immer wieder neu aufgelegt und letztlich in Christus endgültig erschlossen. Von daher stellt sich für Kasper auch die Frage, ob und inwiefern »vom nachbiblischen Judentum als einer eigenständigen (!) heilsgeschichtlichen Größe« gesprochen werden könne. Im Horizont dieser klärungsbedürftigen Fragen greift Kasper das Problem der »Judenmission« auf. Indem er an den universalen Missionsauftrag der Kirche erinnert, orientiert er es mit zwei Hinweisen. Zum einen weist er ausdrücklich darauf hin, dass er aus historischen Gründen »die Rede von einer Judenmission« vermeidet. Zum anderen betrachtet er den Umstand, dass die katholische Kirche »im Unterschied zur ›Heidenmission‹ keinerlei institutionelle und organisierte ›Judenmission‹ kennt«, als »ein auch theologisch wichtiges Faktum«. Ohne dies näher auszuführen, macht gerade die letztere Anmerkung deutlich, dass es aus seiner Sicht zumindest keine Notwendigkeit gibt, katholischerseits auf einer »Judenmission« zu bestehen.

Die Hinweise von Kardinal Kasper bearbeiteten die katholischen Mitglieder des Gesprächskreises in Gestalt eines Diskussionspapiers.[14] Dabei wurde die

»Einmaligkeit des Christusereignisses« ausdrücklich bejaht und im Sinne einer »universale(n) Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft« als hermeneutische Regel eingesetzt.[15] Christen und Juden müssen in unterschiedlicher Perspektive die Bibel lesen und die Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen interpretieren. Dabei stellt sich die Frage, ob die jüdische Sicht ohne ein Christusbekenntnis vom Heil ausschließt. Dieses Problem geht das Papier auf der Basis der jüdischen Identität Jesu an. »Nur weil er selbst in diesem Bund lebt, kann er ihn bestätigen. Nur im und aus dem Bund Gottes mit Israel kann er als der Christus erkannt werden.«[16] Diese erkenntnistheoretische Einsicht besitzt soteriologisches Gewicht. Der Weg zum Heil, das Gott in Jesus Christus menschlich erschließt, öffnet sich im Raum des Bundes mit Israel, der Zugang zu Gott schafft. Dieser Weg steht in der Tora als Gottesoffenbarung offen – bis heute, weil sonst die Treue Gottes in Frage stünde. Der »neue Bund« als der Weg der Offenbarung Gottes im Menschen, der christologisch interpretiert für Christen eine neue Qualität der Gotteserkenntnis bedeutet, verlangt nach einer Antwort. Wenn Israel nicht zur Antwort der Kirche findet, und zwar weil sich Juden damals wie heute auf die Offenbarung Gottes in Bund und Tora von dem Gott her verpflichtet fühlen, der sie in dieses Zeugnis gleichsam zwingt[17] – muss Israel dann von dem Heil ausgeschlossen sein, das sich in Jesus Christus erschließt? Das Diskussionspapier nimmt die gegebene Differenz eines geteilten Gotteszeugnisses auf der Grundlage auf, »dass *die Heilsfrage für beide grundsätzlich positiv entschieden* ist«[18], weil Gott sich in Israel als Er selbst offenbart hat. Das führt zu einer Konsequenz, die das Konzil ermöglicht und auf die Kardinal Kasper bereits im Zusammenhang der Heilsnotwendigkeit der Taufe indirekt hingewiesen hatte – dass es grundsätzlich einen Weg zum Heil auch jenseits der Taufe geben könne. Das Papier greift dies israeltheologisch auf: »Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bewahrt die Kirche die unumstößliche Hoffnung auf Gottes Heil auch für die Menschen, die nicht getauft sind – im Letzten

15 Ebd., 1 (mit Verweis auf entsprechende Aussagen in der Erklärung von 2005).
16 Ebd., 2.
17 Vgl. ebd., 3f.
18 Ebd., 3.
19 Ebd., 6.
20 Ebd., 6f.
21 Auf der Basis dieses Textes fand im Rahmen einer Begegnungsreise des Gesprächskreises nach Rom ein theologischer Austausch zwischen Kardinal Kasper und Mitgliedern des Gesprächskreises statt, in dem von Seiten Kaspers keine grundlegenden theologischen Einwände gegen die präzisierten theologischen Positionen des Diskussionspapiers geltend gemacht wurden. Vgl. den Bericht von *Dagmar Mensink*, Die Grundfragen sind noch immer offen. Reise des Gesprächskreises »Juden und Christen« nach Rom, in: SALZkörner v. 30.10.2008, 8f.
22 Störung der christlich-jüdischen Beziehungen. Zur Wiedereinführung des tridentinischen Ritus. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Ostern/Pessach 2007); Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen, Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur Karfreitagsbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008 (29.2.2008); beide Texte abrufbar unter www.zdk.de. – Vgl. *Walter Homolka/Erich Zenger* (Hg.), »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008.
23 »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen« (Anm. 6), 11.

schafft Gott Heil auf Wegen, die nur er kennt (vgl. Ad gentes 7.1; Gaudium et spes 22.6). Diese Hoffnung besitzt im Blick auf Israel eine eigene Qualität. Denn Gott hat sich in Israel selbst offenbart. Diese heilsgeschichtliche Tatsache impliziert einen bleibend gültigen Heilszugang, der aus christlicher Sicht durch Jesus Christus als den ›Exegeten‹ und ›Mittler‹ Gottes nicht aufgehoben wurde. Dies widerspräche dem Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in der Tora und der Geschichte Israels.«[19]

Von daher erneuert das Papier die Position, aus theologischen Gründen die Rede von einer »Judenmission« aufzugeben: »Weil Gottes Bund Israel bereits das Heil erschlossen hat, braucht die Kirche nicht um das Heil Israels besorgt zu sein, die Juden nicht zum christlichen Glauben zu bekehren und sie nicht um ihres Heiles willen zur Taufe einzuladen. Vielmehr können wir Christen die Eigenständigkeit ihres von Gott selbst eröffneten Heilsweges anerkennen. Das bedeutet: Wenn Juden der Offenbarung Gottes, wie sie ihnen zuteil geworden ist, in Treue zum Bund mit Abraham, am Sinai und gemäß den Propheten in Leben und Glaube antworten, haben sie die Hoffnung, Anteil an der kommenden Welt zu erhalten. Wir Christen müssen auf Grund der Offenbarung in Christus diese Hoffnung für Israel mit Israel teilen. Denn die Verkündigung Jesu und die Deutungen des Handelns Gottes in und an ihm durch die Schriften des Neuen Testaments sind Bekräftigung, nicht Ablehnung oder Aufhebung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk Israel.«[20]

Diese theologische Positionsbestimmung wurde von Kardinal Kasper zumindest nicht als ungenügend deklariert.[21] In der Zwischenzeit veränderte sich die jüdisch-christliche Gesprächssituation durch die Wiederzulassung des tridentinischen Ritus und die erwähnte Neufassung der Karfreitagsbitte. Nach zwei Stellungnahmen des Gesprächskreises[22] in dieser Sache griff die Erklärung vom 9. März 2009 die Frage nach der »Judenmission« noch einmal auf. Der 2005 – und auch schon früher – angemahnte Verzicht auf jede Form von »Judenmission« wurde hier im Titel zur programmatischen Bestimmung. Aus jüdischer Sicht findet sich dabei als zentrales Problem der Eindruck benannt, »das Judentum sei kein vollgültiger Heilsweg.«[23] Das sei auch in der von missionarischem Handlungsdruck entlastenden Hoffnung impliziert, am Ende der Zeiten könne Israel die Messianität Jesu anerkennen.

Auf der Basis dieser Problemvorgabe entfaltet die Erklärung des Gesprächskreises die christliche Absage an die »Judenmission«. Sie argumentiert historisch mit Hinweisen auf die traumatische jüdische Geschichte von Zwang und Leid im Zeichen von Mission und theologisch in biblisch-systematischer Perspektivierung. Die veränderte Israeltheologie des 2. Vatikanischen Konzils bildet die Folie für eine Exegese von Röm 9-11 mit jener Zuspitzung auf die Rede vom ungekündigten Bund, deren Bedeutung Kardinal Kasper kritisch befragte. Der neue Bund wird nun in Aufnahme der entsprechenden Anfrage aus dem Paradigma der Ersetzung in das einer interpretativen Eröffnung überführt,

die den Gottesbund in Jesus Christus in seiner universalen soteriologischen Bedeutung bestimmt:

»Dieser Bund ersetzt nicht den Israelbund, vielmehr eröffnet er die Heilsgeschichte Gottes mit allen Völkern neu und bekräftigt sie. Israel und Kirche sind gemeinsam und auf je spezifische Weise Werkzeuge Gottes für das Kommen seiner universalen Königsherrschaft.«[24]

Letztlich bleibt es Gott überlassen, wie diese Heilsgeschichte endet und welche Rolle Israel zukommt. Dies allein aus christlicher Sicht zu beschreiben, würde die Bedeutung Israels und seiner Stimme in diesem Prozess unterschlagen. Mit dem Römerbrief des Paulus hält die Erklärung daran fest: »Für die Zukunft Israels gilt, dass sie allein in Gottes Hand liegt (11,25.33-36).«[25]

Und weiter: »Wann, wie und ob sich Juden und Christen auf ihrem Weg zum ›Reich Gottes‹ begegnen, bleibt ein uns Menschen verborgenes Geheimnis Gottes. Das wusste schon Paulus, der die Rettung ganz Israels nicht an den Glauben an Jesus bindet. Er lässt seine wegweisende Lehre im Römerbrief mit dem Gebet so enden: ›O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so dass Gott ihm etwas zurückgeben müsste? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen‹.« (11,33-36)[26]

Mit diesem eschatologischen Akkord endet die Erklärung. Er bleibt in einer bewussten Spannung gehalten; er wird nicht aufgelöst. Denn es bleibt auch im Rahmen dieses Textes bei dem Zueinander eines bleibenden Heilszugangs Israels und der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi. Die Frage nach der wechselseitigen Bestimmung von »altem« und »neuem Bund« bleibt dabei so im Raum, dass man sie vorantreiben kann, wenn Israel durch die Kirche nicht ersetzt und sein Heil nicht grundsätzlich in Abrede gestellt wird. Insofern positioniert sich die Erklärung auf jenem Weg des gemeinsamen Nachdenkens, den der Gesprächskreis über mehr als dreißig Jahre praktiziert hat. Zugleich

24 Ebd., 15f.
25 Ebd., 14.
26 Ebd., 21f. – Vgl. zur Interpretation von Röm 9-11 *Michael Theobald*, Der Römerbrief (Erträge der Forschung 294), Darmstadt 2000, 258-283. In exegetischer Detailanalyse weist Theobald nach, dass sich eine christliche »Judenmission« auf der Basis von Röm 9-11 und grundsätzlich mit Paulus nicht begründen lässt.
27 *Gerhard Ludwig Müller*, Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog (Text abrufbar unter www.dbk.de). – Gleichzeitig wurden Gerüchte aufgebracht, Bischof Müller solle die Nachfolge Kardinal Kaspers als Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen übernehmen, mit dem der jüdisch-christliche Dialog verbunden ist. Damit erhielt seine Stellungnahme eine besondere Brisanz. – Vgl. *Karl Birkenseer*, Der erneute Ruf aus Rom, in: Passauer Neue Presse v. 27.4.2009.
28 Stellungnahme v. 5.5.2009 (Text abrufbar unter www.dbk.de).
29 Im Gespräch: Kardinal Karl Lehmann, langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in: FAZ v. 7.5.2009.
30 *Müller*, Christus-Bekenntnis (Anm. 27), 6 (zitiert nach der Paginierung des Internet-Textes).
31 Ebd.
32 Ebd.
33 Ebd., 7.

werden die hermeneutischen Bedingungen deutlich, die den Text überhaupt erst ermöglicht haben: das gegenseitige Hören und das reziproke Einspruchsrecht beider Seiten, von Juden wie Christen. Damit setzt sich im Text die tragende erkenntnistheologische Einsicht durch, dass Israel für die Kirche eine Ortsbestimmung mit unabweisbarer Autorität bleibt. Wie aber könnte man ihr dann einen wahren Zugang zu Gott absprechen, der nicht das Heil Israels beträfe? In diesem Zusammenhang stellt sich für die Kirche die dramatische Frage, wie sich die Geschichte ihrer Verwerfungen im offenen Prozess der jüdisch-christlich geteilten Gottesbestimmung am Ende der Zeiten ausnehmen wird. Ist es vorstellbar, dass Israel im Gericht auch für die Kirche eintreten muss?

3 Die Erklärung des Gesprächskreises in der Diskussion

Schon bald nach Erscheinen der Erklärung setzte eine lebhafte, zum Teil polemisch scharfe Diskussion um die Implikationen und Konsequenzen dieses Textes ein. Sie wurde unter dem problematischen Vorzeichen jener Frage nach der »Judenmission« geführt, von der sich der Gesprächskreis lösen wollte. Mit dem Titel seiner Erklärung musste sie für ihre Kritiker jedoch im Hintergrund stehen.

Bereits am 14. April 2009 veröffentliche die Deutsche Bischofskonferenz eine Stellungnahme des Vorsitzenden ihrer Ökumenekommission, Bischof Gerhard Ludwig Müller.[27] Ausdrücklich stellten sich im Folgenden der Vorsitzende der DBK, Erzbischof Zollitsch, und sein Vorgänger Kardinal Lehmann hinter diesen Text.[28] Lehmann bezeichnete in diesem Zusammenhang die Erklärung des Gesprächskreises als »theologisch in hohem Maß unzulänglich«.[29] Diese Sichtweise bestimmt auch die Argumentation von Bischof Müller. Vom Ende seines Textes her werden die einzelnen Anfragen zu einem Ensemble weitreichender Vorwürfe konzentriert:

1 mindestens indirekt wird der Vorwurf erhoben, das Papier relativiere entscheidende Glaubensaussagen;

2 es fehle theologisch »ein schlüssiges Gesamtkonzept«[30];

3 es vereinfache »die theologisch komplexe Einheit vom Alten und Neuen Bund sowie auch die Verschiedenheit der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft im Hinblick auf das Bekenntnis zu Jesus dem Christus über das mögliche Maß hinaus«[31];

4 indem der Autor eigens feststellt, dass die Erklärung »keine lehramtliche Autorität«[32] besitze, wird impliziert, genau das sei beansprucht;

5 indem betont wird, dass »das ungeschmälerte Christusbekenntnis der Kirche konstitutiv für den katholischen Glauben und zentrales Thema im Gespräch mit der jüdischen Glaubensgemeinschaft«[33] ist, muss man vermuten, dies sei in der vorliegenden Erklärung nicht der Fall.

Theologisch erhalten die einzelnen Anfragen ihr Gewicht von dieser Perspektivierung her. Im Zuge einer ganzen Reihe von kritischen Anmerkungen werden einige Probleme theologisch besonders hervorgehoben:

1 Die Erklärung spreche nur von einer »›Vorstellung‹ von der Trinität und der Inkarnation«.[34]

2 Aus gnadentheologischen Gründen sei der Gedanke abzuweisen, das ethisch qualifizierte Handeln erschließe einen heilsrelevanten Weg zu Gott.[35]

3 »Das Erlöserwirken Jesu Christi auf die Heiden außerhalb des Gottesvolkes Israel zu beschränken, hieße, das gesamte biblische Zeugnis auf den Kopf zu stellen.«[36]

4 Es handle sich um »eine Verkürzung der katholischen Glaubenslehre von der Verwirklichung des universalen Heilswillens in Jesus Christus und dessen einziger Heilsmittlerschaft und der daraus folgenden Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Taufe, sowie auch der Heilsmöglichkeit für Menschen, die ohne eigene Schuld nicht an Christus glauben, wenn daneben ohne diesen Bedingungszusammenhang ein Heilsweg ›auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe‹ (12) als von Gott selbst konstatiert würde.«[37]

Mit der zweiten Auflage der Erklärung des Gesprächskreises vom 4. Mai 2009 wies sein Leiter, Hanspeter Heinz, auf die notwendige theologische Einbettung des veröffentlichten Textes hin. Es handle sich um ein Diskussionspapier, das auf die theologischen Voraussetzungen früherer Publikationen rückverweise. Nicht zuletzt die christologischen Rahmenbedingungen seien damit so abgesteckt, dass das Bekenntnis der katholischen Mitglieder des Gesprächskreises zur universalen Heilsbedeutung Jesu Christi nicht in Frage stehen könne.

Unter dieser hermeneutischen Voraussetzung sind auch die Anfragen von Bischof Müller zu lesen. Die kritisierte Erklärung kann und will dabei keine systematisch-theologische Summe bieten, schon weil sie von jüdischer wie christlicher Sicht entwickelt wurde und die jeweiligen Ausführungen auf die konkreten Fragen zwischen den Religionen abgestimmt sind. Das schließt dogmatische Überlegungen keinesfalls aus; im Gegenteil. Dennoch stehen sie textpragmatisch in einem anderen Horizont als einem dogmatischen Traktat.

Als ein komplex bestimmtes Dialogpapier meldet die Erklärung auch an keiner Stelle einen lehramtlichen Anspruch an. Stattdessen bearbeitet sie das

34 Ebd., 2.
35 Ebd.
36 Ebd.
37 Ebd., 4. – Das Zitat im Zitat bezieht sich auf S. 5 der Erklärung des Gesprächskreises.
38 Vgl. Juden und Christen in Deutschland (Anm. 7), 20f.
39 Ebd., 20.
40 Ja zu Jesus Christus als Erlöser der Welt (Anm. 14), 1.
41 Das Diskussionspapier »Ja zu Jesus Christus als Erlöser der Welt« spricht von einer Erfüllung in Jesus Christus ohne Überbietungs- und Ersetzungslogik. Auf dieser Linie bestimmt Heinz die christologischen Voraussetzungen und Implikationen der Erklärung von 2009 im Vorwort zur 2. Auflage, 2 (Text abrufbar unter www.zdk.de) soteriologisch.
42 *Robert Spaemann*, Gott ist kein Bigamist, in: FAZ v. 20.4.2009. – Vgl. die scharfe Replik von *Michael Brenner*, Gott ist kein Christ, in: FAZ v. 28.4.2009.
43 *Spaemann*, Gott ist kein Bigamist (Anm. 42).

Problem, ob Juden aus christlicher Sicht zu missionieren seien, weil anderenfalls ihr Heil auf dem Spiel stehe. Unter dieser Rücksicht setzt die Erklärung für ihre katholischen Mitglieder voraus, was sie zuletzt in ihrer Erklärung von 2005 ausdrücklich entwickelt hatte: den Inkarnationsglauben, den sie auf der Basis der chalkedonensischen Christologie an strukturanaloge Konzepte jüdischerseits zu vermitteln suchte.[38] Unmissverständlich wird dabei festgehalten: »Jesus gehört im christlichen Glauben in das Zentrum des Glaubens an Gott.«[39] Entsprechend arbeitete das Kardinal Kasper auf seinen Brief hin vorgelegte Diskussionspapier vom 26. Juni 2008 die »Einmaligkeit des Christusereignisses« in seiner universalen Heilsbedeutung heraus.[40] Das in Christus erschlossene Heil wurde dabei so verstanden, dass es nicht a priori vom Heil ausschließen muss, wenn man sich zu Christus nicht bekennt. Auf dieser Linie sucht auch die Erklärung von 2009 über eine bundestheologische Reflexion festzuhalten, dass der einmal eröffnete Weg zu Gott auch post Christum nicht verschlossen ist, auch wenn er aus christlicher Sicht in Jesus Christus eschatologisch zu interpretieren bleibt.[41]

Damit sind die grundsätzlichen Fragen von Bischof Müller, die nach der christologischen Haftbarkeit fragen, auf anderem Boden zu verhandeln. Dabei muss zugegeben werden, dass sich die entsprechenden Passagen des Diskussionspapiers nicht in derselben Deutlichkeit in der nachfolgenden Erklärung (wohl aber in früheren Dokumenten) finden. Unzweifelhaft ist allerdings im Zusammenhang aller Verlautbarungen des Gesprächskreises, dass es sich aus Sicht der katholischen Mitglieder bei der Rede von Inkarnation und Trinität nicht um bloße »Vorstellungen« handelt – wobei der Zitatnachweis von Bischof Müller keine direkte Referenz ergibt.

Auch die Bestimmung des ethisch haftbaren Handelns weist in einen anderen Zusammenhang, als er in der Leseweise der DBK-Stellungnahme vermuten lässt. Selbstverständlich wäre der gnadentheologische Rahmen – etwa im Sinne der »Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre« – mitzulesen. Gemeint ist aber im gegebenen Kontext keine Form einer Selbsterlösung, sondern israeltheologisch die Verpflichtung auf die Thora als Offenbarung Gottes. Wo Israel und die Völker im Sinne der Thora handeln, öffnet sich der Weg zu dem Gott, der sich in der Thora den Menschen zuwendet.

Mit dieser Bestimmung ist eine besondere Problematik verbunden, die sich aus der Interpretation der Bundestheologie ergibt. Nach Bischof Müller wurde sie von Robert Spaemann in einem Aufsatz mit dem Titel »Gott ist kein Bigamist« verhandelt.[42] Für Spaemann stellt sich das Problem unter wahrheitstheoretischen Vorzeichen. Wer davon überzeugt ist, dass in Jesus Christus der authentische Zugang zu Gott geschieht, weil Gott in ihm als Mensch begegnet, muss das auch allen anderen bezeugen. In Jesus Christus vollendet sich der alte Bund – und so gibt es nicht zwei Bundesschlüsse nebeneinander. Trotzdem bleibt eine soteriologische Spannung, denn – so Spaemann – »zum allein wahren Gott müssen Juden nicht ›bekehrt‹ werden.«[43] Auf derselben Grund-

lage bestimmt auch Bischof Müller sein Verständnis der christlichen Mission als Zeugnis für die Lebensmacht Gottes, die in Jesus Christus allen Menschen gilt: »Die Juden, die nicht zum Glauben an Christus kommen, sind darum nicht vom Heil ausgeschlossen, wenn sie aus der Gnade des Bundesschlusses und den Weisungen Gottes leben. Das Heil, von dem hier die Rede ist, meint allerdings im christlichen Sinn das Heil, das Gott Juden und Heiden durch Christus geschenkt hat. Aus dem Unterschied in der Bewertung von Person und Sendung Jesu folgen die Unterschiede in den soteriologischen Auffassungen. Bei der christlichen Mission geht es also nicht darum, mit subtiler Überredungskunst Gläubige anderer Religionen abzuwerben, oder mit Drohung von diesseitigen Nachteilen und jenseitigen Strafen jemanden zum christlichen Glauben zu nötigen. Glaube und Freiheit bedingen einander. Erzwungener Glaube oder eine aufgenötigte Taufe sind ein Widerspruch in sich selbst und stehen der geoffenbarten Lehre entgegen« (DH 10).[44]

Die Präzisierung des Missionsverständnisses nimmt Maß an der Einsicht, dass die Treue zum Bund und zur Thora einen Gotteszugang gewähren.[45] Dabei versteht die Erklärung den Bund so, dass er in Jesus Christus eine entscheidende Interpretation erfährt – im Übrigen ganz auf der Linie des Christus-Titels als Mittler, also Interpres (1 Tim 2,5):

»Dieser Bund ersetzt nicht den Israelbund, vielmehr eröffnet er die Heilsgeschichte Gottes mit allen Völkern neu und bekräftigt sie. Israel und Kirche sind gemeinsam und auf je spezifische Weise Werkzeuge Gottes für das Kommen seiner universalen Königsherrschaft.«[46]

Es geht demnach um die Deutung des Bundes, der aus christlicher Sicht in Jesus Christus seine messianische Erfüllung erfährt. In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden und der Bund an sein Ziel gekommen, weil der Bund zwischen Gott und Mensch hier in einer irreversiblen und nicht mehr zu überbietenden Weise im Menschen vollzogen wurde. Das setzt aber weder den Bundesschluss mit Israel außer Kraft, noch heißt das, dass der Glaube an seine messianische Erfüllung allein den Weg zum Heil bedeutet. Denn Gott selbst führt die Menschen zum Heil, und zwar auf Wegen, die nur Er kennt (AG 7). Die paulinische Interpretationsfigur der von Gott verhängten Verstockung Israels liegt auf dieser Linie: Auch das Nein Israels zur Messianität Jesu ist Aspekt seiner umwegigen, geheimnisvollen Heilsgeschichte mit allen Menschen. Sieht man die Bundesgeschichte aus dieser Perspektive, muss es keine »Judenmission« in der Weise geben, dass das Ziel des Gesprächs zwischen Christen und Juden erst in deren Taufe erreicht ist. Man muss unterscheiden: Es gibt auf der einen Seite das Angebot des Dialogs, das nicht ausschließen kann, dass man

44 *Müller*, Christus-Bekenntnis (Anm. 27), 4.
45 Diese Einsicht deckt sich – gegen die von ihm geäußerte gnadentheologische Kritik an der Erklärung – mit deren Grundductus.
46 »Nein zur Judenmission« (Anm. 6), 15f.
47 *Thomas Söding*, Leserbrief in der FAZ v. 23.4.2009.

sich von der Glaubensposition des anderen überzeugen lässt – und so sind unter Rabbinern auch konvertierte Christen zu finden. Es gibt auf der anderen Seite aber auch ein Verständnis von Mission, das den anderen in seiner abweichenden Glaubensposition nicht belassen kann, weil man um sein Heil fürchten muss. Es ist diese Form von Mission, von der sich die Erklärung des Gesprächskreises verabschiedet. Das dialogische Verständnis von Bischof Müller zielt in eine Richtung, die sich dem nähern könnte.

Offen bleibt die Frage, was die Rede vom ungekündigten Bund in diesem Zusammenhang soteriologisch austrägt. Kann man von einer eigener Heilsgeschichte Israels post Christum sprechen – und in welcher Weise? In einem Leserbrief zu Spaemanns Essay hat Thomas Söding darauf hingewiesen, dass im Sinne des Apostelkonzils Heidenchristen keine judenchristliche Mission betreiben können.[47] Das verbindet sich mit der doppelten Einsicht, dass Gott nach Paulus sein Volk am Ende der Zeiten retten wird, und dass dies mit der christlichen Sicht auf die Heilsgeschichte interpretiert werden kann, ohne Juden auf diese Deutung verpflichten und also taufen zu *müssen*.

4 Das Kardinalproblem: Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus

Unter dieser Rücksicht ist die Frage nach der Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus zu bestimmen. Einmaligkeit wird im gegebenen Problemzusammenhang als eine ausschließende, Universalität als eine einschließende Kategorie eingesetzt. Beide sind aus soteriologischen Gründen so miteinander zu verbinden, dass sich keine Ausschließung Israels aus dem Heil ergibt und sich der konstitutive Israelbezug des Christentums jenseits einer gleich wie gearteten Logik der Substitution Israels darstellen lässt.

Auf dieser Basis stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer »Judenmission«. Der Missionsauftrag der Kirche zielt auf die Taufe, durch die sich der wahre Gottesbezug erschließt. Es geht um die Anerkennung Gottes, dem der Mensch in seiner ganzen Existenz Raum gibt. Darin findet er seine Bestimmung, die Liebe zu leben und zu erfahren, die Gott ist, und darin sein Heil. Wo sich die Wirklichkeit Gottes im Menschen durchsetzt, findet sich der Mensch von all dem erlöst, was ihn fesselt, was ihn ängstigt, was ihn unfrei macht und an sich statt an Gott bindet. Dieser Weg zur Wirklichkeit Gottes ist im Gottmenschen Jesus Christus erschlossen – als die Mensch gewordene Liebe Gottes zum Menschen.

Christlich ist diese Sicht auf die Wirklichkeit im Dialog der Religionen einzubringen: als ein Angebot, das im Blick auf die jüdischen Gesprächspartner eine besondere Qualität besitzt. Denn Christen müssen davon ausgehen, dass das Heil, das sich in Jesus Christus erschließt, von dem Gotteszugang getragen

und bestimmt ist, der im Juden Jesus von Nazareth messianisch interpretiert und geglaubt wird. Die Anerkennung Gottes und die Anerkennung Jesu Christi sind aus christlicher Sicht aneinander gebunden, aber nicht so, dass die Nicht-Anerkennung des Gottseins Christi durch Israel die Nicht-Anerkennung Gottes bedeutet. Diese Differenz bildet sich in einer weiteren ab. Einerseits muss die Kirche eine jüdische Taufbitte nicht zurückweisen, weil es eben keine volle Identität in der jeweiligen Gottesbestimmung gibt. Andererseits muss die Kirche aber auch nicht Juden taufen, weil der Zugang Israels zu Gott, wie er in der Taufe geschieht, bereits gegeben ist. In der Taufe wird dieser Zugang christologisch und trinitarisch festgelegt – aber der Zugang zu Gott bleibt auch jenseits dieser christlich grundlegenden Interpretation in Israel erhalten.

Das verändert die Frage nach dem Heilszugang, wie er mit der Taufe verbunden ist, im Blick auf das Problem der »Judenmission« entscheidend, weil sie nur dann denkbar erscheint, wenn Israel vom Heil (zumindest in seiner Fülle) ausgeschlossen ist. Das in Jesus Christus erschlossene Heil ist aber kein anderes Heil als das, das sich in der Thora und im Bundesschluss eröffnet, sondern es wird in seiner ganzen gottmenschlichen Radikalität und Verbürgung aus christlicher Sicht in Jesus Christus manifest. Die Menschlichkeit Gottes bleibt in dieser Konsequenz Anlass und Raum einer jüdisch-christlichen Differenz, die eschatologisch nicht als unüberholbar qualifiziert werden muss, so wenig sie in der Geschichte zwingend durch die Taufe ganz Israels aufgehoben werden muss. Deshalb müssen Christen auch nicht für die Bekehrung Israels beten. Wann betet man für die Umkehr eines Menschen aus seiner Verblendung? Wenn man ihn in einer schuldhaften Verstrickung weiß; wenn sein Leben und Heil auf dem Spiel stehen. Im gegebenen Zusammenhang kann das theologisch für Israel nicht gelten.

Das ist noch einmal im Zusammenhang der skizzierten Debatte zu präzisieren. Der Einspruch von Kardinal Kasper gegen die (von ihm so wiedergegebene) Einschätzung der Erklärung des Gesprächskreises, dass es sich beim christlichen Bekenntnis zum »Ja und Amen« der unwiderruflichen Treue Gottes in Jesus Christus einerseits und der Heilsmöglichkeit für Israel um derselben Treue Gottes willen andererseits um eine Aporie handle[48], ist erstens ein Signal für eine Position, die soteriologisch Spielräume für ein Heil über das Christus-Bekenntnis hinaus eröffnet; zweitens weist er in einen offenbarungstheologischen Zusammenhang ein. Die *Einmaligkeit* des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus schließt nicht per se andere Offenbarungsvorgänge aus, die eine Heilsbedeutung haben (vgl. AG 7). In diesem Zusammenhang kommt dem Abrahamsbund eine paradigmatische *offenbarungstheologische* Bedeutung zu.

48 *Walter Kasper*, Brief vom 18. Juni 2006, in: Freiburger Rundbrief 14 (2007) 20-22.
49 *Ders.*, Jesus der Christus, Mainz ^{9}1984, 280.
50 Vgl. *Gregor Maria Hoff,* Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355-372.

Man wird ihn nicht von der Einsicht isolieren dürfen, wie der Partner dieses Gottesbundes konfiguriert und wie er als Bundespartner qualifiziert wird: Mit diesem Abraham überschreitet Gott Grenzen. Er offenbart sich im Übergang. Gott qualifiziert sich an fremden, an ausgeschlossenen Orten. Diese Offenbarungslogik verlangt es, den Bund auf den zugrunde liegenden Modus der Selbstoffenbarung Gottes zu beziehen. Das heißt aber, dass mit der Offenbarung Gottes gerade am *unmöglichen Ort* und im *nicht vorgesehenen Modus* zu rechnen ist, indem er Grenzen aufhebt und Identitäten neu bestimmt.

Das *Ausschließen* von Offenbarungsmöglichkeiten Gottes stellt aus christlicher Sicht von daher ein erkenntnistheologisch konstitutives Problem dar. Man muss christlich markieren, dass sich Gott in Jesus Christus endgültig als Er selbst menschlich erschließt – genau darin besteht die Singularität dieses Offenbarungsgeschehens. Umgekehrt muss nicht gesagt werden, dass alle, die an dieses Offenbarungsgeschehen nicht glauben können, vom Heil ausgeschlossen sind. Dies wäre schon deshalb problematisch, weil Rechtfertigung allein aus Gnade und also dem unverfügbaren Heilswillen Gottes heraus geschieht und zugleich der Glaube kein Verdienst des Menschen ist. Die »Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus« stellt von daher keine Ausschlusskategorie dar, sondern muss als positive Qualifizierung des Christus-Bekenntnisses gelesen werden.

Die Universalität des Heils wird – folgt man Joseph Ratzinger – bereits jüdisch in der Übersetzung des Tetragramms durch die Septuaginta gewährleistet, indem der Gottesname »Kyrios« eingesetzt wird. Die Zuschreibungen »Einmaligkeit« und »Universalität« legen die Bedeutung des Christus-Ereignisses fest. Dabei trägt das christologische Bekenntnis in seiner Positivität eine grundlegende Negativität aus – etwas Unsagbares. Walter Kasper hat auf die *Christologia negativa* des Chalkedonense hingewiesen.[49] Sie lässt sich im gegebenen Zusammenhang als eine basale theo-logische Grammatik interpretieren[50]: In der christlichen Auffassung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bestimmt das Unsagbare das Sagbare mit. Wenn man christologisch die gott-menschliche »Fülle« Jesu Christi nicht erschöpfend auf den Begriff bringen kann, sondern sie an eine unaufhebbare Unsagbarkeit koppelt, muss diese Kategorie bzw. die entsprechende Logik auch nicht die Beziehung zu anderen Religionen und vor allem nicht zum Judentum bestimmen, um ein offenbarungstheologisches bzw. soteriologisches Gefälle zum Ausdruck zu bringen. Letzteres gilt schon deshalb, weil sich Gott als Er selbst Israel offenbart hat – und nicht etwas von ihm. Von daher ist es als offenbarungstheologisches Faktum ersten Ranges anzusehen, dass die Thora von Jesus nicht abgeschafft und nicht durch ihn ersetzt worden ist. Die Fülle des Gesetzes bleibt erhalten. Daher besteht jüdisch-christlich eine gemeinsame Teilhabe an der Fülle der Offenbarung.

Die christologische Offenbarungssprache entspricht dabei der offenbarungslogischen Gespanntheit von Offenbarung und Verborgenheit Gottes, die das

Christentum *grammatologisch* vom Judentum übernimmt und in der eigenen christologischen Zuspitzung der Offenbarungstheologie aktiviert. Dann aber muss die Gottessprache Israels selbst bereits eine unabschaffbare offenbarungstheologische Qualität besitzen. Dass Gott sich selbst im Bund mit Israel offenbart hat, schließt ein, dass es ein Heil für Israel geben kann *ohne Christus-Bekenntnis*. Wenn christlich aus trinitätstheologischen Gründen eine kosmologische Heilsmittlerschaft Christi vorausgesetzt wird, lässt sich die oben getroffene Aussage so rekonstruieren, dass man das Heil auch ohne Christus-Bekenntnis nicht *extra Christum* erhält.

Diese Aussage wird aber nur aus dem christlichen Innenraum zu treffen sein – sie muss nicht die Gesprächsperspektive mit dem Judentum bestimmen, weil sie nicht in Abrede stellt, dass das Heil für Israel bereits im ungekündigten Bund eröffnet ist.

Insofern handelt es sich beim Hinweis, es könne kein Heil *extra Christum* geben, um eine Interpretationsperspektive auf die bereits gegebene Selbstoffenbarung Gottes im Bund.

Auf dieser Linie wird die theozentrische Perspektive den jüdisch-christlichen Dialog bestimmen müssen. Als seine Basis kann der gemeinsame Glaube gelten, dass sich Gott unwiderruflich im Bund mit Israel offenbart hat. Die christologische Perspektive ist demgegenüber aus christlicher Sicht die – endgültige – Interpretation dieses Bundes.[51] Daher der christologische Titel des Mittlers (interpres: 1 Tim 2,5).

Dem entspricht die Theozentrik der Reich Gottes-Botschaft Jesu. Die Christologie ist dann aus christlicher Sicht als Konkretion des Monotheismus zu begreifen, ohne dass sich das Judentum diesem Selbstverständnis anschließen muss. Im Unterschied zu allen anderen Religionen entsteht die entsprechende theologische Interpretationsdifferenz auf einer unzerstörbaren gemeinsamen offenbarungstheologischen Basis.

Analog zur ökumenischen Methode des *differenzierten Konsenses* ist zu bestimmen, was Juden und Christen im eigenen Gottesbekenntnis beim anderen nicht ausschließen müssen und welches Gewicht dies besitzt. Wenn für beide Seiten gilt, dass die unterschiedliche Interpretation des in Israel entstandenen Monotheismus nicht vom Gotteszugang ausschließt, darf keine andere »Mission« christlich stattfinden, als die eigene Überzeugung auf die Weise ins Spiel zu bringen, wie es Kapitel III der Erklärung des Gesprächskreises aus dem Jahr 2005 fordert: »Über Strittiges muss gestritten werden«.

51 Kardinal Kasper spricht selbst von einem christologischen Interpretationsverhältnis, vgl. ebd.
52 Vgl. *Walter Kasper*, Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: FAZ v. 21.3.2008.
53 Ebd. – Genau das fordert zum Zeugnis auf.
54 Diese eschatologische Perspektive legt sich nicht zuletzt von Paulus her nahe, denn »Israel ist in Röm 9-11 auch ein eschatologischer Begriff; d. h., nicht der gegenwärtige Zustand des Gottesvolkes sagt abschließend etwas über Israel aus, sondern entscheidend ist, was Gott in der Treue zu seinem erwählenden Wort in der Zukunft mit Israel vorhat«: *Theobald*, Römerbrief (Anm. 26), 271 (im Original kursiv).

5 Nach der Judenmission

In diesem Zusammenhang besitzt der faktische Verzicht auf eine »Judenmission« in der nachkonziliaren Kirche systematisches Gewicht.[52] Weder »Nostra Aetate« noch das Apostolische Schreiben »Evangelii Nuntiandi« aus dem Jahr 1975 erwähnen eine »Judenmission«. Von ihrer Notwendigkeit ist nirgendwo die Rede, eine institutionalisierte Form findet sich in der katholischen Kirche nicht. Wenn Israels Heil auf dem Spiel stünde, müsste man dann nicht ein wie auch immer aufgesetztes Missionsprojekt betreiben?

Im Gegenzug ist festzuhalten, dass Christen Juden nicht zurückweisen müssen, die konvertieren wollen. Man muss nicht missionieren, man muss zugleich nicht abweisen: die damit gegebene Differenz hat eine theologische Signifikanz. Es werden im kirchlichen Verhalten gegenüber Israel zwei Zugänge zur Wirklichkeit Gottes frei gelegt, die auf die unterschiedlichen Interpretationsmuster der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes rückverweisen. Sie haben mit Kardinal Kasper eine eschatologische Schwerkraft, die aus seiner Sicht im Zuge der neuen Karfreitagsbitte und der Vaterunser-Bitte um das Kommen des Reiches zur Geltung gebracht wird: »Solche Bitten um das Kommen des Reiches Gottes und um die Verwirklichung des Heilsgeheimnisses sind ihrer Natur nach kein an die Kirche gerichteter Aufruf zu missionarischer Aktion. Im Gegenteil, sie respektieren die ganze Abgründigkeit des verborgenen Gottes. So nimmt die Kirche mit ihrer Bitte die Verwirklichung des unergründlichen Mysteriums nicht selbst in Regie. Das kann sie gar nicht. Sie legt das Wann und das Wie vielmehr ganz in Gottes Hände. Gott allein kann das Reich Gottes heraufführen, in dem ganz Israel gerettet und der Welt eschatologischer Frieden zuteil wird.«[53]

Blickt man unter diesem Blickwinkel noch einmal auf die Diskussion um die Erklärung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZdK zurück, dann lässt sich als entscheidendes Problem der hermeneutische Ausgangspunkt bestimmen, der die – theologische Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum anleitet:

- Setzt man bei der Heilsnotwendigkeit der Taufe an – und welche Form von Heilsrelevanz und Heilslogik schreibt man ihr zu?
- Geht man von der Notwendigkeit einer Bekehrung zu Jesus Christus aus – und mit welcher missionstheologischen Pragmatik?
- Welche erkenntnistheologische Grundperspektive wird gewählt? Argumentiert man ganz von innen her, also primär christologisch, oder mit Rücksicht auf die jüdische Außensicht, also nicht zuletzt die konkreten Erfahrungen faktischer Missionierungsgeschichten?
- Welche fundamentaltheologische Perspektive bestimmt die Argumentation? Betont man mit NA die eschatologische Dimension der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche[54] und akzentuiert damit das Ausstehende? Oder legt

man sich auf die Präsenz des in Christus erschlossenen Heils als ausschließliches Kriterium der theologischen Interpretation Israels und seiner Heilsbedeutung fest?

Die jeweiligen Perspektiven müssen sich theologisch nicht ausschließen, führen aber zu je anderen argumentationspragmatischen Akzenten und Konsequenzen. Insofern weist die Debatte um die »Judenmission« auf hermeneutische und fundamentaltheologische Grundfragen zurück. Unter wachsendem Marginalisierungsdruck und drohendem Relevanzverlust legt sich kirchlich der Rückzug auf feste Positionen und Strategien interner Identitätssicherung nahe. Israel als ein Differenzfaktor im eigenen Glaubensraum muss beunruhigen, weil der Frage nach der christlichen Identität im Nein Israels zu Jesus Christus eine messianische Qualität zukommt. Die Erfahrung der Gottespräsenz in Jesus Christus bleibt ihrerseits an seine Parusie gebunden. Ein Moment ausstehender Messianität gehört insofern zu dem Glauben, den Juden und Christen teilen, den letztere aber nicht ohne die Glaubenssprache und das messianische Zeugnis der ersteren überhaupt besäßen.

Vielleicht liegt genau in diesem geteilten Glaubenszeugnis die eigentliche Mission von Juden und Christen, im kritischen Auftrag zur wechselseitigen Gottesbestimmung in der Geschichte. Eine »Judenmission« im engeren Sinn verliert vor diesem Hintergrund aber ihre Notwendigkeit – und faktisch hat dies die katholische Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil auch anerkannt. Ihre Glaubwürdigkeit hat durch die veränderte Bestimmung der Beziehung zum Judentum nur gewonnen – und also ihr missionarisches Profil.

Zusammenfassung
Als im Zuge der Wiederzulassung des älteren Messritus die Fassung der Karfreitagsbitte »Pro Judaeis« von Benedikt XVI. überarbeitet wurde, löste der veränderte Text intensive Diskussionen aus. Sie kreisten nicht zuletzt um das Problem der »Judenmission«. Es führt in theologisches Herzgelände, weil sich auf der einen Seite die Frage nach der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi und auf der anderen Seite die Frage nach der soteriologischen Haftbarkeit der Rede vom »ungekündigten Bund« stellt. Mit einer Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomittee der deutschen Katholiken verschärfte sich die Auseinandersetzung. Muss es, kann es, darf es auch unter den Bedingungen eines veränderten Verständnisses von Mission eine »Judenmission« geben?

Summary
When the version of the Good Friday petition »pro Judaeis« was reworked by Pope Benedict XVI in the course of re-permitting the older Mass rite, the changed text triggered intensive discussions. They revolved not least of all around the problem of the »evangelization of the Jews.« This leads to core theological terrain since it poses, on the one hand, the question of the universal significance of Jesus Christ in salvation and, on the other hand, the question of the soteriological accountability of talk about the »unbroken covenant.« The dispute intensified following a declaration of the »Jews and Christians« dialogue group of the Central Committee of German Catholics. Under the conditions of an altered understanding of mission, must there be, can there be, and may there be an »evangelization of the Jews«?

Der Islam als Anreger des Evangeliums in der Christentumsgeschichte Europas?

von Christoph Elsas

Michael Sievernich SJ hat 2008 in der Aula der vom hessischen Schutzherrn der Reformation 1527 gegründeten Philipps-Universität Marburg einen markanten Beitrag »Welt-Mission und Inkulturation in katholischer Perspektive« zum wissenschaftlichen Gespräch über »Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel« geleistet. In meiner Einführung zu dieser Tagung bin ich auf neue Möglichkeiten der interreligiösen Verständigung eingegangen.[1]

1 Heutige Chancen zur Konzentration auf Gottes- und Menschenliebe?

138 Islam-Gelehrte aus aller Welt, denen sich weitere anschlossen, unterzeichneten zum Ende des Fastenmonats am 13. Oktober 2007 einen Offenen Brief an die Leitenden Persönlichkeiten der christlichen Kirchen unter dem Titel »Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch«[2]. Weltsituation und Verpflichtung durch die jeweilige Offenbarungsschrift werden dabei gleich zu Anfang aufeinander bezogen: »Muslime und Christen gemeinsam stellen mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung. Ohne Frieden und Gerechtigkeit zwischen diesen beiden religiösen Gemeinschaften kann es keinen Frieden von Bedeutung in der Welt geben«.

Die Islam-Gelehrten betonen: »Die Zukunft dieser Welt hängt vom Frieden zwischen Christen und Muslimen ab. Die Grundlage für diesen Frieden und dieses Verständnis gibt es bereits. Sie ist Bestandteil der grundlegenden

1 Vgl. meinen Einleitungsbeitrag »Ansätze zu interreligiöser Mediation. Heinrich Frick und interdisziplinär-interreligiöse Verständigung heute«, in: *Christoph Elsas* (Hg.), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposion 2008), Berlin 2010.

2 http://www.acommonword.org, abgerufen am 24.04.08. Eine etwas andere Übersetzung des englischen Originals ist abgedruckt bei *Friedmann Eißler* (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten (»A Common Word«) (EZW-Texte 202), Berlin 2009, 16-43.

3 So ebd. in der vorangestellten Zusammenfassung des Aufrufs der Gelehrten.

Prinzipien beider Glaubensüberzeugungen: Liebe zu dem Einen Gott und Liebe zum Nächsten«.

Für die Christen werden dabei Jesu Worte zum Doppelgebot der Liebe nach Markus 12,29-31 zugrundegelegt – diese gehen ihrerseits zurück auf 5 Mose 6,4-5 und 3 Mose 19,17-18. Für die Muslime wird vor allem eben der Vers Sure 3,64 zugrundegelegt, aus dessen Aufruf an die Christen – und die Juden – der Titel des Briefs stammt: »O Volk der Offenbarungsschrift, kommt herbei zu einem Wort, das gleich ist zwischen uns und Euch: dass wir keinen außer dem einen Gott anbeten und dass wir ihm keinen Partner zuschreiben«. Die Fortsetzung dieses Gebots der Gottesliebe »Dass nicht die einen unter uns die anderen zu Herren nehmen neben Gott«, wird mit einem wichtigen alten Korankommentar so interpretiert, »dass keiner von uns dem anderen gehorchen soll, wenn das Ungehorsam darstellt gegenüber dem, was Gott angeordnet hat«. Und es wird auf das Gebot der Nächstenliebe bezogen, »weil Gerechtigkeit und Religionsfreiheit ein essentieller Teil der Nächstenliebe sind«[3].

Für Muslime – so der Offene Brief – komme die Gottesliebe täglich mindestens 17 Mal in Erinnerung durch die Rezitation der Eröffnungssure »Im Namen Gottes, des unendlich Guten, des Allbarmherzigen«. Die muslimischen Gelehrten zitieren aber auch aus den Offenbarungsschriften der Juden und Christen, mit dem Ergebnis: »Was all diesen Versionen gemeinsam ist – ungeachtet der sprachlichen Unterschiede zwischen dem hebräischen Alten Testament, den Originalworten von Jesus Christus in Aramäisch und dem wirklich überlieferten Griechisch des Neuen Testaments – ist die Aufforderung, Gott gänzlich mit Herz und Seele zu lieben und ihm gänzlich ergeben zu sein«.

Zur Nächstenliebe wird etwa Sure 3,92 zitiert: »Ihr werdet nicht zur Rechtschaffenheit gelangen, ohne dass ihr von dem austeilt, was ihr liebt. Was immer ihr austeilt, davon weiß Gott«.

Daraufhin bedeutet der oben genannte Aufruf des Koran an die, die sich an Offenbarungsbüchern orientieren, für die Islam-Gelehrten, »dass Muslime, Christen und Juden die Freiheit haben sollten jeweils dem Folge zu leisten, was Gott für sie anordnete«.

Dabei führen sie Sure 2,256 an: »Es soll kein Zwang sein im Glauben« und Sure 60,8: »Gott verbietet euch nicht, gegen Jene, die euch nicht bekämpft haben des Glaubens wegen und euch nicht aus euren Heimstätten vertrieben haben, gütig zu sein und gerecht mit ihnen zu verfahren. Gott liebt ja die, die gerecht handeln«.

Im Bemühen in der neueren Christentumsgeschichte um tragfähige Grundlagen des Zusammenlebens in einer Gesellschaft mit verschiedenen Religionsgemeinschaften, erklärte das II. Vatikanische Konzil 1965: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten …«. Und die protestantischen Kirchen dokumentierten 1984 bei der Konferenz Europäischer Kirchen ihre Überlegungen, Mohammed »als Prediger der Buße

im Dienst des einen Gottes« zu ehren.[4] Die Islam-Gelehrten wollen sich umgekehrt jetzt 2007 mit ihrem Aufruf gleichsam als Unterstützer von außerhalb für Anliegen auch der Christen ansehen und berufen sich dafür auf das für Jesus überlieferte Wort »Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns« (Markus 9,40; vgl. Lukas 9,50). Denn damit seien Menschen gemeint, »die Jesus anerkannt haben, aber keine Christen waren«.

Der Aufruf schließt deshalb: »Lasst uns miteinander nur um Rechtschaffenheit und gute Werke wetteifern. Lasst uns einander respektieren, lasst uns fair, gerecht und freundlich zueinander sein, in echtem Frieden, in Harmonie und gegenseitigem Wohlwollen miteinander leben«. Die Basis dafür ist Gottes Wort in Sure 5,48: »Einem jeden von euch haben Wir eine klare Satzung und einen deutlichen Weg vorgeschrieben«.

Eine der ersten repräsentativen Reaktionen orientalischer Christen war die von Samir Khalil Samir SJ[5] am 17.10.2007: Er begrüßt den Brief als einen »Schritt in Richtung dessen, was der Islam idschma' (Konsens) nennt« (61) und weist darauf hin, »dass das benutzte Vokabular ein christliches Vokabular ist, kein muslimisches«, so bei den Worten »Nächster« und »Liebe zu Gott« (63) – »als ein erster Schritt ist es sinnvoll, unsere gemeinsamen Grundlagen hervorzuheben.« (65) Aus positiver Würdigung und kritischer Lektüre ergibt sich für ihn »eine schöne Schlussfolgerung: Koexistenz in Vielfalt« und die Hoffnung, »dass der nächste Schritt sich auf die heikleren Themen konzentrieren wird: die Religionsfreiheit, den absoluten Wert der Menschenrechte, die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft, den Einsatz von Gewalt usw.« (67).

Nur von diesen heikleren Themen bestimmt äußerte sich die evangelikal geprägte Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften am 24.2.2008[6], obwohl im Glauben an Gott als Schöpfer und Erhalter sowie im Verhältnis des frommen Menschen zu Gott »eine gewisse Gemeinsamkeit« anerkannt wird (83). Ein Argumentationsgang ihrer sonstigen Ablehnung will die hier von mir thematisierte Fragestellung rundweg ausschließen: »8. Die Vereinnahmung und Umdeutung biblischer Aussagen, wie sie die Autoren vornehmen, geschah bereits durch Muhammed im Koran und verstärkt auch durch die Tradition (Hadith). Die zahlreichen im Text zitierten vermeintlichen Aussprüche Mohammeds spiegeln die frühe jüdisch-christlich-islamische Kontroverse wider, in der Muslime biblische Aussagen für sich in Anspruch nahmen. Diese Texte scheiden deshalb als Argumente für angebliche Gemeinsamkeiten aus.« (84) Vielmehr gehe es beim »Gemeinsamen Wort« »in An-

4 Vgl. *Christoph Elsas*, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: *Richard Faber* (Hg.), Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich 2005, 165-181, hier 175.

5 Deutsch abgedruckt etwa bei *Eißler*, Einladung (Anm. 2), 61-67.

6 Zitiert nach *Eißler*, Einladung (Anm. 2), 80-87.

7 Zu diesem und dem nächsten Punkt vgl. die einschlägigen Kapitel bei *Christoph Elsas*, Religionsgeschichte Europas, Darmstadt 2002 anhand des Registers zu »Islam«.

wendung der in der islamischen Glaubensverbreitung (da'wa) erlaubten, ja empfohlenen ›takya‹ = Täuschung […] um die Aufforderung an die Christen, von ›Shirk‹, d. h. der ihnen vorgeworfenen Sünde polytheistischer Beigesellung, abzulassen.« (86)

Als Religionshistoriker sehe ich demgegenüber in den angesprochenen Angleichungen das allgemein zu beobachtende Phänomen »Challenge and Response« und die Notwendigkeit, statt der vorgenommenen essentialistischen Verhältnisbestimmung »Der Islam versus das Christentum« ein prozesshaft dynamisches, von wechselseitiger Herausforderung und antwortender Weiterentwicklung geprägtes Verhältnis herauszustellen – am Beispiel einiger Auffälligkeiten in der Christentumsgeschichte Europas.

2 Europa und Islam[7]

Europa existiert ausschließlich als konstruierter Begriff. Der erste, aus einem griechischen Götterhymnus des 7. Jahrhunderts v. Chr. bekannte Beleg benennt so die in den Bereich der eigenen Riten einbezogenen nordöstlichen Gebiete des heutigen Griechenland bis hin zum Bosporus. Diese Meerenge und mit ihr Kleinasien werden seitdem immer wieder mit einer Grenze zwischen Europa und Asien in Verbindung gebracht – einem Übergangsgebiet zwischen eigenem und anders bestimmtem Raum. Der griechische Historiker Herodot im 5. Jahrhundert v. Chr. hat erstmals den Namen »Europäer« verwendet (Historien 7,73) und – indem er die von den Persern verwendete Bezeichnung für die noch nicht zu ihrem Reich gehörigen Gebiete der Griechen aufgriff – den Raum Europa inhaltlich durch die Freiheit bestimmt, die gegen die persisch-orientalische Despotie zu verteidigen sei (1,209; 7,8).

Bis zur Eroberung durch die Türken aus Asien im 11. Jahrhundert gehörte Kleinasien zu den griechischen, römischen und christlichen Reichen und war Bindeglied zu deren asiatischer Peripherie; dann seit dem 14. Jahrhundert war es umgekehrt osmanisch-islamisches Zentralgebiet, dem Teile Europas angegliedert wurden. Als Konstantinopel 1453 erobert und zur Hauptstadt des Osmanenreichs wurde, beklagte der Humanist Enea Silvio als Papst Pius II. entsprechend in seiner Frankfurter Türkenrede 1454 den kulturellen Verlust durch die Verwüstung Griechenlands und die Schande, die der christlichen Gemeinschaft damit »in Europa […] im eigenen Hause« widerfahren sei (Opera, 678 u. 682). Entsprechend schloss er die Türkenkreuzzugsbulle 1463 mit der Bitte an Gott um Sieg: »Damit wir nach der Rückeroberung Griechenlands endlich wieder in ganz Europa dein Lob singen« (923).

Dieses Europabild suchte die Vielfalt der europäischen Völker vor allem als Einheit zu begreifen. Kleineuropäisches Verständnis hat sich entsprechend

gern auf Karl den Großen berufen, der sich dem Islam gegenüber als »Vorhut und Retter des Abendlandes« gegen das Morgenland betrachten konnte und dabei eher für das römische Christentum stand.

Seit seinem Auftreten in der Christentumsgeschichte schreckt der Islam, doch werden vor allem in Interpretationen außerhalb islamischer Staaten reiche Potenziale der islamischen Religion zur Achtung von Menschenrechten – sowohl im Sinne der seit Herodot für Europa konstitutiven Freiheit als auch im Sinne der mit dem Evangelium angesprochenen Freiheit – deutlich. Denn Islam als »Gottergebenheit« und Koran als »Rezitation [des Gottesworts]« gehen davon aus, dass Gott den Menschen gewürdigt hat, sein Wort vernehmen und ihm frei folgen zu können. Deshalb ist nach der Lehre des Koran auch einem unwissenden Ungläubigen dafür Schutz und freier Abzug zu ermöglichen (9,6). Alle Menschen gelten als von Gott geehrt (17,70), auf ihn verpflichtet (7,172) und als sein »Statthalter« (2,30: khalīfa). Sie haben dabei gemeinsame und – etwa Männer und Frauen gleichwertig – unterschiedliche Pflichten und entsprechende Rechte, die zum Wohle der Allgemeinheit den göttlichen Rechtsansprüchen untergeordnet sind (2,229).

Sicher war deren historisch bedeutsamste Interpretation das als Entsprechung zu Gottes Einzigkeit (tauhīd) proklamierte umfassende islamische Staatswesen. Die islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990 bleiben noch bei der den konservativen Ölförderländern genehmen Interpretation der Scharia nach traditionalistischem Religionsrechtkonzept, für das die im Koran gerühmte »beste Gemeinschaft« (3,110: umma) der institutionalisierte Islam ist. Deshalb seien Menschenrechte seiner universalen Herrschaft unterzuordnen und Juden und Christen nur als Schutzbefohlene (dhimmi) einzubeziehen.

Doch zeigen sich verstärkt Konvergenzmöglichkeiten mit europäischem Erbe. Dem westlichen Begriff »Religion« entsprechen im Koran die arabischen Worte islām, īmān, dīn und milla. In Sure 2,120-135 als Offenbarung aus der Spätzeit in Medina wird dabei die »millat Ibrahīm«, d. h. die Glaubensrichtung Abrahams als »Islam« und »Din« und darin die eigentliche Religion herausgestellt.[8] Heutige islamische Reformansätze betonen: Der Koran lehrt, Ansehen allein nach Gottesfurcht zu bestimmen (49,13), auch Polytheisten und Atheisten nur im Falle aktiver Feindschaft von der Gemeinschaft auszuschließen (5,51 und 3,28,118); nach pragmatischer Menschlichkeit zu verfahren entsprechend Gottes Absicht, es Menschen leicht zu machen (2,185). So berufen sich etwa Muslime in Deutschland z. T. auf den Koran für eine islamische Art der Demokratie mit dem Prinzip der Beratung (42,38: shūra) im Rahmen der – wie es die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik formuliert ist – »Verantwortung vor Gott und den Menschen«: Denn der Koran erkennt neben dem mit Mohammeds

8 Vgl. *Hans-Michael Haußig*, Der Religionsbegriff in den Religionen, Berlin/Bodenheim 1999, 229 (im Anschluss an *Jacques Waardenburg*) und 236ff; zu den in dieser Sure folgenden »Schwertversen« 193-195 mit dem Begriff »dinu-llahi«, »Religion Gottes« s. u. *Ömer Özsoy*.

Verkündigung begründeten »Weg zum Leben« (sharī'a) auch den von Moses für die Juden an und den Weg von Jesus für die Christen und jenen von Noah für alle Menschen (11,48). Das ermöglicht Absprachen (9,9), beinhaltet Selbstverantwortlichkeit (74,38), Freiheit von Zwang in Glaubensdingen (2,256) und Respekt für alle, die aufrichtig nach Gott suchen (6,52) – trotz Differenzen.

Auf Konvergenzen setzen heißt nicht, an ständig harmonischen Ausgleich bei nur ein bisschen gutem Willen glauben, sondern einen in Konflikten sich vollziehenden Wandel zu veranschlagen, in dem der Mensch als Vernunftwesen überwiegend die für ihn günstigere, z. B. nicht geschäftsschädigende Möglichkeit wählt.

3 Beispiele von Anregungen des Islam für die Entwicklung Europas

Relativ bekannt ist die mit der islamischen Eroberung und christlichen Rückeroberung Spaniens einhergehende kulturelle Entwicklung in diesem Teil Europas. Auf den Niedergang des glorreichen Kalifats von Cordoba mit seiner Symbiose von Muslimen, Juden und Christen folgten die wieder machtvollen islamischen Almoraviden- und Almohadenherrscher in Andalusien ab 1086. Doch blieb das christlich rückeroberte Toledo, die alte Königsstadt der Westgoten, in der Hand der Könige von Kastilien. Das sollte sich auf das geistige Leben des ganzen römisch-christlichen Abendlandes auswirken, denn mit Toledo war eine unzerstörte Stätte maurischer Kultur mit ihren Gelehrten, Künstlern und Büchereien unter christliche Herrschaft gekommen. Neben dem normannisch-arabischen Sizilien war Toledo das wichtigste Tor für den Einfluss der arabischen Bildung, die ihrerseits das Wissen von Griechen, Persern und Indern transportierte. Bis zur Zeit der Renaissance gewährten die kastilischen Könige den Muslimen in ihrem Reich dieselben Freiheiten, welche die muslimischen Fürsten ihren christlichen Untertanen gewährt hatten. Um die islamische Lehre besser kennenzulernen und dann auch wirkungsvoller widerlegen zu können, wurde 1143 auch die erste, bis in die Reformationszeit maßgebliche Übersetzung des Koran ins Lateinische fertiggestellt: Petrus Venerabilis koordinierte als Abt von Cluny dafür ein Wissenschaftlerteam aus Spanien, England und Süditalien unter beratender Mithilfe von Muslimen und Juden, wobei ihn Alfons VII. von Kastilien unterstützte.

Unabsehbar wurde die Wirkung des andalusisch-sizilischen Einflusses mit den Kommentaren des Ibn Ruschd, lateinisch Averroes, zu den Werken des Aristoteles. Deren Übersetzungen durch den Schotten Michael Scotus und den Deutschen Hermannus Alemannus in Toledo und Palermo ließen das empirisch orientierte aristotelische Denken über das platonische im christlichen Europa siegen. Nach Averroes gab es neben der Wahrheit der Offenbarung eine an der Vernunft orientierte philosophische Wahrheit. Das verwarf die islamische

Orthodoxie, während es der westliche Averroismus aufnahm: Von 1251 an wurde Aristoteles an der Pariser Universität öffentlich gelehrt und damit die Entwicklung zum Rationalismus eingeleitet. Andererseits hat der Dominikaner Raymundus Martini ab 1250 in Toledo viele Argumente aus der Streitschrift des berühmten islamischen Theologen al-Ghazzali gegen die Philosophen für seine Schrift gegen Muslime und Juden und für die Scholastik rezipiert, was mit Thomas von Aquins Denkgebäude noch heute wirkt. Die islamische Mystik fand Jahrzehnte vorher in dieser griechisch-europäisch unterfütterten islamisch-christlichen Kultursynthese eine intellektuelle Krönung bei Ibn ʿArabi und zum Ende dieses 13. Jhs. Parallelen bei Ramon Lull, der sich um tolerante Mission unter Muslimen bemühte.

Es könnte heute hilfreich sein sich darauf zurückzubesinnen, dass die Aufklärung damit auf eine Hochschätzung der Vernunfterkenntnis neben der Offenbarung zurückgriff und diese Hochschätzung der auf der Empirie begründeten Vernunft dem abendländischen Mittelalter in der Begegnung mit der arabisch-islamischen Kultur in Andalusien und Sizilien entgegentrat: So kam es im christlichen Europa an Averroes anknüpfend im Nominalismus bei Wilhelm von Ockham zum Tragen, dass etwas theologisch falsch und philosophisch wahr sein könne. Damit war der Boden für Renaissance, Humanismus und Reformation vorbereitet, die in einem neuen Ansatz von den Quellen her die Wahrheit des Glaubens und die Wirklichkeit der Welt einander zuordneten. Im Islam gibt es von Anfang an die Überzeugung von Gottes Offenbarung einerseits in seinen Offenbarungsbüchern, u. a. Evangelium und Koran, andererseits in seiner Schöpfung.

Auch das könnte heute hilfreich sein, sich darauf zurückzubesinnen, dass die relativ ungehinderte Verbreitung des Protestantismus bis zum Schmalkaldischen Krieg 1546/47 ebenfalls eine der nachhaltigen Einwirkungen des Islam auf Europa ist: Bis zum Waffenstillstand mit dem Osmanenreich 1544 waren nämlich die Kräfte des spanisch-deutschen Kaisers durch die Kriege mit Frankreich und dessen islamischen Verbündeten Türkei, Tunis und Algerien gebunden. Luther hat hier seinerseits neuen Zeiten den Weg bereitet, indem er angesichts der Türken vor Wien 1529 keinen Heiligen Krieg wollte, sondern einerseits vom Kaiser Schutz von Leben und Kultur durch die Reichsheere gegen die feindlichen Heere, andererseits von der Christenheit die innere Auseinandersetzung des Glaubens. Dazu gehörte eine Freiheit des Christenmenschen auch gegenüber der eigenen Kultur im Bemühen um eigenständiges Verstehen und Leben des Evangeliums. Das hat in diesen Umbruchszeiten den Gläubigen ermöglicht, glaubensfremder Verweltlichung zu entgehen und die der Welt von Gott gegebenen Regeln in ihrer Eigenständigkeit und Vernunftbezogenheit wahrzunehmen, ohne sie von Gott und dem Glauben lösen zu müssen: In dieser Tradition ist die Wahrnehmung der Weltlichkeit der Welt eine Aufgabe zur Bewährung des Glaubens.

4 Wechselseitige islamische und christliche Anregung heute durch Minderheiten?

Damit heute der Islam als möglicher Anreger des Evangeliums in der Christentumsgeschichte Europas wahrgenommen werden kann, besteht zu Kooperationsvoraussetzungen bei der Behauptung unterschiedlicher Positionen dringender Diskussionsbedarf angesichts der gültigen Sachlage im islamischen Recht, um sich in interreligiöser Verständigung einer wechselseitigen Akzeptanz anzunähern[9]: Nach islamischer Grundüberzeugung ist es Recht und Pflicht des Menschen, das Gute anderen Menschen zu sagen und sie vor dem Bösen zu warnen. Nach üblicher islamischer Rechtsfindung ist es kein Inhalt von Religionsfreiheit, nicht zu glauben, und vom Islam als der letzten monotheistischen Religion abzufallen für jemand, der eigenverantwortlich handelt, eine Straftat, weil dazu kein vernünftiger Grund besteht – Judentum und Christentum gelten als veraltete Wege und die Religion der Baha'i als nicht anzuerkennende Neuerung im Monotheismus. Vielmehr geht es um die Freiheit der Einladung zum Islam. Inwiefern eine historische Position im Blick auf aktuelle Kooperationsvoraussetzungen für islamische Rechtsfindung auslegbar ist, richtet sich nach entsprechender verfassungsgerichtlicher Überprüfung, ob die Interpretation mit dem Koran übereinstimmt, wobei auf die ratio legis des Islam geachtet wird.

Um die der ratio legis vorausliegende Intention einer Koranaussage zu ermitteln, hat deshalb neue Koranauslegung wie in den derzeitigen Diskussionskontexten der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara und der im Fachbereich Evangelische Theologie an der Goethe-Universität Frankfurt vom Amt für religiöse Angelegenheiten der Türkei finanzierten Stiftungsprofessur mit Ömer Özsoy besondere Bedeutung. Er gehört der türkischen Minderheit in Deutschland an, hat durch sein Studium der Islamwissenschaft in Deutschland neben seiner Ausbildung und Tätigkeit als Professor für Koranwissenschaften in Ankara Anregungen erhalten, sie innerislamisch weitergegeben und gefestigt, um sie jetzt auch interreligiös als islamische Anregung einzubringen, die die mit dem »Gemeinsamen Wort« international eröffneten Möglichkeiten konkretisiert.

Sein Ansatz betont: Koran ist primär »Rede«, nicht »Text«, und deshalb muss jede Stelle aus ihrer Ursprungssituation verstanden werden, d. h. aus damaligen Fragestellungen, auf die der Koranvortrag reagiert. So werden der Prophet und die islamische Urgemeinde zum Normierenden. Deren Zeit und unsere Zeit sind zu analysieren, damit der geschichtliche Kontext die arabische koranische

9 Vgl. dazu die in Anm. 1 genannte Dokumentation des VI. Internationalen Rudolf-Otto-Symposions vom 1.-4. Mai 2008 in Marburg: darin den Beitrag »Glaubensverbreitung und Religionswechsel im islamischen Recht« des um Annäherung von Christen und Muslimen sowie um Vereinbarkeit von islamischem Recht und Säkularstaat bemühten türkischen Rechtswissenschaftlers *Servet Armagan*, samt der Diskussion dazu in meinen Einleitungsbeitrag ebd.

Rede eindeutig macht – die nach ihrer Selbstaussage auf eine unbegreifliche Urschrift bei Gott zurückgeht – und die Gegenwartsdeutung den Transfer auf eine Auslegung für heute ermöglicht[10].

Der in den Kontexten von Ankara als Mitglied einer kleinen Jesuiten-Kommunität wirkende Deutsche Felix Körner hat diese Ansätze im deutschen Sprachraum vorgestellt. Dabei regt er für heutige christlich-muslimische Gespräche über Offenbarung an, anzusetzen bei der biblischen und koranischen Rede 1) vom Gericht, 2) von den Zeichen Gottes und 3) von Seiner Barmherzigkeit: (1) »Offenbarung muss nicht als abgeschlossen, sondern kann als eschatologisch-offen gedacht werden. Dann ist ein Offenbarungszeugnis eine Präsentation der noch ausstehenden Vollendung der Geschichte; eine Präsentation, deren Bedeutung durch jedes neue Geschehen besser erhellt, aber bis zum Ende der Geschichte nicht abschließend erkennbar ist. Ein Offenbarungstext wäre demnach ein je neu zu verstehender Vorblick auf Vollendung.« (2) »Offenbarung muss nicht als bestimmtes Ensemble von Setzungen, sondern kann als Geschichte gedacht werden. […] Kontroversen aber sind gerade Kennzeichen eines Gemeinwesens, in dem nicht die öffentliche Hand die Offenbarungserkenntnis monopolisiert und darauf aufbauende Entscheidungsvollmacht beansprucht. Und nur so wird es auch möglich, innerhalb des sich als offenbart ausgebenden Materials erkennend zu scheiden. Eine Scheidung zwischen Koran und nicht immer korangemäß agierendem Propheten wird ja auch von Muslimen – und vom Koran selbst – vorgenommen.« Und (3) »Offenbarung muss nicht im Wesentlichen als Imperativ, sondern kann als Heilungsangebot verstanden werden. Dies ist dann möglich, wenn das Offenbarungszeugnis ein Einzelgeschehen präsentiert, das das Gesamt der Geschichte zusammenfasst und als Versöhnungsprozess eröffnet.«[11]

5 Hermeneutische Zuordnung von Islam und Christentum

Wie wirkt sich in diesem Kontext das mit historischer Kritik in der Koranauslegung verbundene neue Denken türkischer Theologen aus? Die Einbettung in die Initiative des weltweiten Islam macht hermeneutische Überlegungen zum Koran als Text erneut aktuell, die Aref Ali Nayed, der als einer der treibenden Intellektuellen hinter dem Offenen Brief gilt[12], 1996 beim zweiten Marburger Rudolf-Otto-Symposion mit einem Modell vortrug, das Texte als »aktivierbare Artefakte« behandelt, d. h. als Kulturprodukte voller Wirkungsmöglichkeiten.[13] Für Texte als aktivierbare Artefakte gilt dabei: »Nur Menschen, die in der Lage sind, in den Bereich der Sprache einzudringen, in der eine Äußerung verfasst ist, können mit ihr arbeiten oder von ihr beeinflusst werden […]. Und immer wenn ein Text erfolgreich wirkt, erfüllen sich

die Intentionen des Autors im Einsatz. Dass dies sich so abspielt, liegt nicht an einem mentalen Neuvollzug von Intentionen, sondern an in die Struktur eingebauten Intentionen.«[14] Trotz dieser »Wirkkraft«, die er besitzt, »kann der Text nichts ausrichten oder bei der Herstellung von irgendetwas mitwirken, wenn er nicht von einem Interpreten eingesetzt wird, der ein Interesse daran hat, etwas zu produzieren, für das der Text ihm aufgrund seiner Struktur dienen kann und aufgrund des Willensaktes, den sein Autor in ihn eingebaut hat.«[15]

Beim gleichen Marburger Rudolf-Otto-Symposion 1996 hat Jacques Waardenburg hervorgehoben, dass der Koran in religionswissenschaftlichen Kategorien eine Sammlung von arabischen Versen ist, die als ājāt einen Zeichen- und Symbolwert für die Muslime haben: »Durch die Anwendung dieser ājāt erlaubt der Koran den Menschen, zu jeweils eigenen Interpretationen dieser Wirklichkeit zu gelangen […]. Folglich ist die Koranauslegung selten nur eine Übung zum Verständnis der ājāt als solcher, sondern dient vielmehr der Entdeckung eines Sinnes im Leben und in der Wirklichkeit sowie dem Erkenntnisgewinn.« Der Koran als »ein in sich abgeschlossenes Korpus textuell fixierter Zeichen und Symbole« ist für die Muslime das Wunder Gottes schlechthin und damit das wichtigste religiöse »Zeichen und Symbol« des Islam, die »āja par excellence«[16].

Nun ist es religionshistorisch gesehen so, dass damit der Koran das Zentrum des islamischen Glaubens ist. Er tritt so neben das Zentrum des christlichen Glaubens, für den Jesus Christus das Wunder Gottes schlechthin ist[17], islamisch ausgedrückt »die āja par excellence«.

Die jeweils grundlegende āja, Jesus Christus und Koran, sind beide nur über die partikularen ājāt zugänglich, über die Wirkkraft der Verse und Versgruppen der jeweiligen Heiligen Schrift, aus denen der Gesamteindruck Jesus Christus, das Wunder Gottes, bzw. der Gesamteindruck Koran, das Wunder Gottes, resultiert. Ohne den wirkungsgeschichtlich primär bedeutsamen Gesamteindruck aus den Augen zu verlieren, geht es für wissenschaftliche

10 Vgl. *Felix Körner SJ*, Alter Text – neuer Kontext, Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg 2006, 77-101.
11 *Felix Körner SJ*, Kritik der historischen Kritik – eine neue Debatte in der islamischen Theologie, in: *Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen* (Hg.), Der Islam in Europa, Stuttgart 2006, 127-142, hier 140f.
12 Vgl. *Christian W. Troll SJ*, »Unsere Seelen sind in Gefahr«. Ein beispielloser islamischer Appell zum Dialog mit den Christen – und eine katholische Antwort, in: Die Zeit Nr. 43 vom 18. Oktober 2007, 14 bzw. *ders.* bei *Eißler*, Einladung (Anm. 2), 68-75 unter dem Titel »Irenische Interpretation?« auf S. 69.
13 *Aref Ali Nayed*, Ein alternatives Modell zur Bewertung von Texten und ihres Gebrauches, in: *Hans-Martin Barth / Christoph Elsas* (Hg.), Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog (Rudolf-Otto-Symposion 1996), Hamburg 1997, 75-83, hier 75f.
14 *Nayed*, Modell (Anm. 13), 77-79.
15 *Nayed*, Modell (Anm. 13), 83.
16 *Jacques Waardenburg*, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?, in: *Barth / Elsas* (Hg.), Hermeneutik (Anm. 13) 51-74, hier 72f.
17 Vgl. meine Rezension zu *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, in: Der Islam 79 / 2001, 174-176.

Schriftauslegung deshalb jeweils darum, die »Wirkkraft« des einzelnen Überlieferungsstücks so genau wie möglich zu analysieren, d. h. die »in die Struktur eingebauten Intentionen« (um das hermeneutische Modell Nayeds noch einmal aufzunehmen).

Bei solcher religionsgeschichtlichen Zuordnung sind heute gerade der historische Ansatz und das hermeneutische Denken der Ankaraner Schule in der Koranauslegung bedeutsam für den christlich-islamischen Dialog. Alle Begegnung im Westen ist stark von der Aufklärung geprägt. Deshalb dient solche Auslegung, die der Aufklärung kompatibel ist, hoffentlich auch vielen der Muslime in der Diaspora zur »Entdeckung eines Sinnes im Leben und in der Wirklichkeit sowie dem Erkenntnisgewinn« (um die Symboltheorie Waardenburgs noch einmal aufzunehmen).

Ömer Özsoy stellt sich ausdrücklich in den gesamtislamischen Kontext: »Alle Muslime gehen von vornherein davon aus, dass die von Muhammad empfangenen Worte göttlicher Herkunft waren und von Muhammad treu weitergeleitet wurden«.[18] Religionshistorisch gesehen lässt sich in allem parallel dazu formulieren: Alle Christen gehen davon aus, dass der von Maria empfangene Sohn göttlicher Herkunft war und von Maria treu auf seinem Weg begleitet wurde. Özsoys spezieller Ansatz betont dann: »Die koranische Offenbarung trat durch das Arabische in die damalige arabische Kulturwelt ein, wodurch sie zu Arabern eben einen aktuellen Kontakt aufnahm […]. Am Anfang war der Koran […] nicht etwas zum Lesen, sondern etwas zum Hören […]. Er hat die Adressaten durch seine Eigenschaften ergriffen, welche ihn für sie zu einer aktuellen Anrede machten, die ihn aber im gleichen Maße uns, den späteren Generationen fremd machen«.[19]

Religionshistorisch gesehen müsste dazu als abgewandelte Entsprechung wohl formuliert werden: Die Offenbarung des Evangeliums, nämlich die Offenbarung der guten Botschaft von Jesus als dem Christus, trat durch die jüdische Mutter in die damalige jüdische Welt ein, und sie trat durch das Griechische des neutestamentlichen Zeugnisses (nämlich von der vollkommenen Verwirklichung des göttlichen Willens in diesem Sohn der Maria) in die damalige griechisch-römische Kulturwelt des römischen Weltreichs ein, wodurch sie zu Juden und Griechisch-Sprachigen im Römerreich eben einen aktuellen Kon-

18 *Ömer Özsoy*, Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?, in: *Altermatt/Delgado/Vergauwen*, Islam (Anm. 11), 153-159, hier 154.
19 *Özsoy*, Koran (Anm. 18), 156f.
20 In: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi* (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 107-118.
21 Koranübersetzung von *Adel-Theodor Khoury*.
22 *Schmid* u. a. (Hg.), Identität (Anm. 20), 112f.
23 Ebd., 117.
24 Gefolgt von der Verheißung in 37,109f: »Friede sei über Abraham! So vergelten wir den Rechtschaffenen«. Sure 51,24 bezieht sich auf die Tradition von der Ankündigung des Sohnes von Abraham und Sara: »Ist denn die Geschichte von den geehrten Gästen Abrahams zu dir gelangt?« Sure 16,120 konstatiert: »Abraham war ein Vorbild, Gott demütig ergeben und Anhänger des reinen Glaubens, und er gehörte nicht zu den Polytheisten«, um 16,123 zu bekräftigen: »Folge der Glaubensrichtung Abrahams«. Sure

takt aufnahm […]. Am Anfang war die Offenbarung dieses Evangeliums nicht etwas zum Lesen, sondern etwas zum Sehen und zum Hören […]. Es hat die Adressaten durch seine Eigenschaften ergriffen, usw. In dieser Art lässt sich Özsoys Ansatz der Koranforschung in Beziehung setzen zur historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung.

6 Historisch-kritische Bestimmung des Verhältnisses Christen/Muslime nach der Intention der Koranverse zu Abraham

Özsoy hat 2007 einen deutschen Beitrag publiziert unter dem Titel »›Leute der Schrift‹ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran«.[20] Ich möchte versuchen, daran anknüpfend die vorgetragenen theoretischen Zugänge auf ein Beispiel anzuwenden, das für das Verhältnis von Christen und Muslimen grundlegend wichtig ist, nämlich die Versgruppe zu Abraham als Vorbild des reinen Glaubens in Sure Al-Baqara (2,124-141)[21]. Özsoy sieht in den Koranpassagen aus der mekkanischen Periode selten und nur in Bezug auf ihre Vorstellungen von Jesus Kritik an den Christen. Diese positiven Eindrücke von Christen in Mekka hätten sich weithin auch in der medinensischen Periode erhalten – siehe Sure Al-Maida (5,82-84). Nach Özsoys Beschreibung der historischen Situation beschränkten sich die Erwartungen des Koran an die Leute der Schrift allerdings jetzt darauf, »dass sie ihre eigene religiöse Lehre von den Missverständnissen und den späteren Veränderungen und Entfremdungen reinigen und eine entsprechende Haltung zeigen sollten (5,46f, 65f.). In diesem Sinne könnte man von einem ›islamischen Christentum‹ und einem ›islamischen Judentum‹ sprechen, die der Koran schätzen würde, da sie keine von der monotheistisch-abrahamitischen Lehre entfremdenden Elemente mehr enthielten«. »Islamisch« bezeichnet dabei auch ohne direkte Zugehörigkeit zu Muhammad »sich Gott ergebend«, nämlich als ein »Muslim« wie Abraham – siehe Sure Al-Imran (3,19f.67.83-85)[22]. Das Gegenteil wäre nach Özsoy kufr, nicht als »Unglaube«, sondern »Undankbarkeit« – »eine religiös-ethische Einstellung, die manche Muslime auch einschließen könnte«.[23]

Um Özsoys Ansatz aufzunehmen, will ich der wahrscheinlichen Chronologie folgen und jeweils die Abraham-Thematik in den Suren der spätmekkanischen und dann der medinensischen Periode skizzieren, um die Abrahamspassage Sure 2,124ff einzuordnen: Die noch in Mekka vorgetragene Sure 6,74ff charakterisiert die Rolle der Vernunft für Abrahams monotheistische Einsicht. Sure 37,103 nennt Abraham und seinen nicht namentlich festgelegten Sohn in der Bereitschaft zum Opfer des Sohns »beide ergeben«.[24]

Der ersten Abrahamspassage von Medina in Sure 2, die anschließend näher untersucht werden soll, folgt in Sure 3,65ff der Appell an die Schriftbesitzer:

»O ihr Leute des Buches, warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Habt ihr denn keinen Verstand? […] Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war Anhänger des reinen Glaubens, ein Gottergebener, und er gehörte nicht zu den Polytheisten. Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind und dieser Prophet. […] So folgt der Glaubensrichtung Abrahams […] Bakka (Mekka) […] ist die Stätte Abrahams«. Sure 4,125 bekräftigt: »Und wer hat eine schönere Religion als der, der sich völlig Gott hingibt und dabei rechtschaffen ist und der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, folgt? Gott hat sich Abraham ja zum Vertrauten genommen«. Sure 22,26 führt die Riten der Mekka-Wallfahrt auf Gottes Weisung an Abraham zurück: »Und als Wir den Abraham in die Stätte des Hauses eingewiesen haben«. Die wohl letzte Koranaussage zu Abraham betrifft in Sure 9,114 dessen Verhältnis zu seinem Vater und damit zum Polytheismus: »Als es ihm aber deutlich wurde, dass er ein Feind Gottes war, sagte er sich von ihm los. Abraham war voller Trauer und langmütig«.

7 Auswirkungen für das Verständnis von Sure 2,124-141 und 191-193 als Herausforderung zur Entfaltung des Evangeliums

Wie verhält sich solche chronologische Annäherung an die Intention, die die Abrahamspassage Sure 2,124-141 für die Zeit ihres Erstvortrags erkennen lässt, zu Felix Körners drei Gesichtspunkten für das Gespräch über Offenbarung: 1) Endzeit-Gericht und damit Offenheit 2) Zeichen Gottes und damit Geschichtlichkeit, 3) Gottes Barmherzigkeit und damit Versöhnungsprozess?

Diese erste medinensische Abrahamspassage lässt in der Tat den Propheten über die von Gott gegründete Religion als Beispiel für die offenbarten Prinzipien vortragen. Das beginnt in 2,124 mit einem Redewechsel zwischen Gott und Mensch: »Als Abraham von seinem Herrn durch Worte auf die Probe gestellt wurde und er sie erfüllte. Er sprach: ›Ich mache dich zum Vorbild für die Menschen‹. Er sagte: ›Und auch welche von meiner Nachkommenschaft‹. Er sprach: ›Mein Bund erstreckt sich aber nicht auf die die Unrecht tun‹.« Die Stichworte »Vorbild«, »mein Bund« und »Unrecht tun« sind dabei mit Körners Gesichtspunkten von den Zeichen Gottes in der Geschichte (»Vorbild«), vom

14,35 spricht von Abrahams Bitte für das Gebiet um Gottes heiliges Haus: »Mein Herr, mache dieses Gebiet sicher, und lass mich und meine Söhne es meiden, den Götzen zu dienen«. Sure 21,51 leitet die wohl letzte Abrahamspassage aus Mekka ein: »Und Wir haben zuvor Abraham zu seinem rechten Verhalten geleitet. Und Wir wussten über ihn Bescheid«. Es folgt die auch aus der nachbiblischen jüdischen Tradition bekannte Charakterisierung von Abraham als Ikonoklast und darin archetypische Figur der Absage an die Idolatrie der Vorväter-Tradition, um ihm in 21,69 den Schutz Gottes zuzusprechen: »O Feuer, sei kühl und harmlos für Abraham«.

Versöhnungsprozess aus Gottes Barmherzigkeit (»Bund«) und von der Offenheit bis zum Endzeit-Gericht (»Unrecht tun«) in Verbindung zu bringen. Da sie hier durchgängig thematisiert werden, entsprechen diese Gesichtspunkte wohl dem geschichtlichen Kontext des Rededuktus (mit Ömer Özsoy gesprochen). Dieser würde als Grundbestand auch durch die Struktur des Textes wirken (mit Aref Ali Nayed gesprochen), zu dem die Abraham-Verse mit den sie rahmenden »Versen« niedergeschrieben wurden.

Das Stichwort »Vorbild« wäre dann etwa in 2,118 vorbereitet durch »Zeichen« und in 2,122 durch »bevorzugt«. Die Stichworte »mein Bund« und »Unrecht tun« wären vorbereitet durch »Freudenboten« und »Warner« in 2,179 sowie »Gnade« und »Tag« in 2,122f. Die mehrfache Wiederholung des Gesichtspunkts »Zeichen« in 2,142f würde die Konsequenz aus der Abrahamspassage ziehen mit den Stichworten »Gebetsrichtung«, »Gott führt«, »ihr Zeugen«, »der Gesandte Zeuge«. So tritt die von Jerusalem nach Mekka abgeänderte Gebetsrichtung als ein vom Propheten gegebenes Zeichen für die von Gott gegründete Religion in die Geschichte der Zeichen, zu der das von ihm zuvor mitgeteilte Vorbild Abraham gehört, ebenso wie die kurz zuvor als Zeichen benannten Koranverse und die ebenso zu wertende Bevorzugung der Kinder Israels.

Dieser Gesichtspunkt von den Zeichen Gottes in der Geschichte ist in der Abrahamspassage weiter aufzufinden im Thema vom heiligen Haus Gottes und dessen Reinigung durch Abraham und Ismael (2,125), das in der Sure »Ibrahim« (14,35) aus Mekka vorbereitet war; von den von Gott gezeigten Riten (2,128); von dem Gesandten aus ihrer Mitte und den durch ihn rezitierten Zeichen (2,129); von der Auserwählung Abrahams (2,130); von der von ihm und auch Jakob den Nachkommen aufgetragenen (reinen) Religion, die Gott für sie erwählt hat (2,132); von der nicht auf Juden oder Christen beschränkten Rechtleitung gemäß »der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens« (2,135); von dem, was als Koran und was für Abraham und seine Nachkommen als Offenbarung herabgesandt wurde und was Mose und Jesus (als Gesandten für die Juden und die Christen) und den (anderen) Propheten von Gott zugekommen ist (2,136); von der dabei in den offenbarten Prinzipien gleichen Rechtleitung (2,137); vom Kennzeichen Gottes, das als das schönste Kennzeichen ihm allein dienen lässt (2,138); schließlich vom Zeugnis von Gott, das nicht verschwiegen werden darf (2,140).

Die Gesichtspunkte vom Versöhnungsprozess aus Gottes Barmherzigkeit und von der Offenheit bis zum Endzeit-Gericht sind schon als Strukturelemente begleitend in der ganzen Abrahamspassage und in den voranstehenden Versen aufzufinden. Sie tragen erheblich zur Wirkung der Rede und des Textes bei. Vor den anschließenden Versen von der Gebetsrichtung als Zeichen findet man dann in den letzten Versen der Abrahamspassage (2,139-141) massiv die eschatologische Offenheit unterstrichen: »Was streitet ihr mit uns über Gott, wo Er unser Herr und euer Herr ist? […] Und wir sind

zu ihm aufrichtig […] Wer ist denn ungerechter als der, der […] verschweigt? Das ist eine Gemeinschaft, die […] erhält, was sie erworben hat, und ihr erhaltet, was ihr erworben habt«. Dann bleibt zu hoffen, dass es im Sinne vom Versöhnungsprozess aus Gottes Barmherzigkeit zu verstehen ist, wenn dem als Schluss der Abrahamspassage folgt: »Und ihr habt nicht zu verantworten, was sie zu tun pflegten«.

Zum Thema »Glaubensverbreitung und Religionswechsel« des Marburger Symposions 2008 meinte Ömer Özsoy jedenfalls: Wenn man zur Kontextanalyse die westliche historisch-kritische Forschung mit dem historischen Bewusstsein in der islamischen Theologie verbindet, die anders als Orientalisten den Koran als Gotteswort voraussetzt, geht es den Offenbarungen in Mekka um die Anerkennung ihrer Andersartigkeit gegenüber der Unterdrückung durch die Machthaber im damaligen Mekka. Das bleibt für den Islam über die Zeiten hin als Erinnerung an den Auftrag in Verfolgungssituation gültig, sich von Ungerechtigkeit – auch vonseiten einer Religion – offen loszusagen. Derartige Koranauslegung lässt auch in den so genannten Schwertversen (Sure 2,191-193) der letzten medinensischen Zeit einen Kampf gegen Unrecht sehen, in dem sich die neue islamische Gemeinschaft auch in Kritik an Juden und Christen wegen deren Absolutheitsanspruchs verselbständigt und selbst keinen Absolutheitsanspruch erhebt. Eine solche Interpretation könnte ermöglichen, interreligiös gemeinsame Interessen zu erkennen – etwa dass im Islam nicht zuletzt mit dem Eintreten gegen Ungerechtigkeit wichtige Aspekte der jüdisch-christlichen Tradition erhalten sind und mit der Ausbreitung des Islam in die Welt getragen werden.

Hinsichtlich der Akzeptanz von Kooperationsvoraussetzungen wäre dabei zwischen Islam als Religion der Gottergebenheit im Sinne der Selbsthingabe an den einen Gott als die Transzendenz, die eine für alle gute Ordnung vorsieht, und Islam als institutionalisierte Gesellschaftsordnung zu unterscheiden. Danach sind z. B. Apostasiebestimmungen auf der Ebene von Hochverrat am Staat aus ihrer Zeit zu verstehen. Zeitunabhängig aber würde zu verstehen sein, würde zur Hermeneutik der Religion gehören, in den Koranversen eine Aufforderung zu hartnäckigem Widerstand gegen Menschengruppen zu finden, die andere unterdrücken und für die eigene Gemeinschaft die alleinige Wahrheit beanspruchen.[25]

25 Vgl. *Ömer Özsoy*, Die Religionsfreiheit gemäß dem Koran, in: *Elsas*, Verständigung (Anm. 1) samt der Zusammenfassung der Diskussion dazu in meinem Einleitungsbeitrag ebd.

26 Vgl. *Thomas Naumann*, Ismael unter dem Segen des Gottes Abrahams, in: *Hans-Martin Barth / Christoph Elsas* (Hg.), Religiöse Minderheiten, Potentiale für Konflikt und Frieden (IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposion, Marburg), Schenefeld 2004, 179-192, hier 18f als Folgerungen aus seiner Habilitationsschrift von 1996.

27 Deutsch abgedruckt u. a. bei *Eißler*, Einladung (Anm. 2), 107-129.

So können Muslime und Christen, wenn sie die beiderseits als Heilige Schrift zugrunde gelegte Hebräische Bibel studieren, eine gemeinsame Basis bei zweierlei Segen Gottes für ihre Stammväter Ismael und Isaak finden, von denen es heißt, dass sie – nach bis in den Wortlaut hinein parallel formulierten wichtigen Szenen in 1. Mose 16f und 21f – gemeinsam ihrem Vater Abraham die letzte Ehre erwiesen (1 Mose 25)[26]. Im Sinne der am 14. Juli 2008 vom anglikanischen Erzbischof Rowan Williams unter dem Titel »Ein gemeinsames Wort für das gemeinsame Wohl«[27] veröffentlichten Antwort auf das Schreiben der Islamgelehrten »Ein Gemeinsames Wort« mag man dann das Evangelium in der Christentumsgeschichte Europas nicht nur bei Evangelikalen vor Verfremdung bewahrt, sondern es über drohende Verengung hinaus durch immer neue islamische Herausforderung – und jesuitische Klugheit – auf einem Weg der Entfaltung bis ans Ende der Zeiten sehen.

Zusammenfassung
In Absetzung von der evangelikal geprägten Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften betrachtet der Autor die Angleichungen zwischen Islam und Christentum, etwa in der Konzentration auf die Gottes- und Nächstenliebe, als eine Chance. Als Religionshistoriker sieht er darin das allgemein zu beobachtende Phänomen »Challenge and Response« und die Notwendigkeit, statt der vorgenommenen essentialistischen Verhältnisbestimmung »Der Islam versus das Christentum« ein prozesshaft dynamisches, von wechselseitiger Herausforderung und antwortender Weiterentwicklung geprägtes Verhältnis herauszustellen. Dies erläutert der Autor am Beispiel einiger Auffälligkeiten in der Christentumsgeschichte Europas.

Summary
In contrast to the evangelically influenced International Conference of Confessing Communities, the author regards the similarities between Islam and Christianity, for example in the focus on love of God and love of neighbour, as an opportunity. As a historian of religion he sees in these the generally observable phenomenon of »challenge and response« and the necessity to emphasize a relationship which is dynamic in the manner of a process and is marked by reciprocal challenge and responding advancement. The author explains this by using the example of some peculiarities in the European history of Christianity.

Christen und Muslime

Baustelle Europa erschließen und gestalten

von Günter Rißе

1 Baustelle Europa

Baustellen haben etwas Faszinierendes an sich. Aus dem Fenster meines Arbeitszimmers heraus habe ich im vergangenen Jahr über Monate hinweg auf eine große Baustelle geschaut. Bauarbeiter aller Fachrichtungen, Ingenieure und Architekten waren in unermüdlicher Arbeit dabei, ein architektonisch, ästhetisch gelungenes Objekt zu erstellen. Von morgens in der Früh bis spät in die Nacht hinein wurde da gehämmert, gesägt, gebohrt, wurden Fundamente verstärkt, Verschalungen angebracht, Beton gegossen und Mauern hochgezogen. Täglich, ja manchmal stündlich, änderte das Bauobjekt sein Angesicht. Beim Anblick einer solchen Baustelle wird nur zu verständlich, wie fundamental die Festigkeit der Grundmauern und -pfeiler für ein Haus, eine Brücke oder ein anderes Objekt ist.

Die konkrete Baustelle vor meinen Augen erinnerte mich dann aber auch immer wieder an das Haus »Europa« mit seiner durch die vielen Jahrhunderte währenden Bauphasen, den Zeiten der Legung der Fundamente, den Zeitphasen der Restaurierung und Renovierung. In der Baugeschichte des »Hauses Europa«, haben Generationen von engagierten Frauen und Männern – Brüche eingeschlossen – Großes geleistet. Auch heute noch zeigt ein Blick auf die »Baustelle Europa« wie in der Mannigfaltigkeit der Diskussionen und Begegnungen vielfältig gewerkelt und gebaut wird, um die Einheit und die Ganzheit des Hauses Europa darzustellen.

Auf einer jeden Baustelle offenbart sich aber – ohne hier tiefer schürfend nach Sinn und / oder Unsinn mancher initiierten Baumaßnahmen fragend – dem Betrachter beim Anblick der ausgelegten Bauzeichnungen der immerwährende lebendige Austausch von Theorie und Praxis, unter dem Gesichtspunkt des Ganzen des Objektes. Auf der Baustelle Europa ist es nicht anders. Und wie die Baustelle Europa in all ihrem Schaffen eine Relevanz für die Menschen, die Gesellschaft, die Welt und die Umwelt hat, so ist es nicht anders für die von Menschen für die Nutzung von Menschen erbauten Bauobjekte.

Vor allem aber zeigt sich, dass auf der Baustelle Europa noch mehr miteinander und internationaler gearbeitet werden muss; gleich der profanen

Baustelle ist heute die Zusammenarbeit, die Arbeit Hand in Hand gefragt. Der Einzelne, der sich als Teil des Ganzen der europäischen Gemeinschaft erkennt und versteht, der Teamworker und nicht der Einzelgänger trägt entscheidend zur erfolgreichen Bauabnahme der Baustelle Europa bei.

Der Bau Europa ist in vielen Bereichen noch nicht abgeschlossen, ein Problemfeld mit erheblichem Schwierigkeitsgrad ist der Bereich »Religion und Religionen«. Welche Rolle spielen in diesem Bauabschnitt bis zum Ablauf des künftigen offenen Einigungsprozesses mit seinen vielfältigen Entscheidungen die christlichen Traditionen und die Religionen im Allgemeinen und im Besonderen. Muss man doch bedenken, dass es in Europa neben der christlichen auch die jüdischen und islamischen Traditionen gibt. Zur Identitätsfindung des europäischen Hauses kann man sie nicht außen vorlassen.

Die Ökonomie, hier das Zahlungsmittel Euro, hat sicherlich erheblich zur europäischen Identität beigetragen. Aber das ist, sprichwörtlich gesagt, nur die eine Seite der Medaille. Europas Identität kann man eben nicht nur vom Ökonomischen her bestimmen. Europas Identität wird, die andere Seite der Medaille, nur dann Gestalt annehmen, wenn es die kulturellen und religiös-spirituellen Bedingtheiten bedenkt. Anders gesagt, die Zukunft Europas gelingt nur da in Gänze, wo man das gesamte religiöse und kulturelle Erbe der Vergangenheit in Erinnerung ruft. Die religiöse Landkarte in einem Europa der Zukunft wird bunt sein – multikulturell, multikonfessionell und multireligiös. Ohne nun im Folgenden auf die Bedeutsamkeit des Judentums in der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Gestaltung Europas einzugehen – dazu wären eigene Ausführungen notwendig –, richten wir den Fokus in diesem Beitrag auf die christlich-islamische Begegnung, da in fast allen Ländern Europas im Rahmen der Integration des Islam und der Muslime neue gesellschaftspolitische Konfliktfelder entstanden sind. Im Zentrum stehen die Fragen nach den Werten, ihrer Herkunft und ihrer Vermittlung. Sicher hat das Christentum bei der geistesgeschichtlichen Herausbildung der Werte – wie Menschenrechte, Religionsfreiheit, Toleranz oder Gleichheit der Geschlechter – auf europäischem Boden eine bedeutende Rolle gespielt, aber nicht ausschließlich. Tatsache ist, dass es – geprägt von Konflikten und gegenseitiger kultureller geistiger Befruchtung und Symbiose – eine christliche wie islamische Geschichte Europas gibt wie eine europäische Geschichte des Christentums und des Islams. Seit Jahrhunderten spielte der Islam in den ost- und südosteuropäischen Ländern, vor allem auf dem Balkan, eine bedeutende Rolle, während die muslimische Präsenz in Nord-, West- und Mitteleuropa, aufgrund des Zuzugs von Migranten, ein Phänomen der letzten Jahrzehnte ist.

Als religiöse Minderheit in Europa wird die islamische Gemeinschaft – mit ihren verschiedenen Gruppierungen, ihren je eigenen Organisationen und Strukturen, wie auch unterschiedlichen Sprachen und Kulturen – in den kommenden Jahren stetig wachsen und die politische, kulturelle und religiöse

Landschaft Europas, unseres Landes und der Städte nachhaltig verändern. Die aktuelle Frage aber ist, wie ist die Bestimmung und Gestaltung der Beziehung zwischen Christentum und Islam in den europäischen Gesellschaften zu sehen. Schon jetzt weist das Verhältnis der Muslime zu den Mitgliedern anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Europa eine Pluralität von Schattierungen auf. Es gibt islamische Gruppen, die der europäisch innewohnenden demokratischen Gesellschaftsform – mit der in ihr verankerten Religionsfreiheit – distanziert gegenüberstehen und sogar strikt ablehnen. Andere suchen die Begegnung, haben ein großes Interesse an Integration und engagieren sich in kirchlichen und parteipolitischen Vereinigungen.

Der Islam in Europa gehört den in Europa lebenden Muslimen. Es ist zu hoffen, dass es ihnen gelingt, ohne ihre Identität zu verlieren, ihren eigenen Weg angesichts der Herausforderung der Moderne in allen Lebensfragen zu finden und zu gehen. Es ist zu hoffen, dass die Muslime in Europa mit dazu beitragen, dass in der islamischen Welt die Begriffe Toleranz, Menschenrechte, Demokratie, um nur einige zu nennen, so mit Inhalt füllen können, dass sich darin nicht nur das islamische Angesicht zeigt. Der Schlüssel für dieses Erschließungsgeschehen liegt im Islam und bei den Muslimen selbst. Werden es die schrillen Töne eines fundamentalistischen, islamistischen Islam sein oder setzen sich die reform-islamischen Strömungen durch? Auf diese Fragen – allseits befriedigende Lösungsantworten gibt es derzeit nicht – müssen die Muslime in ihrem aktuellen Diskurs über den Islam auf dem Weg in die Moderne sich allererst selbst die Antworten geben. Antwortversuche finden sich vereinzelt bei islamischen Intellektuellen, die – zwischen den Fronten vom »Hammer arabischer Diktaturen und dem Amboss des radikalen Islamismus« stehen – Räume des freiheitlichen Denkens eröffnen. Mehrheitlich leben und arbeiten diese Denker, die der so genannten reform-islamischen Strömung zuzurechnen sind, aufgrund eines gegebenen Gefahrenpotenzials, außerhalb der islamischen in der westlichen Welt. Ihr Nach-Denken für die Zivilisation Europas und der Welt betont – auf je unterschiedlichen Ansätzen und Methoden – die Hervorhebung der menschlichen Freiheit vor der religiösen, konkret islamischen Überlieferung.[1]

1 Vgl. *Christian Troll*, Progressives Denken im zeitgenössischen Islam. Ein kritischer Überblick, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) 176-186; Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Felix Körner* SJ (Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 1), Freiburg 2006; *ders.,* Türkisch-islamische Theologie im Aufbruch: Mustafa Öztürk. »Der Koran als geschichtliche Rede«, in: Lebendiges Zeugnis 63 (2008) 84-108.

2 Vgl. *Bassam Tibi*, Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt 2009; *ders*., Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart, Darmstadt 1996.

3 *Henri Pirenne*, Mohammed und Karl der Große, Stuttgart 1987.

4 *Bryce Lyon*, Die wissenschaftliche Diskussion über das Ende der Antike und den Beginn des Mittelalters, in: Mohammed und Karl der Grosse. Die Geburt des Abendlandes, hg. v. *Francesco Gabrieli* u. a., übers. v. *Heigrid Betz*, Stuttgart / Zürich 1993, 15.

Zwischenruf: Ein Europa ohne Muslime gibt es nicht und kann es nicht geben. Statistisch gibt es in Europa über 20 Millionen Muslime, die in einer Vielzahl von Gemeinschaften, die nicht homogen sind, leben. Die Muslime in Europa haben unterschiedliche ethnische, kulturelle, sprachliche und soziale Hintergründe und gehören ganz unterschiedlichen islamischen Traditionen an. Muslime sind aus dem modernen Europa nicht mehr wegzudenken, sie sind Teil im europäischen Identitätsfindungsprozess, der wohl darum weiß, dass Europa eine zivilisatorische Identität hat und auch das Recht hat, diese zu bewahren.[2] Den Beitrag des Christentums und der Christentumsgeschichte kann man beim Aufbau Europas auf keinen Fall ausschließen, ebenso wenig den Anteil der islamischen Geschichte.

2 Mohammed und Karl der Große: Die Geburt des Abendlandes

In der Vergegenwärtigung der Geschichte Europas und seiner Gestaltwerdung ist es hilfreich – in den theologischen und außertheologischen Debatten über den Islam in Europa – sich wieder erneut der These von Henri-Pirenne (1862-1935) zu erinnern: »Mahomet et Charlemagne«[3]. In seinem bahnbrechenden Werk hat der belgische Historiker die Bedeutung des Islam für die Geburt des Abendlandes nachgewiesen. Beide Größen – Karl der Große als Repräsentant des Abendlandes und Mohammed, der Stifter des Islam – sind nicht voneinander zu trennen. Die Welt der Antike, so Pirenne gegen die wissenschaftliche Übereinkunft seiner Zeit, ende erst mit den arabischen Eroberungen des 7. und 8. Jahrhunderts. »In einer denkwürdigen Feststellung konnte Pirenne daher schreiben: ›Es ist gewiß korrekt zu sagen‹ daß *ohne* Mohammed Karl der Große *nicht* möglich gewesen wäre. Im 7. Jahrhundert war das Römerreich der Antike zu einem Imperium des Ostens geworden; das Karolingische Reich, oder besser das Reich Karls des Großen war die Grundlage des Mittelalters.' Die Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstag des Jahres 800 in Rom symbolisiert für Pirenne das Ende der alten Welt und der Beginn des Mittelalters.«[4]

Karl der Große, sein Aufstieg und sein Reich, sein Fortwirken in der Zeit und in Europa sind – bei allen positiven und negativen Seiten der Geschichtsschreibung – letztlich ohne Mohammed nicht zu verstehen. Und so müssen wir – die These von H. Pirenne fortschreibend – für die Gegenwart festhalten, dass die Bedeutung des Islam für Europa mit seinem geistigen, kulturellen, politischen und religiösen Erbe noch nicht bis ins Letzte hinein ausgeleuchtet ist.

Pirennes Forschungsschaffen und seine These bedürfen sicherlich in einigen Punkten der Vertiefung, aber – eingedenk des bleibenden Verdienstes von Henri Pirenne – Europa, wie wir es kennen, wäre ohne den Islam auch nicht denk-

bar. Und – hier ist eine ergänzende Ausweitung der These Pirennes unbedingt notwendig – Europa, wie wir es kennen, wäre ohne Byzanz nicht denkbar.

In den Geburtswehen des Abendlandes waren die Kontakte Karls des Großen mit der islamischen Welt, konkret der Austausch von Gedanken und Waren mit dem Abbasiden-Kalif von Bagdad Harun al-Raschid von zentraler Bedeutung. Im Letzten sind es gerade immer wieder die Aktionen Einzelner, die Geschichte schreiben, die die interkulturellen Begegnungen prägen. Zeitgenössische Lebenswelten erschließen sich vor allem durch autobiographische Schilderungen. Der plastische Eindruck einer Reiseerzählung aus dem 10. Jahrhundert macht nachdrücklich deutlich, dass Europa und der Orient – bei aller Schwierigkeit einer genauen Definition – schon immer Räume mit fließenden Grenzen waren.[5]

3 Araber in Limburg

Es sind die kleinen Geschichten, die die große groß werden lassen. Im 10. Jahrhundert reiste der Muslim Ibrahim ibn Achmed at-Tartuschi im Auftrag des in Spanien residierenden Kalifen Hakam II., »der von 961 bis 967 regierte nach Deutschland an den Hof Ottos I., den die Araber ›Hûto‹ nannten«[6]. Das Anliegen der Mission – aufgezeichnet in einem mittelalterlichen Bericht arabischer Geographen – wird nicht genau berichtet. Wohl wird mitgeteilt, dass der Gesandte kostbare Geschenke mitbrachte und, dass Otto seinerseits dem Gesandten Geschenke für den Kalifen mit auf dem Weg gab. »Otto empfing die Gesandtschaft im Jahre 973 in seiner Pfalz Quedlinburg. Bei dieser Gelegenheit bereiste Tartuschi ganz Deutschland und besuchte auch eine Reihe von Städten, von denen in den vorhandenen Textfragmenten noch folgende Namen erhalten sind: Schleswiq (Schleswigh), Itraht (Utrecht), Madifurg (Magdeburg), Schuschit (Soest) und Linfurg« (= Limburg). Limburg, so der Beginn des Berichtes von Tartuschi »ist eine Stadt in ›Ifrandscha‹ (Frankreich), deren Häuser aus Steinen erbaut sind. Inmitten der Stadt liegt eine Kirche, die vor einem Menschenalter gebaut wurde. Sie hat eine Menge Gefäße, wie Rauchfässer, Becher, Kannen und Schüsseln für den Gebrauch beim Gottesdienst, die fast alle aus Gold oder Silber sind. Auch befindet sich dort ein Bild des Messias, der die Arme nach Weise des Gekreuzigten geöffnet hat und mit dem Rücken auf einer Tafel aus Holz befestigt ist. Die Stadt selbst liegt an einem Nebenflusse des ›Rin‹ (Rhein)«. (…) Über die Bevölkerung und ihre Lebensumstände schreibt der arabische Gesandte: »Die Bewohner der Stadt sind alle

5 Vgl. *Kay Peter Jankrift*, Europa und der Orient im Mittelalter, Darmstadt 2007.

6 Araber in Limburg, Reiseschilderungen eines arabischen Gesandten aus dem 10. Jahrhundert, in: Unser Nassauer Land, Beilage des »Nassauer Bote« für Heimatfreunde, 1. Jahrgang, 3. September 1953, Nr. 7 (Autor nicht genannt; gezeichnet W. M.). Alle folgenden Zitate sind diesem Beitrag entnommen.

Christen und verehren den Messias – Friede sei mit ihm! Sie gewinnen ihren Lebensunterhalt durch Landwirtschaft, Handwerk und Handel. Sie sind fleißig und ehrlich, fromm und gläubig und besuchen oft und in großer Zahl die erwähnte Kirche, um dort ihren Gott zu verehren.« (…) »Die Leute wohnen dort in Häusern, deren Form verschieden von der unsern ist. Die Dächer sind spitz und nicht flach wie im Orient. Die Fensteröffnungen befinden sich an der Außenseite, so dass jeder ins Innere blicken kann, im Gegensatz zu unseren Häusern, deren Fenster an der Innenseite liegen.«

Spannend lesen sich die Klimabeschreibung und die Ausführung über die Hygiene jener Zeit. »Hungersnot entsteht hierzulande nicht infolge Regenmangels und Dürre wie im Orient, sondern lediglich durch die Menge des Regens und die anhaltende Nässe. Die Kälte wird von den Menschen hier als gesund empfunden, auch wenn sie heftig ist, die Hitze dagegen ist ihnen verderblich. Daher können sich die Bewohner dieser Gegend auch nicht in südlichen Ländern aufhalten; denn dort ist die Hitze so groß, dass sie zugrunde gehen würden. Die Umgebung von ›Linfurg‹ ist sehr fruchtbares Land. Ich sah dort Bäume, die Äpfel, Birnen und Pfirsiche trugen. […] Ich stellte fest, daß die Leute hier in der Stadt sich nur ein- oder zweimal im Jahre mit kaltem Wasser waschen. Ihre Kleider aber waschen sie sehr selten. Auch scheren sie die Bärte und es sprossen nach dem Abscheren ganz abscheuliche Stoppeln.«

Der Reisebericht endet wie folgt: »Die Kälte ist dort im Norden sehr groß, die Luft trübe, und selten gelangt jemand dorthin wegen der furchtbaren Kälte, der Finsternis und des Schnees. Am stärksten ist die Kälte in diesen Gegenden im Winter, wenn die Nächte mondhell und die Tage klar sind, dann wird es mächtig kalt, die Erde versteinert, sämtliche Getränke frieren ein, und die Brunnen überziehen sich wie mit Gips, so dass sie schließlich wie Stein werden. Wenn die Leute sich die Nase putzen, so bedecken sich ihre Gesichter mit Eisscheiben, die wie Glas sind.«

Hier liegt ein ungewöhnlicher aber auch interessanter Bericht vor, der für sich schon allein deutlich macht, dass die Geschichte des Islam in Europa eine wechselvolle Geschichte der Begegnung mit dem Christentum ist. Schaut man genauer hin in die Vielzahl der wissenschaftlichen Abhandlungen, dann zeigt sich, dass die wechselvolle Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Muslimen durch alle Epochen hindurch von Nähe und Distanz geprägt ist. Es lassen sich Zeiten der Toleranz und des Miteinanders ebenso ausmachen wie Zeiten der Intoleranz und der Gewalt. Zeiten der Unwissenheit lassen sich nachweisen, wie auch Zeiten der Vernunft und der Hoffnung. Selbst Augenblicke der Vision gibt es. Ein multireligiöses Europa braucht Visionen. Sie sind ein Nährboden für die Gestaltung der Zukunft. Wenn wir in der Geschichte – sie ist für uns eine gute Lehrmeisterin – nach einer Vision suchen, die nicht in der Vision verbleibt und Horizonte öffnet, dann werden wir fündig in der Person des praktisch-pragmatisch veranlagten Juan de Segovia.

4 Juan de Segovia: Religionskonferenzen – für ein friedvolles Miteinander

In Juan (Johannes) de Segovia[7] (1395-1458) begegnen wir einem der bedeutendsten Theologen des späten ausgehenden Mittelalters, an der Schwelle zur Neuzeit. Nach dem Konzil von Basel (1431-1449), wo er als Theologe der Universität Salamanca, Bischof und Kardinal eine nicht unbedeutende Rolle einnahm, verfasste Juan de Segovia, der, geboren in Spanien, die letzten Lebensjahre in einem Kloster in Savoyen verbrachte, die Geschichte des Baseler Konzils, tat sich hervor als Übersetzer des Korans und korrespondierte, selbst ein Humanist, mit großen Humanisten wie Nikolaus von Kues, Jean Germain und Enea Silvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458-1464).

Im Jahr 1453 eroberte das türkische Heer Konstantinopel. Die Zeichen der Zeit stehen auf Gewalt. Der Kreuzzugsgedanke wurde wieder belebt. In diesem aufgeheizten Gemengelage jener Zeit stellen sich zwei Protagonisten gegen den Zeitgeist religiöser Intoleranz: Nikolaus von Kues mit seinem visionären Traktat »De pace fidei – Über den Frieden im Glauben« und Juan de Segovia, der in seinen Briefen zu einer dialogischen Haltung der Begegnung aufrief, zu einer Konferenz der Religionen. Segovias Denkmitte ist – und da ist er verortet in der Zeit auch ein Kind seiner Zeit – die theologische Disputation und Auseinandersetzung mit dem Islam mit dem Ziel, die Muslime von der Wahrheit der christlichen Glaubenssätze zu überzeugen. Machen diese theologischen Überlegungen den Großteil des Schaffens von Juan de Segovia aus, so interessiert uns mehr doch die praktisch-pragmatische Stoßrichtung seines Gedankens einer religionsübergreifenden Konferenz, die für Segovia real machbar ist und auf die es hinzuarbeiten galt.

Die Grundidee Segovias ist, dass die Streitigkeiten und Unstimmigkeiten zwischen Christentum und Islam niemals durch Gewalt gelöst werden können. Das methodologische Vorgehen beschreibt Juan de Segovia dann wie folgt. Der erste Schritt, um Hass und Feindschaft zu beenden ist ein Friedensvertrag. In einer friedlichen Umwelt muss dann der Versuch gemacht werden, kulturelle

7 Für diesen Abschnitt vgl. *Mirko Gründer*, Via pacis et doctrinae. Juan de Segovia und die Herausforderung durch den Islam nach dem Fall Konstantinopels 1453, in: *Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt* (Hg.), Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 6), Würzburg 2008, 57-67; *Felix Körner*, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008 (hier vor allem das dritte Kapitel »Anfänger. Die lateinische Christenheit coram Islamo. Gedachte Dialoge«).

8 Allgemein zum Dialog vgl. *Werner Höbsch*, Die Sprache des Anderen. Überlegungen zu einer Theologie des Dialog, in: *Peter Hünseler* (Hg.), Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen. FS Christian Troll, Regensburg 2008, 105-113; *Felix Körner*, Reizwort Dialog. Wo das christlich-islamische Gespräch schärfer werden muß, in: Stimmen der Zeit 226 (2008) 535-546; *Hansjörg Schmid*, Theologische Themenfelder im Gespräch von Christen und Muslimen. Erfahrungen und Ergebnisse im gesellschaftlichen Kontext Deutschland, in: Lebendiges Zeugnis 63 (2008) 109-120.

Beziehungen herzustellen, wobei aber das Gebiet der Religion zunächst nicht einmal gestreift werden darf. So wird eine Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens entstehen, welche den Fanatismus mildert und auf beiden Seiten Vorurteile zerstreut. Hat man dieses Teilziel erreicht, kann man den entscheidenden Schritt wagen, die Disputation über die unterschiedlichen Lehren. Dabei ist dann zu beachten, dass man immer von den gemeinsamen Berührungspunkten ausgehen soll, niemals vom Gegensätzlichen. Zur Konkretisierung der einzelnen Schritte schlägt Juan de Segovia eine Konferenz – präzise, ja pedantisch formuliert er im Lateinischen: contraferentia – der Weisesten der Christen und Muslime vor.

Segovias Gedanke eines Religionsgesprächs, einer Religionskonferenz, ist uns heute schon selbstverständlich, vor allem seit dem von Papst Johannes Paul II. einberufenen Weltgebetstreffen vom 27. Oktober 1986 in Assisi. Die Konferenzen, Treffen und Zusammenkünfte von Frauen und Männern aus den verschiedenen Religionen sind und bleiben für alle Beteiligten immer eine neue Herausforderung, sich für den Frieden der Religionen, für den Frieden der Welt einzusetzen. In diesem Sinne ist Juan de Segovia als Brückenbauer aus der Welt des Mittelalters in die Moderne mit ihren Überlegungen zu den Religionsdialogen zur Weltgestaltung zu sehen und zu verstehen.

5 Vertrauen im gemeinsamen Haus Europa

Im gemeinsamen Haus Europa tut es gut, immer wieder den Blick in die Geschichte, konkret in die Religionsgeschichte zu wagen. Schon allein diese drei Momentaufnahmen aus der Geschichte – das Zusammendenken Karls des Großen mit Mohammed, der Araber in Limburg und Juan de Segovia mit der Anregung einer Religionskonferenz – zeigen die Notwendigkeit an in der Gestaltung des Heute, sich des Erbes zu vergewissern.

In den methodologischen Überlegungen proklamiert Juan von Segovia, dass für gelingendes Miteinander die Ebene der Vertrautheit geschaffen werden muss. Vertrautheit führt dann zu Vertrauen, das Fundament des Dialogs von Christen und Muslimen, die Säulen einer jeden Religionenbegegnung. Dialog und Begegnung von Christen und Muslimen wird da gelingen, wo er getragen ist von einer Kultur der gegenseitigen Anerkennung und des Vertrauens. Diese horizontale Seite bedarf sodann der vertikalen Ausrichtung: Vertrauen der Dialogpartner auf Gott hin. Der Dialog des Vertrauens stärkt die Begegnung mit den anderen Kulturen im Haus Europa und er wird in dem Maße reich und ergiebig sein, wie er aufrichtig und respektvoll geführt wird. Davon profitieren Christen und Muslime in gleicher Weise. Vertrauende Dialogpartner wissen sodann um die Grenzen und können sie ausloten. Gemeinsames kann betont, Unterschiede klar benannt und Konflikte nicht verschwiegen werden.[8]

Im gemeinsamen Haus Europa gibt es von allen Seiten viel Wertvolles auszutauschen und in die Baustelle Europas einzubringen. Bausteine zur Festigung dafür liefert Michael Sievernich SJ mit seinem Werk, worin er Wert legt auf die Koordinaten, die den Raum des Hauses Europa ausloten. Die Koordinaten, das sind die Wahrnehmung des Pluralismus, das friedliche, vertrauensvolle Zusammenleben von Menschen aus und mit anderen Religionen und Kulturen, das heißt, dialogisch sein in allen Begegnungsebenen und Zeugnis geben von der Hoffnung, die uns beseelt (1 Petr 3,15).[9]

Mit dem zuletzt Gesagten steht der mit dieser Festschrift zu Ehrende in der wirkmächtigen Tradition seines Ordens und des ersten Grenzgängers und Wanderers zwischen den Welten, Religionen und Kulturen, des »Globetrotters« und Heiligen der Kirche, Franz Xaver (1506-1552). Zusammen mit dem Hl. Ignatius von Loyola (1491-1556), dem Horizontüberschreiter und großem Visionär der christlich-europäischen Religionsgeschichte[10], ist Franz Xaver, indem er das Christentum seiner Zeit in die Begegnung der Religionen einführt und bedenkt, gleichsam der Gründer einer Theologie der Religionen«, der – einmal unwissenschaftlich gesagt – erste »europäisch-christliche Religionswissenschaftler«. Für Franz Xaver und für uns alle aber gilt im unermüdlichen Einsatz für die Weltkirche und die Weltmission das Bischofswort der Deutschen Bischofskonferenz: »Allen Völkern sein Heil«[11].

9 Vgl. *Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.
10 Interessant, aber wohl noch nicht in Gänze ausgelotet sind das Zusammendenken der ignatianischen, theozentrischen Theologie des »Deus smper maior« und das islamische »Allāhu Akbar«. Vgl. dazu *Christian Troll*, Als Christ dem Islam begegnen (Ignatianische Impulse 8), Würzburg 2004, 70-76.
11 Vgl. Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.

Zusammenfassung
Wie werden Christen und Muslime in einem künftigen Europa zusammenleben. Der Islam hat zusammen mit dem Christentum politisch, kulturell und religiös in Europa immer eine wichtige Rolle in der durch die Zeiten bleibenden Baustelle Europa eingenommen. Schlaglichter – Mohammed und Karl der Große, ein Araber in Limburg und der nicht vernommene Ruf eines Juan de Segovia am Ende des Mittelalters nach einer Konferenz der Religionen für den Frieden in der Welt – beleuchten das geschichtsträchtige Miteinander von Christen und Muslimen und zeigen damit hinreichend Möglichkeiten auf in der Gestaltwerdung eines friedlichen, multikulturellen und multireligiösen Europas.

Summary
How will Christians and Muslims live together in a future Europe? Together with Christianity, Islam has always assumed an important role politically, culturally and religiously in Europe, which has remained a building site throughout the ages. Highlights – Mohammed and Charlemagne, an Arab in Limburg and the unheard call of a Juan Segovia at the end of the Middle Ages for a conference of the religions for peace in the world – illuminate the historic coexistence of Christians and Muslims and thus adequately illustrate possibilities for the formation of a peaceful, multi-cultural and multi-religious Europe.

Außenblick

Christliche Mission in türkisch-muslimischer und systematisch-theologischer Darstellung

von Felix Körner SJ

Für Michael Sievernich, der uns schon, als wir noch seine »Grüpplinge« waren, die Anziehungskraft anspruchsvoll-theologischer Kultur vorgelebt hat.

Was ist christliche Mission? Möglicherweise lässt sich dies nur im Außenblick klären. Das würde bedeuten, dass Missionstheologie nicht nur reflektiert, wie die Botschaft der Kirche verkündet wird, sondern sich auch bemühen muss, zu verstehen und zu verarbeiten, wie sie von außen, nämlich von Nichtchristen wahrgenommen wird.

Kürzlich brachte die türkische Religionsbehörde[1] in einer Handbuchreihe eine Gesamtdarstellung der heutigen Weltreligionen heraus.[2] Gerade angesichts einer in der Türkei schon traditionellen Missionars-Polemik[3] lohnt sich eine einschlägige Untersuchung: Wie behandelt das Buch christliche Mission?

1 Eine islamische Religionstheologie

Betrachten wir zuerst die Anlage des über 600 Seiten starken Handbuchs. Sie macht bereits denkwürdige theologische Aussagen. Als Abfolge der Religionen wurde nämlich gewählt: Islam, Christentum, Judentum, andere Religionen. Hier legt sich ein Verdacht nahe: Will man nur die koranische Religionstheologie mit neuem Material anreichern, statt sich der Herausforderung der nichtislamischen Religionen inhaltlich zu stellen?

Den Einstieg in das Handbuch bildet ein mit religionswissenschaftlichen Kategorien arbeitender Überblicksartikel zu Religion und Religionen. Dann

1 Das dem Ministerpräsidenten unterstellte Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara; vgl. www.diyanet.gov.tr.

2 *Şinasi Gündüz* (Hg.), Yaşayan Dünya Dinleri [Heutige (wörtlich: lebende) Weltreligionen], Istanbul [2]2007.

3 Vgl. z. B. die von Verschwörungstheorien gespeiste Schmähschrift *Mustafa Karnas*, Misyonerler Savaşı. Papaz Santoro Neden Öldürüldü? [Der Krieg der Missionare. Warum wurde der Priester Santoro getötet?], Istanbul 2006. Vgl. auch die Presseanalyse in *Felix Körner*, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 85-95. Siehe außerdem das bereits in 5. Auflage bei der türkischen Religionsbehörde verlegte »Volksbuch« *Osman Cilacı*, Hristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri [Christentumspropaganda und Missi-

folgt der Abschnitt »Islam«, der vor allem faktisches und dogmatisches Material aus der bedeutenden *İslâm Ansiklopedisi*[4] zusammenstellt. Im Blick auf die anderen Religionen erfährt der Leser: »Zwar bestätigt der Koran die vor ihm ergangenen Offenbarungen; er weist aber auch darauf hin, dass die früheren [Offenbarungs-] Bücher oder göttlichen Botschaften verändert und entstellt wurden« (S. 73). Die strukturelle Auffälligkeit des Buches findet hier ihre inhaltliche Begründung. Man hat offenbarungschronologisch von hinten begonnen. Die Offenbarung durch den »letzten Propheten« (S. 61) richtet die Überlieferung aller früheren Offenbarungen.

Das längste Kapitel des Buches ist der Abschnitt »Christentum«. Ausgiebig verwendet er neutestamentliches Material. Die Darstellung des Lebensweges Jesu endet mit der Feststellung: »Der Anarchie und des Aufruhrs angeklagt, wurde er mit Kreuzigung bestraft. Der Koran betont jedoch – 4: 157f. –, dass Jesus von Gott auf wundersame Weise vor der Kreuzigung bewahrt wurde und – 3:54f., 5:116-118 – auf eine unserer Erkenntnis entzogenen Weise starb« (S. 85). Hier sind also einfach biblischer, historischer und koranischer Befund nebeneinander gestellt. Das Urteil des Autors scheint deutlich zu werden, indem er dem Koran das letzte Wort gibt.

An die Darstellung des Christentums schließt sich die kürzere, aber ebenfalls eingehende Behandlung des Judentums an. Die koranische Behauptung, dass die heute von Juden und Christen verwendeten Schriften entstellt sind, wird mit einem Überblick der klassisch-westlichen historischen Kritik angegangen und endet mit der Feststellung: Die Thora sei zwar entstellt, enthalte aber erstens Gebote, die die Rechtleitung befördern, und zweitens sei die Entstellung nicht absichtlich geschehen (S. 227). Das Handbuch nutzt also historisch-kritische Erkenntnisse vorsichtig, hält sich aber elegant an die koranische Sicht der Offenbarungsgeschichte.

Ein Testfall für jede islamische Darstellung der Religionsgeschichte ist, ob und wie die Bahâ'i vorkommen. Sie berufen sich auf eine nachkoranische Offenbarung und stellen damit den islamischen Anspruch infrage, mit dem Koran sei die letzte Prophetie ergangen. Das Handbuch behandelt die Religion der Bahâ'i nicht unmittelbar nach den drei vom Koran anerkannten Offenbarungsreligionen. Vielmehr folgen erst Kapitel zu den Religionen Ostasiens sowie »Neue im Westen entstandene Religionsströmungen«; hier findet man die Zeugen

onstätigkeiten], Ankara ^{5}2005 (^{1}1982). Dort findet sich die überraschende Wendung: »Wer ist Missionar? Im Allgemeinen nennt man Beauftragte, die sich bemühen, das Christentum zu verbreiten, Missionare. Den Jesuiten zufolge ist der erste Missionar die Schule« (S. 29). Cilacı erklärt oder belegt den letzten Satz nicht, sondern fährt mit der Etymologie des Wortes »Missionar« fort.

4 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, bisher 35 Bände, Istanbul 1988-. Vgl. dazu *Felix Körner*, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005, 56: Muslimische Forscher rufen mit wissenschaftlichem Apparat die Geschichte des Islam ab als intellektuell wie ästhetisch wertvolles Angebot, um sich darin heute wiederzufinden.

Jehovas, die Mormonen und die Moon-Sekte, Scientology und Satanismus. Dass Freimaurerei und okkulte Esoterik nicht vorkommen, ist im Blick auf die Zeitgeschichte der Türkei eine verpasste Chance. Im Anschluss präsentiert unser Handbuch der Weltreligionen nun doch noch auf wenigen Seiten »In der islamischen Welt entstandene synkretistische Strömungen«. Was erfährt der Leser über die Bahâ'i? Dass sie in Ländern, wo sie offiziell anerkannt sind, Heiligtümer errichtet haben und »versuchen, durch Schulen, Kranken- und Waisenhäuser, Kindergärten sowie Reisebüros ihren Glauben zu verbreiten« (S. 464). Diese Auskunft klingt wie eine Warnung. Dass Bahâ'i in Ländern wie Iran gewaltsam verfolgt werden, verschweigt das Handbuch dagegen. Hier will man offenbar mehr eine Ablehnung formierende Handreichung sein als informierendes Handbuch.

Die fünf Abschlusskapitel behandeln Sabäer, Manichäer, Zoroastrismus, Alttürkische und Arabisch-vorislamische Religionen. Was Aleviten sind, zu denen sich in der Türkei mehrere Millionen Menschen zählen, thematisiert das Buch nicht. So bleibt die politisch brisante Frage, ob die anatolischen Aleviten Muslime sind, offen. Aber warum wird in einem Buch über *Lebende Weltreligionen* auch das vorislamische Heidentum behandelt? Seine Darstellung kann zum Verständnis des Koran hilfreich sein, dient es doch als Kontrastfolie für das, was durch Muhammad kam. Verblüffender Weise denkt das Handbuch aber zugleich umgekehrt: Das vorislamische Heidentum erschließt nicht nur den Koran, sondern es ist auch der Koran, der die vorislamisch-arabische Religionsgeschichte erschließt. Denn er ist die einzige im einschlägigen Kapitel (S. 541-547) zitierte Quelle.

Ein Blick in dieses offiziöse Werk legt seine koranische Anlage offen und wirft damit die Frage auf: Liegt dem neuen Religionen-Handbuch statt einer religionswissenschaftlichen Konzeption eine politisch in Dienst genommene koranische Religionstheologie zugrunde? Wichtiger als Information und Argumentation sind den Autoren offenbar Wahrung ihres eigenen türkischen Gesellschaftsbildes und Warnung vor dessen Infragestellern.

Christliche Missionstätigkeit behandelt das Werk in einzigartiger Ausführlichkeit (S. 195-203). Autor des Abschnittes ist der Herausgeber des Handbuchs, Şinazi Gündüz, der sich auch anderweitig zur christlichen Mission geäußert hat.[5]

Wenn die Kirche spürt, dass sie, um sich zu verstehen und zu vollziehen, nach außen blicken muss, dann muss sie auch mitempfinden, wie sie von außen wahrgenommen wird, muss sie zu verstehen versuchen, wie sie gerade in ihrem Außenblick von außen gesehen wird. Gündüz' Handbuchartikel sei daher vollständig übersetzt. Auf die Übersetzung folgt unten eine systematische Auseinandersetzung.

5 Vgl. *Körner*, Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Anm. 3), 71-75.

Şinazi Gündüz
»Christliche Mission«
in: ders. (Hg.), *Yaşayan Dünya Dinleri*
[Heutige (wörtlich: lebende) Weltreligionen]
Istanbul [2]2007, 195-203.

[1 Begriffsgeschichtlich]
Der Terminus »Mission« hatte in der christlichen Frühzeit einerseits eine trinitätstheologische Bedeutung; er brachte den göttlichen Willen zum Ausdruck, demzufolge der Sohn vom Vater, der Heilige Geist aber von Vater und Sohn gesandt wurde. Daneben benennt er die offizielle kirchliche Verkündigungsbeauftragung. Ab dem 16. Jahrhundert gebrauchten die Jesuiten den Terminus »Mission« in einer spezifischeren Bedeutung. Jetzt nämlich verwandte man die Termini »Mission« und »Missionstätigkeit« (*misyonerlik*), die Ignatius [von] Loyola gebraucht hatte, um die Aussendung von kirchlichen Beauftragten in die von den christlichen Nationen kolonialisierten Länder zu bezeichnen, im Zusammenhang der Verchristlichung jener Kolonien. So hießen die kirchlichen Vertreter, die damit beauftragt waren, das Christentum unter den Einheimischen zu verbreiten, »Missionare«, die Gegenden ihrer Tätigkeit aber »Missionsländer«. Da der Missionsbegriff in letzter Zeit negativ belegt ist, bevorzugt man heute auffälligerweise statt »Missionierung« Termini wie »Evangelismus«, »Evangelisierung«, »Zeugnis« (*şahitlik*) und »Verkündigung« (*beyan*).

[2 Jesuanisch]
Zu ihrer religiösen Begründung bezieht sich christliche Missionstätigkeit insbesondere auf neutestamentliche Worte Jesu an seine Jünger; und zwar gelten als Hauptbegründung mit »Geht …!« und »Verkündet, dass …!« beginnende Aussendungsworte. Der wichtigste neutestamentliche Beleg ist Matthäus 28,19f.: »Geht nun und macht alle Nationen / Völker zu meinen Jüngern; tauft sie mit dem Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Lehrt sie, alles zu halten, was ich befohlen habe. Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.«

[3 Christologisch]
Darüber hinaus verwendet man weitere Worte von Zentralfiguren wie Jesus und Paulus sowie handlungsbezogene Anweisungen als Missionierungsbegründung (*misyonerlikte referans*). Die christliche Missionstätigkeit verwendet aber auch verschiedene theologische Sichtweisen und Ansätze zu ihrer Begründung. So nimmt aus christlicher Perspektive ein Mensch, der mit einem Missionsauftrag in eine fremde Gegend oder Nation gesandt wird, teil an der christologischen Sendung des göttlichen Sohnes Jesus Christus. Weiterhin grundlegend ist im

Christentum der soteriologische Glaube, dass Gott unter den Menschen, unter den Anderen, ohnehin bereits am Werke ist und sie auf die Botschaft des Evangeliums und die Erlösung vorbereitet. Demzufolge bereitet der Heilige Geist die Menschen überall auf der Welt vor, Jesus Christus und die Erlösungsbotschaft anzunehmen, indem er angemessene Lebensräume dafür schafft. Die Kirche und die Missionare, welche die missionarische Aufgabe wahrnehmen, hegen die Hoffnung, dass Jesus Christus die Menschen aus aller Welt [196|197] zur Vorbereitung auf seinen Tag und auf die Zukunft versammeln werde. Die Aufgabe der Missionare besteht darin, dort, wo der Heilige Geist bereits die erforderliche Grundlage geschaffen hat, geeignete Menschen zu finden und sie in persönlicher Beziehung unmittelbar mit dem Evangelium zusammenzubringen, so dass sie am Volk Gottes teilnehmen können.

[4 **Neutestamentlich**]
Unter den neutestamentlichen Autoren spricht Lukas in der *Apostelgeschichte* von einer unmittelbar nach Jesus einsetzenden intensiven Tätigkeit zur Verbreitung der Religion in verschiedene Gebiete. Er erwähnt, dass nach dem Martyrium des Stephanus verschiedene Personen nach Phönikien, Zypern und Antiochien am Orontes gezogen sind und dort die Religion verbreitet haben; hierbei nennt Lukas die Tätigkeiten des Petrus und Barnabas (Apostelgeschichte 10; 11,19-22). Andererseits ist der wichtigste und bisher größte Missionar der christlichen Geschichte Paulus. In der Zeit nach Jesus setzte er sich dafür ein, den christlichen Glauben, der auf der Erlöserschaft Jesu Christi des göttlichen Sohnes beruht, durch seine drei Hauptmissionsreisen von Anatolien bis nach Makedonien und Griechenland zu verbreiten. Er organisierte dort Gemeinden, die bis heute bestehen, und bekämpfte jene jesuanischen (*İsevi*) Gemeinden, deren Jesusverständnis sich von seinem unterschied. Die paulinische Missions-Auffassung und -Ausführungsweise gilt als Basismethode christlicher Mission.

[5 **Paulinisch**]
In seinem Ersten Korintherbrief schildert Paulus den Menschen, auf die seine Religionsverbreitung abzielt, die Opfer, die er bei der Verbreitung seiner Glaubenslehren ertrug, und die Schwierigkeiten, denen er dabei begegnete, um die Methode, die er bei der Ausführung seiner Mission zugrundelegte, folgendermaßen darzustellen: »Ich bin frei und niemandes Sklave. Doch um noch mehr Menschen zu gewinnen, bin ich zum Sklaven aller geworden. Um die Juden zu gewinnen, habe ich mich den Juden gegenüber wie ein Jude verhalten. Obwohl ich selbst nicht unter dem Heiligen Gesetz – dem Recht des Mose – stehe, habe ich mich verhalten, als unterstünde ich dem Gesetz, um die unter dem Gesetz Stehenden zu gewinnen. Als jemand, der unter dem Gesetz Christi steht, nicht als jemand, der das Gesetz Gottes nicht hat, habe ich mich

verhalten, als ob ich das Gesetz Gottes nicht hätte, um die zu gewinnen, die das Gesetz nicht haben. Um die Schwachen zu gewinnen, bin ich mit den Schwachen schwach geworden. Um jedenfalls einige zu retten, bin ich allen alles geworden« (1 Korinther 9,19-22).

[6 Antike und Mittelalter]
Das nachpaulinische, auch patristisch genannte Christentum der ersten Jahrhunderte verbreitete sich schnell im Römischen Reich. [197|198] So gab es kaum eine Gegend, die der christlichen Lehre bis zum Ende des dritten Jahrhunderts nicht begegnet war. Syrien, Anatolien, Nordafrika sowie die europäische Mittelmeerküste war zum größten Teil durch christliche Missionare christianisiert worden. Im Mittelalter lässt sich nun beobachten, wie die Tätigkeiten christlicher Missionare sich intensivieren, insbesondere um ganz Europa zu christianisieren.

[7 Machthaber, Mönche, Märtyrer]
Beim Erfolg der mittelalterlichen Missionstätigkeiten spielten drei Faktoren die Hauptrolle. An erster Stelle ist hier die Hilfe zu nennen, wie sie die christlichen Kaiser und die politische Herrschaft Kirche und Missionaren leisteten. Die christlichen Missionare nutzten aber nicht nur den Beistand von Kaisern und anderen Herrschern, sondern auch Unterstützung und Schutz seitens örtlicher Machthaber in Gegenden, wo die Christen [noch] nicht die Vorherrschaft hatten. Ein wichtiger Faktor hinter dem Erfolg der Missionstätigkeiten war weiterhin das sich in den Missionsgebieten entwickelnde Klosterleben. Die sich dort ansiedelnden Mönche nutzten die Klöster als Basis der Orts- und Sprachkenntnis, als Traditions- und Kulturträger, als Möglichkeit, sich unter die örtliche Bevölkerung zu mischen und so die Missionierung voranzutreiben. Im Zusammenhang mit den Klöstern traten nun in der mittelalterlichen christlichen Mission auch die verschiedenen christlichen Orden (*tarikatlar*) hervor. Zu ihnen zählen die Franziskaner, im 13. Jahrhundert vom hl. Franz von Assisi gegründet, sowie die vom hl. Dominikus gegründeten Dominikaner: Orden, die es sich zum Hauptziel machten, arm zu leben und das Christentum zu verbreiten. Die zu diesen Orden gehörenden und für gewöhnlich »Brüder« genannten Mönche spielten als niedergelassene oder wandernde Missionare eine aktive Rolle bei der Ausbreitung des Christentums in den Missionsgebieten. Hierzu sind seit dem 16. Jahrhundert auch die Jesuiten zu zählen. Später kamen die Aktivitäten von Mitgliedern einer ganzen Reihe weiterer Gemeinschaften hinzu, so Augustiner und Christus-Derwische, die Wanderer Christi. Was sich drittens auf die mittelalterlichen Missionsaktivitäten auswirkte, war der Gedanke des Martyriums. Immer wieder kam es zu Gewaltakten seitens der örtlichen Bevölkerung gegen die christlichen Missionare; einige Missionare kamen um. So galten die Erlebnisse und Anstrengungen von Martyrermissionaren, man denke an den

hl. Bonifazius (680-754), stets als Vorbild und Anregung für spätere Missionare; das animierte die Missionstätigkeiten zur Fortsetzung. [198|199]

[8 Kolonien]
In den kirchlichen Bewegungen, wie sie in der Reformationszeit und danach in Europa entstanden, findet man anfangs kaum missionarische Aktivität; denn diese Kirchen mussten alle Kraft aufwenden, gegen den Katholizismus zu bestehen und sich zu behaupten. Im Laufe der Zeit begannen jedoch, gerade in der Kolonialepoche, zu diesen Kirchen gehörende Missionseinrichtungen überall auf der Welt neben katholischen Missionaren tätig zu werden. Im 19. Jahrhundert bekamen Missionsgruppen verschiedener protestantischer Kirchen mit Zentrum in West- und Nordeuropa oder Nordamerika im Nahen und Fernen Osten sogar die Oberhand. Da die protestantischen Kirchen in den Ländern, aus denen sie stammen, die Hoheit des Staates anerkennen, betrachten sie die Ausbreitung des Hoheitsgebietes jener Länder und die Ausweitung des Wirkungsfeldes dieser Staatsgewalt auf Kolonien und zu kolonialisierende Gebiete als Erweiterung und Verbreitung christlicher Vorherrschaft und Macht.

[9 Gesellschaften]
Im 18. und besonders im 19. Jahrhundert entstanden eine ganze Reihe von Missionsgesellschaften. So wurde das 19. Jahrhundert zu einer Zeit, in der die Christen als ein Ganzes weltweit aktive Missionstätigkeiten entwickelten und, wie einige Autoren es ausdrücken, in der es dem Christentum gelang, sich in eine universale Religion zu wandeln. Die in jener Zeit gegründeten Missionierungsgemeinschaften gehören größtenteils zu den verschiedenen protestantischen Kirchen und Gemeinden. Zu den in diesem Rahmen gegründeten Missionseinrichtungen lassen sich *The Baptist Missionary Society* (1792), die *London Missionary Society* (1795), die *Anglican Evangelical Church Missionary Society* (1799), die *British and Foreign Bible Society* (1804), *The American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1810), die *Basel Society* (1815), *The American Baptist Missionary Board* (1814) *und The Berlin Society* (1824) zählen. Außerdem enstanden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Missionsgesellschaften in Ländern wie Frankreich, Dänemark, Schweden und Norwegen.

[10 Experten]
Statt bloß Prediger zu sein, die religiöse Lehren zu verkündigen hatten, begannen die christlichen Missionare des 19. Jahrhunderts, in den Missionsgebieten auch als Fachleute in Bildung, Gesundheit und Sozialdiensten aufzutreten. Ja, in einigen Gegenden, wie im Mittleren Osten, gewannen häufig die pädagogischen, medizinischen und sozialen Tätigkeiten die Oberhand über eine unmittelbare Glaubensverkündigung. In diesem Zusammenhang wurden zahlreiche in christlichen Ländern ausgebildete Missions-Ärzte

und Missions-Lehrer in die Missionsgebiete entsandt. In den von Missionaren eröffneten Schulen wurden neben Kindern aus christlichen Familien auch solche aus nichtchristlichen Familien aufgenommen, und zwar vor allem Kinder aus Oberschichtfamilien. [199|200] Solche Missionarsschulen unterscheiden sich von örtlichen Schulen deutlich, was die Qualität von Lehrpersonal, Einrichtung, Ausstattung und Pädagogik betrifft; daher gewannen sie vor Ort stets hohes Ansehen. So konnten die Missionare einerseits ihren Einfluss auf die Bevölkerung ausbauen und andererseits beträchtlichen Gewinn erzielen durch die von ihnen ausgebildeten Schüler, die später in Regierung und Wirtschaft der betreffenden Länder fast überall an einflussreiche Stellen gelangten.

[11 Franz von Assisi und Ramon Llull]

Zwar lassen sich erste Beispiele von Missionsaktivitäten, die sich speziell an Muslime richteten, wohl bereits im 8. Jahrhundert nach Christus finden; ernsthaft eröffnet wurde eine Islam-Mission allerdings erst im 13. Jahrhundert durch Franz von Assisi. Franz war der Auffassung, dass die Menschen die christliche Botschaft viel leichter annehmen, wenn sie schlicht und schön dargeboten wird. In seinen eigenen Bemühungen verwandte er denn auch diese Methode. Nach Franz von Assisi ist der wichtigste Name in der Muslime-Mission Raimundus Llullus. Llull, einer der wichtigsten Missionare der Kirchengeschichte, betonte, dass zur Christianisierung der Muslime, oder »Sarazenen«, wie sie genannt wurden, dreierlei nötig sei. Erstens sollten die Missionare die von den Muslimen gesprochenen Sprachen sehr gut beherrschen. In der Folge der Llull'schen Ansicht forderte denn auch das [1267 abgehaltene, so genannte] Wiener Konzil, dass Bildungseinrichtungen wie die Universitäten von Rom, Oxford und Paris die Sprachen der Muslime erforschen und unterrichten sollten. Zweitens sollten Werke verfasst werden, die gegen den Islam die christlichen Lehren verteidigen. Drittens sollten mutige und im Glauben feststehende Menschen dazu ausgebildet werden, die Mission unter Muslimen durchzuführen.

[12 Kircheneinheit und Kampf]

Die auf islamische Länder gerichteten Tätigkeiten des Mittelalters tragen zwei auffällige Grundzüge. Einerseits galten die Bemühungen weniger der Christianisierung von Muslimen jener Epoche, in der der Islam auch in jeder Hinsicht stark war, sondern der Vereinigung der eigenen Gemeinden gegen den Islam und dem Überwechsel der verschiedenen unter islamischer Herrschaft lebenden christlichen Gruppen zur Kirche der Missionare. Zweitens wollten die verschiedenen Ordensleute und die anderen christlichen Reisenden, die in die islamischen Länder fuhren, den Islam und die ihrer Ansicht nach kritikwürdigen Seiten der islamischen Religion kennenlernen, um gegen den Islam kämpfen zu können. Im Mittelalter versuchte man, die muslimische

Bevölkerung der im Mittelalter eroberten islamischen Länder um jeden Preis zu christianisieren. So wurde beispielsweise, als Andalusien im 15. Jahrhundert von den Christen zerstört worden war, gegen die dortgebliebene muslimische und [200|201] jüdische Bevölkerung eine intensive Christianisierungskampagne durchgeführt, in der man auch vor dem Einsatz von Gewalt- und Zwangsmitteln nicht zurückschreckte.

[13 Kolonialisierung und Christianisierung]
Die auf islamische Länder gerichteten intensiven Missionierungsaktivitäten traten parallel zu den Kolonialisierungstätigkeiten der westlichen Länder auf. Zu den bereits früher einsetzenden katholischen Missionsbemühungen traten ab dem 18. Jahrhundert die Unternehmungen der verschiedenen protestantischen Kirchen. Bei solchen auf islamische Länder und die Dritte Welt ausgerichteten Anstrengungen befanden sich die missionarischen Gruppen und die zu ihnen gehörenden Missionare in engem Kontakt zu den in diesen Gegenden basierten Kolonialherrschaften; und es lässt sich beobachten, dass beide voneinander profitierten.

[14 Protestanten und Katholiken]
Im 18. und 19. Jahrhundert fällt in islamischen Ländern wie speziell im Nahen Osten die intensive Tätigkeit gerade britischer und US-amerikanischer Missionsgruppierungen auf. In Syrien, Jordanien und Ägypten, in Iran und im Irak, in Palästina und Anatolien sind Missionare vom *Board of Commissioner [for] Foreign Mission*, das unter der Anführung der Kongregationalisten im 19. Jahrhundert in den USA gegründet wurde, besonders aktiv. Zwar ist es eine kongregationalistische Gründung, doch betreiben innerhalb dieser Organisationsstruktur auch einige andere Missionare, beispielsweise die Presbyterianer vor Ort ihre Unternehmungen. Weitere im Kontext des Protestantismus agierende Organisationen wären beispielsweise die *Church Missionary Society of the Church of England,* das *Presbyterian Board* sowie die *Arabische Missionseinrichtung*. Aber bei der Arbeit in islamischen Ländern spielten auch katholische Organisationen wie die von C. M.A. Lavigerie gegründete Missionsgesellschaft der Afrikamissionare, bestehend aus »Weißen Väter« und »Weißen Schwestern«, eine wichtige Rolle.

[15 Neue Identitäten]
Die in islamischen Ländern tätigen Missionare versuchten die in diesen Ländern lebenden nichtmuslimischen Minderheiten zur protestantischen oder katholischen Lehre zu bewegen und unter ihnen ein ethnisches Bewusstsein zu verbreiten. Solche Bemühungen begleiteten mit der Zeit in den islamischen Ländern die auf die muslimische Bevölkerung gerichteten Christianisierungsaktivitäten. Wie es sich beispielsweise an K. G. Pfander oder S. M. Zwemer ab-

lesen lässt, versuchte man auch, die Muslime von ihrer eigenen Identität und ihren eigenen Werten zu entfremden, indem man zur Bezweiflung von Islam und islamischem Wertegefüge anstiftete.

[16 Missionstätigkeit heute]
Heute sind in fast jeder Weltgegend Tausende von Missionierungsgruppierungen, die zu den diversen christlichen Kirchen gehören, sowie Hunderte von Missionseinrichtungen, die ohne jegliche kirchliche Aufsicht arbeiten, intensiv tätig. Innerhalb der katholischen Kirche fällt die Kongregation für die Evangelisierung der Völker als eine Einrichtung auf, [201|202] die das Christentum katholischer Prägung in aller Welt zu verbreiten sucht. Neben den Katholiken setzen im Kontext des Protestantismus Hunderte von kirchlichen Missionseinrichtungen ihre Tätigkeiten fort. Bei Missionierungstätigkeiten stehen unter den protestantischen Missionsbemühungen weltweit vor allem die evangelikalen Strömungen im Vordergrund. Die Evangelikalen, die mit dem Motto »Evangelisation der ganzen Welt in dieser Generation« unterwegs sind, betreiben ihre Bemühungen unter Ausnutzung der sozialen und politischen Bedingungen, die neue Weltordnung und Globalisierung insbesondere seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts schufen. Neben den missionarischen Tätigkeiten von Katholiken, Protestanten und Unabhängigen betreiben in den islamischen Ländern, wie in aller Welt, auch Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas, Bahâ'is, sowie Anhänger der Moonsekte oder Hare Krishnas und ähnliche Strömungen Mission.

[17 Missionstheologie heute]
Christliche Mission unterzieht sich sowohl auf theologischer wie auf begrifflicher Ebene einer Selbstprüfung anhand der heutigen Bedingungen. So beurteilt Mission sich heute als Gottes Heilsplan für die Menschen; demnach sei in den missionarischen Tätigkeiten zur Christianisierung der Menschheit Gott selbst heilshaft am Werk. So erlebt der christliche Missionsbegriff eine Ausweitung vom Ekklesiozentrismus zum Theozentrismus oder, richtiger, zum Christozentrismus.

[18 Missionsterminologie heute]
Den Missionaren gilt der gesamte Erdkreis als Arbeitsfeld des globalen Evangelismus. Unter sich wandelnden soziopolitischen Bedingungen hat man sich von der aggressiven Haltung aufdringlicher nahöstlicher Mission verabschiedet und im Blick auf die jeweils anzusprechenden Gegenden und Länder neue Methoden entwickelt. Die Missionare haben auch bei der Entwicklung einer den neuen Bedingungen angemessenen Terminologie Sorgfalt walten lassen. So sprechen die Missionare gewöhnlich eher von »Dialog«, »homogener Einheit«, »National- und Ortskirchen«, von »Volksbewegungen« und »Glaubensmission«.

[19 Missionsmethodik heute]
Heute betont man als verbreitete Missionierungsmethode die Inkulturation (*kültüre uyarlama*). Inkulturation, manchen Missionaren zufolge die erfolgreichste Methode der Christianisierung von Muslimen, geht davon aus, dass das Christentum keine Kultur (*kültür*) ist, sondern Gottesdienst (*kült*); und dass man daher nicht nur in Gegenden, wo die christliche Tradition vorherrscht, wie in Europa und Nordamerika, sondern überall das Christentum an die örtlichen Sitten und Gebräuche anpassen müsse. Dementsprechend [202|203] bemüht man sich, die christliche Kultur, da sie derzeit entgleitet, den Menschen zu bringen, indem man sie an Lokaltraditionen anpasst. Weiterhin verwenden die Missionare auch Dialogveranstaltungen als Mittel zur Verbreitung des Christentums. Diverse kirchliche Schreiben und Dokumente bringen ohne Umschweife zum Ausdruck, dass man Dialog im Grunde als Missionsmittel sieht. So heißt es denn auch ausdrücklich, dass der Dialog eine nicht unbedeutende, nicht unwichtige Methode sei, mit der Christen ihren eigenen Glauben und ihre eigenen Lehren anderen Menschen vorbringen können. Dagegen sieht man andere Dialog-Begriffe und -Bemühungen ungern und glaubt, rechter Dialog sei es, Menschen auf dem falschen Weg, beispielsweise Muslime, zum Glauben an Jesus Christus zu rufen. Was halten die Missionare nun für wichtige Tätigkeiten? Zu nennen sind einerseits auf Jugendliche und Kinder ausgerichtete Tätigkeiten wie Freundschaften knüpfen, Jugend-Clubs gründen, Kinder-Krippen und Kindergärten eröffnen; andererseits gehören dazu auf alte Menschen zielende Arbeiten wie die Organisation von Besuchsdiensten für die Gebrechlichen und andere zuvor ausgesuchte Senioren, sowie Gesundheitssorge und Lösungen von Einsamkeitsproblemen.

[20 Missionsmilieu heute]
Heutige Mission achtet sorgfältig darauf, dass die Kirche sich in den Missionsgebieten beheimatet und dass Ortskirchen entstehen. Bei der Beheimatung der Kirche kommt es besonders darauf an, örtliche Leiter herauszubilden, die dann unter der Bevölkerung vor Ort sowohl ein aktives Missions- als auch ein Leitungsamt innehaben. Schließlich gilt ein gründliches Studium der sozio-politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Menschen in zu missionierenden Gebieten als wichtig. Denn Lebensbedingungen, die solche Probleme hervorbringen, lassen sich nutzen, um ein günstiges Missionierungsmilieu zu bereiten.

2 Eine christliche Missionstheologie

Soweit die Übersetzung des Abschnitts aus Gündüz' Feder; eine Missionstheologie darf Außen-Vorstellungen und -Darstellungen von kirchlicher Sendung nicht übergehen. Sie muss (2.1) Zusammenhänge herstellen und sie muss (2.2) richtig stellen. Sie darf aber weder im reaktiven Kontextualisieren stehenbleiben, noch beim kleinlich abrechnenden Kommentieren. Denn der doppelte Außenblick – das Schauen nach außen, auf das noch nicht systematisch Verarbeitete, und die Wahrnehmung der Sicht von außen, vom Christentumskritiker – regt die Missionstheologie an. Diese Infragestellung theologisch aufgreifend, lässt sich (2.3) neu entwickeln, was Mission ist.

2.1 Kontext

Für die systematische Entfaltung des kirchlichen Lebens ist eine Kontextualisierung seiner Fremdwahrnehmung hilfreich. Gündüz spricht weitgehend sachlich, mit begrifflichem Aufwand und breiter historischer und theologischer Kenntnis von christlicher Mission. Warum beschäftigt sich ein offiziöses Buch in der Türkei genau so mit Mission, so ausführlich, so gründlich, und letztlich doch so abwehrend?

a Christen haben sich, auch im Namen der Kirche, schuldig gemacht. »Oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben. Die Rechte von Stämmen und Völkern haben sie verletzt, deren Kulturen und religiösen Traditionen verachtet.«[6] Auch in der Missionsgeschichte haben kirchliche Akteure beherrschende Machtstrukturen für sich genutzt, statt zu ihrer Umgestaltung beizutragen. Die Geschichte ist der Kirche, gerade wenn sie ihr von Nichtchristen vorgehalten wird, Anlass zu erneuter Gewissenserforschung und Selbstkritik.[7]

b Türkische Missionspolemik hat ein analoges Phänomen von deutscher Seite. Religiöse Bewegungen und Szenen wurden zuweilen, wenn sie der Bevölkerung ungewohnt sind, auch von wissenschaftlicher Seite unsachlich abgekanzelt. Vor der Hare-Krishna-Bewegung beispielsweise wurde mit der Begründung gewarnt, dass sie frühes Aufstehen und unserem Kulturraum nicht vertrautes Liedgut lehre.[8]

6 *Johannes Paul II.*, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte, 12. März 2000.

7 Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 28. *Michael Sievernich*, Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: *Johannes Meier* (Hg.), Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, 7-30. *Mariano Delgado*, Vierzig Jahre »Dignitatis humanae« oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 89 (2005) 297-310, 309.

8 Vgl. *Silja Joneleit-Oesch*, Die Kirche und die Gurus. Die Geschichte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen mit der Hare-Krishna und der Osho-Bewegung, Frankfurt 2003, 197-203. Für Hinweise zur Rezeption Neuer Religiöser Bewegungen durch deutsche Weltanschauungsbeauftragte danke ich Herrn Prof. Dr. Oliver Krüger, Fribourg.

c Kurz vor dem Buch zu Weltreligionen erscheint in derselben Handbuchserie der türkischen Religionsbehörde ein Buch mit dem Titel: *Einführung in den Islam. Neue Zugänge zu den Hauptthemen.*[9] Hier schreibt der bekannte Systematiker İlhami Güler[10] unter der Überschrift »Sozialethik« (S. 250): »Da der Islam als Religion – Glaube und Ethos – die absolute Wahrheit ausdrückt, haben die Muslime eine gesellschaftliche Verantwortung, die beispielsweise darin besteht, einander keine Gelegenheit zu geben, dass jemand etwa die Fähigkeit verliert, die Wahrheit zu finden; [und weiterhin besteht die gesellschaftliche Verantwortung der Muslime darin,] die Wahrheiten des Islam Nichtmuslimen vorzutragen (*anlatmak*).« Verständnismöglichkeiten für einen missionarischen Impuls haben Muslime also.

d Warum meinen türkische Intellektuelle und Entscheidungsträger dennoch, vor christlicher Mission angstmacherisch warnen zu müssen? Türkische Meinungsmacher wollen gesellschaftliche Geschlossenheit fördern, indem sie die Nation als gefährdet, nämlich als umstellt und infiltriert zeichnen;[11] doch eine solche Feststellung reicht hier nicht aus. Denn Missiophobie herrscht auch in jenen mehrheitlich islamischen Ländern, die weniger nationalistisch geprägt sind. Möglicherweise legt die empfindliche Reaktion auf christliche Mission eine Schwäche der traditionellen islamischen Religionsvermittlung offen. Die Missionswarner scheinen davon auszugehen, dass Muslimen die Wahrheit des Islam nicht in der Weise der Einsicht vermittelt wurde, sondern autoritär. Ein so vermittelter Glaube aber sieht die Begegnung mit anderen Wahrheitsansprüchen nicht als Gelegenheit zur Erkenntnisvertiefung an, sondern als Gesellschafts- ja Staatsgefahr.

e Mit der christlichen Botschaft setzt man sich in den uns vorliegenden Texten nur formal auseinander: Sie sei entstellt und bedrohe die gesellschaftliche Geschlossenheit. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Evangelium findet nicht statt. Dieses Schweigen angesichts einer angeblichen Bedrohung ist beredt. Denn der verunsicherte Leser kann sich zu der Schlussfolgerung gedrängt fühlen: »*Tun* wir etwas gegen die Missionare!«

9 *Bünyamin Erul*, İslam'a Giriş. Ana Konulara Yeni Yaklaşım, Ankara 2006.
10 Vgl. *Körner*, Rethinking Islam (Anm. 4), 165.
11 Vgl. *Körner*, Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Anm. 3), 93.
12 *Wolfhart Pannenberg*, Analogie und Doxologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie [Band 1], Göttingen 1967, 181-201.
13 Vgl. z. B. *Jürgen Roloff*, Jesus, Hamburg ⁴2007.
14 Vgl. z. B. *Michael Sievernich*, Mission – mit welchem Recht?, in: *Rainer Kampling / Bruno Schlegelberger* (Hg.), Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen, Berlin 1996, 245-266.
15 Z. B. *Paul Knitter*, Theocentric Christology, in: Theology Today 40 (1983) 130-149.
16 Einen beeindruckenden sendungstheologischen Neuansatz hat *Barbara Hallensleben* vorgelegt. Individuum und Allgemeinheit finden ihr zufolge in der Sendung ihre Vermittlung: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt 1994, 178.
17 Vgl. *Henning Wrogemann*, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt a. M. 2006.
18 Vgl. z. B. *Petrus Venerabilis*, Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei, Altenberge 1985, 222 (Contra Sectam Saracenorum, Nr. 152). Die Sprachprägung der Vulgata »vocare invitatos« (Mt 22,4 für καλέσαι τοὺς κεκλημένους) hat offenbar durchschlagen.

2.2 Kommentare

a Das Zeugnis der Kirche in ihrer Verkündigung und Reflexion, in ihrer feiernden und alltäglichen Praxis geht nicht von einer Lehre aus, sondern von einer Person; und zwar jener Person, in deren Geschichte Christen den Anbruch der ewigen Zukunft erkennen. Daher arbeitet die christliche Theologie auch nicht mit »Termini« (vgl. § 1), sondern mit geschichtlich gewachsenen und auf weiteres Verstehen hin offenen Begriffen.[12]

b Der Antagonismus zwischen paulinischem und jesuanischem Christentum (vgl. § 5) entspricht mehr koranischer Religionstheologie als der Frühgeschichte des Christentums.[13]

c Kolonialisierung und Mission (vgl. § 1, 8, 13) sind nach Struktur und Intention voneinander unterscheidbar.[14]

d Dass die Kirche bei all ihren Vollzügen, auch in ihrem missionarischen Handeln, Gott selbst am Werk sieht (§ 17), stimmt (vgl. z. B. 2 Korinther 5,20). Jedoch ist dies keine »Ausweitung vom Ekklesiozentrismus zum Theozentrismus oder, richtiger, zum Christozentrismus« (so aber § 17). Tatsächlich bringen einige Autoren beim Nachdenken über religiöse Pluralität derartige Schlagwörter ins Gespräch.[15] Sie suchen damit aber nicht zu beantworten, wer Subjekt kirchlichen Handelns ist; sie fragen vielmehr nach dem Kriterium für Heilsteilhabe: Zugehörigkeit zur Kirche, zu Gott, zu Christus.

e Wenn kirchliche Dokumente von Dialog reden, so tun sie dies nicht, um eine missionarische Ausrichtung zu tarnen (so aber § 19). Derartige Missverständnisse erfordern eine neuerliche Darstellung:

2.3 Was ist Mission?

»Missionarisch« ist zwar eine verbreitete Bezeichnung für die Haltung einer Weltanschauungsgemeinschaft, die weitere Mitglieder wirbt. Was die christliche Theologie aber »missionarisch« nennt, entspricht dem nicht, widerspricht ihm sogar zum Teil. Mission muss erneut in theologischer Schärfe gefasst werden,[16] mit der sich kirchliches Handeln dann nicht nur beschreiben, sondern auch beurteilen lässt. Als These lässt sich formulieren: *Der kirchliche Grundvollzug lässt sich als »Mission« bezeichnen und daher in der Logik des Opfers verstehen.*

Die Kirche versteht sich als berufen, die Erlösung durch Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen. Sie bezeichnet diese Aufgabe als Mission. Dass sich ausgerechnet die Bezeichnung ἀποστολή, missio, Sendung durchsetzte, gibt zu denken. Möglich wäre ja beispielsweise auch der Ausdruck »Einladung« gewesen, den Muslime regelmäßig für ihre Bewegung gegenüber Nichtmuslimen verwenden: *da'wa.*[17] Christlicherseits wird mitunter ebenfalls von Einladung zum Christentum gesprochen, und zwar schon traditionell.[18] Jedoch unterscheidet sich Mission als Grundgestus gegenüber

Andersgläubigen fundamental von Einladung. Wer einlädt, setzt die bereits bestehende Gemeinschaft voraus. Christliche Mission hat ihren Grund in der Sendung Christi (Johannes 20,21). Das heißt aber, dass die Kirche nicht nur *wegen* Christus missionarisch ist, sondern auch *wie* er. Mission ist missverstanden, wenn sie als Expansion eines menschlichen Herrschaftsbereichs gefasst oder gelebt wird. Gündüz befürchtet, eine schwächelnde europäische Kultur wolle ihre Stärke erweisen und neu erringen, indem sie weitere Menschen christianisiert, das heißt verwestlicht (§ 19). Christen sind aber nur dann missionarisch »gleichwie« Christus (Johannes 20,21), wenn sie wie er und die Apostel bereit sind zum Risiko wandelnder Begegnung, zum Opfer. Verdeutlichen lässt sich dies unter viererlei Rücksicht.

a Verzicht. Sendende Gemeinschaft und Gesandter müssen aufeinander verzichten. Die kritische Reaktion, wenn ein Missionar aufbricht, ist so verwunderlich wie verbreitet: »Aber wir brauchen doch hier auch gute Seelsorger!« In vielen Weltgegenden wird der Gesandte nicht mit offenen Armen aufgenommen; er lebt gefährdet. Nicht nur, wo der heilige Abenteurer romantisierend gezeichnet wird, kommt Mission als riskantes Unternehmen in den Blick. Die »Neuheit« (Römer 6,4) der christlichen Botschaft muss Bestehendes immer in Frage stellen und eckt deshalb an. Der Gesandte wird nicht in eine Gemeinschaft hineingesandt; seine Aussendung lebt vielmehr aus der Perspektive, dass die angezielte Gemeinschaft erst entsteht. Daher gehört es zum Leben des Missionars, dass er nicht nur Ablehnung, sondern auch Einsamkeit erlebt.

b Vertretung. Christliche Missionare ziehen auch in die Gebiete, in denen sie weder aus Handels- noch aus Machtinteressen tätig sein dürften. Der Impuls, dessentwegen der Gesandten sich aufmacht, liegt nicht bei ihm. Der gesamte Aussendungsvorgang macht eine theologisch fundamentale Aussage. Denn da und wie Christus seine befreiende Vollmacht anderen übertrug (Johannes 20,23), kann die Kirche Menschen dazu bevollmächtigen, die Herrschaft Christi sakramental wahrnehmbar zu machen. Missionare sind also keine fahrenden Händler, die im Nebenberuf eine religiöse Botschaft mitbringen und so den Vertrauensraum ihrer Herkunftskultur vergrößern. Der Sendende ist Christus; die Beauftragung macht den Gesandten zum Stellvertreter des Sendenden (Matthäus 10,8.42). Die Bewegung von Übergabe und Repräsentanz liegt in der Grundstruktur des christlichen Zeugnisses selbst (Kolosser 1,19); Mission zeigt und lebt daher die gründende Dynamik der Kirche. Zum Vertreter wird der Missionar aber noch in einer anderen Hinsicht. Vor der sendenden Gemeinschaft vertritt er gleichzeitig die, zu denen er gesandt ist (Apostelgschichte 15,9). Dies hat eine weitere Folge.

c Versöhnung. Die Weltkirche hat ein lebendiges Interesse an den Erfahrungen aller Menschen in der jeweiligen Verschiedenheit. Wenn eine Ortskirche das Evangelium in bisher unbekannter Form verstehen und leben will, so hat die

Gemeinschaft der Kirche den Dienst der Unterscheidung zu leisten. Hier wird nichts von vornherein deswegen abgelehnt, weil es neu ist (1 Thessalonicher 5,21: »Prüft alles; das Gute behaltet«). Die Kirche lebt ihre Berufung nicht, wenn sie partikuläre oder private Weisen des Lebens aus dem Evangelium übersieht. An den Berührungspunkten der weltweiten Gemeinschaft, die sich als Einheit verstehen will, mit den je neuen Einzelerfahrungen entstehen aber immer Konflikte. Sie müssen im Geist der Versöhnung ausgetragen werden; denn die Kirche darf den Geist weder auslöschen, wo er Einzelne inspiriert, noch wo er die Kirche in Einheit verbindet.

d Veränderung. Die Sendung der Kirche kann sich nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränken und einer anderen Gemeinschaft andere Gegenden der Welt überlassen. Denn das Evangelium muss allen Menschen bezeugt werden, und es kann nur kirchlich bezeugt werden; die universale Sendung ist selbst ein Anzeichen der durch Christus angebrochenen Endzeit. Die Bereitschaft, das Evangelium in jeder Begegnung neu zu sagen, schlägt sich bereits darin nieder, dass sich Missionare nie an die Verkündigungssprache Jesu gebunden sahen, sondern immer neue Formen und Formeln für das Leben in Christus fanden. Einheit und Verschiedenheit der neutestamentlichen Texte belegen diese Dynamik. Eine neue Sprachform der Kirche versucht nicht, das bisherige Bekenntnis der Kirche zu ersetzen, sondern zu erklären. Das Zeugnis der Kirche lebt in einer spezifischen Interaktion. Es erneuert sich nämlich genau dann authentisch, wenn neue Begegnungen mit Menschen und Kulturen neue Fragen stellen an die Lehre der Kirche, wie sie aus dem lebendigen Gespräch von Heiliger Schrift, bischöflichem Amt und der regula fidei entsteht. Umgekehrt hofft die Kirche auch, alle menschlichen Lebensweisen, privat und politisch, zu je größerer Erfüllung des Lebens in Christus zu inspirieren, indem sie die Vorläufigkeit aller menschlichen Lebensformen bezeugt. Das aber bedeutet auch, dass die Kirche, so wenig sie auf bestimmtes Territorium verzichten kann, doch zugleich keinen Gebietsanspruch macht. Mission ist »Dienst sowohl an der Freiheit wie auch an der Wahrheit, die untrennbar miteinander verbunden sind«.[19] Die Kirche will nicht Länder beherrschen; vielmehr sieht sie sich gesandt, die Verwandlung der Menschheit durch Gott zu vermitteln. Eine solche Durchsäuerung (Matthäus 13,33) kann aber nicht in der Weise der Durchsetzung geschehen, sondern nur in religiöser Freiheit. In diesem Sinne ist die Kirche als missionarische extrovertiert, aber nicht expansiv.

Muslimische Missionskritik ist lehrreich geworden. Sie stellt die Gefährdung der Kirche heraus, ihre Mission in Allianzen mit menschlichen Beherrschungsstrukturen zu verwirklichen. In dieser Gefahr ist jede religiöse Bewegung.

19 Allen Völkern Sein Hei (Anm. 7), 20.

Ihrem Selbstverständnis nach ist die Kirche nur sakramental zu bestimmen, nämlich als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen Gentium* 1). Die Berufung der Kirche legt ein Kriterium frei, mit dem sich sowohl missionarisches wie politisches Handeln beurteilen lassen: Ausrichtung auf weltweite Einheit. Wird die Bestimmung der Menschheit zur Einheit vernachlässigt, so geschieht dies wohl aus Angst vor dem Verlust des Eigenen. Diese Angst kann sich ebenso in einer kolonialisierenden Mission ausleben wie in einer xenophoben Nation. Beiden liegt die Vorstellung zugrunde, das Eigene könne nur in einem Raum verteidigter Einheitlichkeit zur Geltung kommen. Statt unitas wird dann uniformitas angezielt. Mission als kirchlicher Grundgestus, wie er von einer Theologie der Sendung Christi bestimmt wird, zeigt sich dagegen als sakramentales Opfer in Verzicht und Vertretung, Veränderung und Versöhnung. So hält Mission die Spannung von Eigenheiten und Allgemeinheit aus. Denn auf je eigene Weise kann jeder Mensch und kann jede Kultur die Berufung erfahren, das unersetzbar Eigene als Beitrag zum Versöhnungsdienst der Gemeinschaft einzubringen.

Zusammenfassung
Ein Handbuch der Weltreligionen, herausgegeben von der Religionsbehörde in Ankara, stellt christliche Mission als Gefährdung für die türkische Identität dar. Eine christliche Theologie der Mission muss den Begriff der Sendung als Grundgestus christlichen Handelns wiederentdecken. Der muslimische Begriff »Einladung« folgt einer anderen Logik. Die Kirche wendet sich nicht deshalb an Nichtchristen, weil sie durch Mitgliederzuwachs stärker werden will. Das pilgernde Gottesvolk muss sich in den apostolisch Beauftragten vielmehr auf immer neue Begegnungen einlassen, neue Erfahrungen des Heils vermitteln und den Gehalt ihres Zeugnisses so allererst explizieren.

Summary
A Handbook of World Religions, edited by the Ankara Directorate of Religious Affairs, presents Christian mission as a danger to Turkish identity. A Christian theology of mission must rediscover the reality of being sent as the basic attitude of Christian action. The Muslim concept of »invitation« follows a different reasoning. It is not in order to become stronger through recruiting new members that the Church is turning towards non-Christians. The pilgrim people of God must, rather, commit itself in ever new encounters. It is only when the Christian testimony communicates ever new experiences of salvation that its content becomes explicit.

›Dem Fritz sein Wetter‹

Religioide Elemente
im Massenkulturphänomen Fußball

von Christoph Nebgen

Im Dezember 2008 wurde im Stadion des Bundesligazweitligisten FC St. Pauli Hamburg im Rahmen einer Pressekonferenz eine neu gestaltete Kapelle präsentiert. Die online-Ausgabe der Tageszeitung »Die Welt« titelte aus diesem Anlass: »Eine sakrale Loge für die Pilger des FC St. Pauli. Das Stadion am Millerntor hat eine neue Loge, an der sich die Geister scheiden. Im Stil einer sakralen Kapelle mit Engelsfiguren, Altar und Ikonen der Kiezkicker wurde ein einzigartiges Séparée eingerichtet. Angebetet wird dort ausschließlich Gott Fußball. Offizielle Kirchenkreise sind empört.«[1] Die explizite Nutzung christlich-sakraler Motivik und Architektur im Umfeld des kulturellen Massenphänomens Fußball findet an diesem Ort eine Überspitzung, die sich in der Einschätzung durch die Öffentlichkeit an der Grenze zum Blasphemischen bewegt. Auf einem Altar werden in Reliquienschreinen ein Ball, ein Fußballschuh und ein Stück Rasen ausgestellt, die jeweils in einer erinnerungswürdigen Partie des Clubs Verwendung gefunden hatten. Außerdem gestaltete der verantwortliche Künstler Ole Grönwoldt, der im Auftrag der Werbeagentur Jung von Matt die betriebseigene Fanloge konzipierte, Gemälde verdienter Profis aus der Club-Historie im Stile klassischer Ikonenmalerei und stilisiert die Sportler so zu christlichen Heiligen.

Ortswechsel: Am 18. Mai 2008 geht es am letzten Spieltag der 2. Fußballbundesliga in der Partie zwischen dem 1. FC Kaiserslautern und dem 1. FC Köln für den Pfälzer Traditionsclub um alles oder nichts. Alles andere als ein Sieg würde den Abstieg in die Drittklassigkeit, eventuell den wirtschaftlichen Ruin für den renommierten Verein bedeuten. Während nun rund 50.000 Menschen im Stadion und tausende weitere an den Fernsehschirmen und Radioapparaten an diesem Nachmittag die Partie miterleben, sammeln sich zahlreiche Anhänger des Vereins an ganz anderer Stelle, weit weg vom aktuellen Geschehen auf dem Fußballplatz. Das Grab des Ehrenspielführers der deutschen Nationalmannschaft und langjährigen Kapitäns des 1. FC Kaiserslautern auf dem Ehrenfriedhof der Stadt erscheint ihnen in dieser Situation als der adäquate Ort, um diese schwerste Stunde in ihrer Existenz als Fan zu verbringen. Die Ähnlichkeit zur frühchristlichen Gräberverehrung und dem Glauben an eine Präsenz und

1 http://www.welt.de/hamburg/article2862636/Eine-sakrale-Loge-fuer-die-Pilger-des-FC-St-Pauli.html (Zuletzt besucht am 22. Januar 2009).

Fürsprecherfunktion des verehrten Verstorbenen sind augenfällig (Abb. 1).[2] Als in der 70. Minute des Spiels das 1:0 für die Pfälzer fällt, beginnt kurz darauf der Himmel seine Schleusen zu öffnen. Ein Satz geht um im Stadion: »Der Fritz schickt sein Wetter!« – Fritz-Walter-Wetter. Das Spiel wird 3:0 gewonnen, der Abstieg verhindert, nach dem Abpfiff stürmen die Zuschauer von den überdachten Rängen zu den im Regen stehenden Spielern und Verantwortlichen, um das erlösende Ergebnis und sein Zustandekommen zu feiern.

Eine Übernahme religiöser Motive und Rituale in Phänomenen der Populärkultur wie etwa dem Fußball scheint typisch für die säkularisierte europäische Gesellschaft des dritten Jahrtausends. Das Spektakel Fußball wird zum Kult, das Stadion zu seinem Tempel und die Fans bilden die Gemeinde. Der reiche Schatz an Riten und Kultformen der christlichen Religion dient der Fangemeinde als Vorlagengeber. Diese Profanierung des Heiligen, ja sogar seine Persiflierung wird dabei von gläubigen Menschen oftmals als Blasphemie und Zeichen wachsender religiöser Entfremdung wahrgenommen.

Gibt es nun aber aus pastoraltheologischer Perspektive neben dieser pessimistischen Sicht auf das Phänomen der Kultanalogie nicht auch Positives zu entdecken? Zunächst könnte man die Popularisierung der christlichen Formensprache als Zeichen für deren nach wie vor vorhandene Attraktivität werten. Zum weiteren wird deutlich, dass zahlreiche Menschen für den Fußball eine Passion entwickeln, die über eine rein hedonistische Motivation hinausgeht. Für viele Fans hat das Spiel offenbar eine Sinn stiftende und bei der Kontingenzbewältigung helfende Dimension gewonnen, die ihnen Orientierung schenkt. Es scheint also angebracht einen genaueren Blick auf die Schnittmenge zwischen Religion und Fußball zu werfen und danach zu fragen, wo für die christlichen Kirchen Chancen und Anknüpfungspunkte bestehen, um so näher bei den Menschen sein zu können.

2 Vgl. *Peter Brown*, Die Heiligenverehrung, Leipzig 1991, 14-32; *Elisabet Enns*, Art. »Refrigerium«, in: LThK³, Bd. 8, Sp. 960. Zur aktuellen Entwicklung, dass Fußballanhänger auf vereinseigenen und in unmittelbarer Nähe des Stadions liegenden Friedhöfen bestattet werden können vgl. *Stefan Orth*, Schlusspfiff. Macht die Fußballbegeisterung auch vor dem Tod nicht Halt?, in: Herder Korrespondenz 63 (2009), Heft 1, 6.

3 Vgl. *Andreas Prokopf*, Die Relevanz von kultanalogem rituellem Handeln am Beispiel des Fußballfans, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 387-403.

4 *Georg Simmel*, Die Religion, in: *Michael Behr / Volkhard Krech / Gert Schmid* (Hg.), Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt am Main 1995, 39-118, 423-440, hier 61: »Es gibt eben soziale Verhältnisse, Relationen der Menschen untereinander, die sozusagen ihrer Form nach religiöse Halbprodukte sind. Es sind dieselben Beziehungswerte, die von ihrem sozialen Interesseninhalt gelöst und in die transzendente Dimension erhoben, Religion im engeren, selbständigen Sinne bedeuten. Unter mancherlei Verhüllungen und Verschiebungen der Oberflächen sind diese Zusammenhänge spürbar. Ich erinnere an das religiöse – oder, wenn das Wortmonstrum gestattet ist: religioide – Moment, das für ein tieferes Empfinden vielleicht in allem Hingeben und Annehmen liegt. Natürlich hat es rein als soziologisches Ereignis mit der Religion als differenziertem Gebiet nichts zu tun. Dennoch liegt in seiner innern Struktur eine schwer bezeichenbare ideelle Verwandtschaft mit einem Zuge des religiösen Wesens, der aus diesem in den fertig ausgestalteten Religionen als das Opfermoment auskristallisiert ist.«

1 Religioide Phänomene im Bereich des Sports

Die auffallend kultanalogen rituellen Handlungen,[3] die im Spiel vom 18. Mai eine starke Vergleichbarkeit zum christlichen Heiligenkult aufweisen, besitzen einen bemerkbaren qualitativen Unterschied zu der vom FC St. Pauli beschriebenen, rein kopierenden Motivübernahme. In einer aus der Volksfrömmigkeit bekannten Manier wurde Fritz Walter von der Fangemeinde eine postmortale Fürsprecherfunktion und Wirkmächtigkeit beigegeben, deren Existenz durch ein »Regenwunder« bestätigt wurde. Es handelt sich um kein explizit religiöses Ereignis, vielmehr scheint die Bezeichnung religioid als passende Beschreibung zu taugen. Die Wortschöpfung religioid stammt aus der Feder des Soziologen Georg Simmel und wurde erstmals von ihm in seinem Werk *Die Religion* (1906) verwendet.[4] Simmel fasst unter dem Terminus Phänomene, die »religiös intentioniert, aber noch nicht vollkommen Religion sind, anders ausgedrückt: Religionen, die in der angedeuteten Weise Mischgebilde sind, in denen die Religiosität noch nicht in der Form der Gegenständlichkeit rein zu sich selbst gekommen ist.«[5] Inwieweit kann man den Fußballsport als Phänomen der Alltagskultur, der im 20. Jahrhundert immer mehr die Lebenswirklichkeit ganzer Gesellschaften durchdrungen hat, als religioid bezeichnen?[6] Inwieweit hat man es mit etwas zu tun, das religiös intentioniert, aber noch nicht vollkommen Religion ist?

Alltägliche Erfahrenszusammenhänge können im Rahmen einer lebensgeschichtlichen Sinndeutung Raum für Grenzüberschreitungen und »kleine« Transzendenzen bieten.[7]

Definiert man nun frei nach Leonardo Boff Religiosität als Sensibilität für die *Transparenz der Transzendenz in der Immanenz*, so kann man im Bereich des Sports durchaus Anknüpfungspunkte an das Religiöse sehen.[8] Um zu präzisieren sollte noch zwischen aktiver und passiver Teilnahme unterschieden

5 Siehe: *Simmel*, Die Religion (Anm. 4), 114.

6 Ein Antwortversuch: *Werner Veith*, Rituale im Fußball. Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung in modernen Gesellschaften, in: Münchner Theologische Zeitschrift 58 (2007) 344-352.

7 Vgl. *Martin Kumlehn*, Lebenszeichen der Religion, in: *Dietrich Korsch / Lars Charbonnier* (Hg.), Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen de Alltags, Göttingen 2008, 15-22, hier 16; ausführlicher: *Wilhelm Gräb*, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006. Der Begriff »kleine Transzendenzen« wurde geprägt von *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt ²1993.

8 Dass hier die Boffsche Definition von Religion in ihrer diskussionswürdigen Kürze benutzt wird, hat mit der Vorliebe des Empfängers der Festschrift für dieselbe und deren häufige Nutzung in Lehrveranstaltungen zu tun. Vgl. *Leonoardo Boff*, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972, 125-130; zur schwierigen Definition des Religionsbegriffes *Günter Kehrer*, Definitionen der Religion, in: *Hubert Cancik u. a.* (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1998, 418-425.

werden. Im Sinne von Simmels Definition des Religioiden fehlt bei der aktiven Ausübung eines Sports eine eindeutig hervorstechende religiöse Intentionierung der Handlungen.[9] Die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit und das Einüben ethischer Prinzipien können durchaus als auf den Bereich des Religiösen verweisende Merkmale des Sports betrachtet werden. Auch im bloßen Anschauen sportlicher Ereignisse sind die bereits genannten funktionalen Aspekte wie Identitätsbildung und ethische Orientierung erfahrbar, indem einzelne Sportler Vorbildfunktion ausüben bzw. diese auf sie projiziert wird.[10]

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde Sport zu einem Massenphänomen, das insbesondere im Bereich des Fußballs an die Dimensionen römischer Arenentradition und ihrer gesellschaftlichen Funktionen (*panem et circenses*!) erinnert.[11] Die Spielpläne der Bundesligen und der internationalen Turniere bilden den Festkalender für die Fußballanhänger, sie strukturieren die Zeit und bilden somit Orientierungspunkte in der Lebensgestaltung des einzelnen.[12] Die häufige Verwendung von religiösem Vokabular in der Berichterstattung – Stichwort Fußballgott –, die Übernahme von Riten und Kultformen durch die Anhänger in den Fankurven der Stadien und schließlich die Überhöhung des Ballsports durch zahlreiche Intellektuelle zu einem sinnstiftenden kulturellen Ereignis[13] lassen den Verdacht aufkommen, »dass der Fußballsport gleichsam als säkulares Medium der Ausagierung eines genuin religiösen Bedürfnisses dient.«[14] Die Übernahme von ritueller Formensprache und religiöser Motivik aus dem Schatzkästlein der christlichen Liturgie, aber auch ganz archaischer religiöser Gebräuche, ist aus wissenschaftlich-theologischer Perspektive gerade für die Religiöse Volkskunde von großem Interesse, da sie hier die kulturelle Prägekraft des Christentums auf lange Dauer betrachten kann.[15] Aus pastoraltheologischer Sicht interessant erscheint das Phänomen der »unbehausten Religiosität« wie es Paul M. Zulehner bezeichnet:[16] Das Sakrale wird zugehend profaniert, damit aber zugleich in gewisser Weise demokratisiert. Das Stadion ersetzt den

9 Eine Sonderstellung nehmen in dieser Beziehung meditative Techniken wie Yoga o. ä. ein, die ja selbst einer religiösen Tradition entwachsen sind, vgl. *Mircea Eliade*, Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit, Frankfurt 2004.

10 Vgl. *Jörg Lauster / Michael Meyer-Blanck*, Fußballstar / Orientierung, in: *Korsch / Charbonnier* (Hg.), Der verborgene Sinn (Anm. 7),129-139.

11 Vgl. hierzu *Andreas Merkt*, Die Arena. Warum Fußball eigentlich ein recht zivilisiertes Spiel ist, in: *ders.* (Hg.), Fußballgott. Elf Einwürfe, Köln 2006, 17-50.

12 Vgl. *Peter Scheuchenpflug*, Die Fangemeinde. Was die Kirche vom Fußball lernen kann, in: *Merkt*, Fußballgott (Anm. 11), 51-65.

13 Eine Art Dammbruch für die Aufnahme des Themas Fußball in die Feuilletons der großen deutschen Tageszeitungen bedeutete die Veröffentlichung von *Nick Hornbys* Roman Ballfieber (Orig. Fiverpitch) im Jahr 1992. Seither gilt die Auseinandersetzung und gar das Eingestehen der eigenen Passion für das runde Leder unter Intellektuellen nicht mehr als Tabubruch. In Spanien ist es vor allem der bekennende Fan von Real Madrid, *Javier Marías,* der regelmäßig in El País Kolumnen zum Thema Fußball verfasst, *Eduardo Galeano* outete sich 1995 mit der Buchveröffentlichung El fútbol a sol y sombra (dt. Titel etwas plump: Der Ball ist rund) als Anhänger des Ballsports. *Dirk Schümer*, Redakteur der FAZ, stellte mit Gott ist rund. Die Kultur des Fußballs im Jahr 1995 einen direkten Bezug zur Religion her.

Kirchbau, heilige Zeiten vieler Menschen orientieren sich an den Anstoßzeiten der Spiele und die Gemeinschaft stiftende Erfahrung in der Fankurve besetzt in dieser analogen Sichtweise die Stelle der Kommunion.[17] Die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse, die Antwort auf seine Frage nach dem, was ihm fehlt, wenn er scheinbar alles hat und dennoch über das Gesamt seines Lebens nicht verfügen kann, sucht der Mensch des 21. Jahrhunderts offenbar in den Fußballstadien der Nation eher als in ihren Kirchen, so lässt es zumindest der oberflächliche Vergleich der Besucherzahlen vermuten. Doch kann er sie dort auch finden?

Das Christentum erwies sich in seiner Geschichte immer wieder als integrationsfähig hinsichtlich »fremder« Riten und Kultformen. Ein Beispiel hierfür ist in der analogen Fortführung des antiken Heroenkults in der christlichen Heiligenverehrung zu sehen.[18] Auch die Weiternutzung und Überbauung von besonderen heidnischen Kultorten kann hierzu gezählt werden (Beispiel Santa Maria sopra Minerva in Rom). Die Errichtung von Stadionkapellen im Berliner Olympiastadion und der Arena AufSchalke in Gelsenkirchen im Rahmen der Umbauarbeiten zur Fußballweltmeisterschaft 2006 lässt erkennen, dass von kirchlicher Seite aus die Bedürfnisse der Menschen ernst genommen werden, man ihre räumliche Nähe sucht und bereit ist, neue Angebote zu schaffen.

Tritt man hiermit jedoch tatsächlich in einen Wettstreit um die Deutungshoheit im Bereich der Kontingenz bewältigenden und Sinn stiftenden Angebote?[19] Oder aber verdeutlicht nicht vielmehr erst das räumliche Nebeneinander der beiden Kultorte, dass das Spektakel auf Rasen und Rängen eben »nur« religioid ist, also religiös intendiert, aber in seiner Gesamtheit als letztendlich sinnstiftendes Ereignis überfordert? Die Kirchen sollten diese Chance zur Profilschärfung nach außen hin weiter nutzen und sich verstärkt der gegebenen Anknüpfungspunkte bewusst werden.[20] Um die These vom religioiden Charakter der Fußballfankultur zu belegen, soll nun erneut auf das Beispiel Fritz Walter geblickt werden.

14 Siehe: *Prokopf*, Die Relevanz (Anm. 3), 389.
15 Zum Thema der pseudoliturgischen Verwendung von Fangesängen im Fußballstadion vgl. *Thomas Klie*, Ekstase auf Zeit. Dramaturgie einer Entladung, in: Praktische Theologie 2 (2006) 90-94; *Christian Möller*, Kleine Fußball-Liturgie, in: *ders./Hans Georg Ulrichs* (Hg.), Fußball und Kirche: wunderliche Wechselwirkungen, Göttingen 1997, 26-29; *Guido Brink/Reinhard Kopiez*, Fußballfangesänge. Eine Fanomenologie, Würzburg 1998.
16 Vgl. *Paul M. Zulehner/Hermann Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 293f.
17 Vgl. *Joachim von Soosten*, Kraftfelder des Begehrens. Religiosität - Arenakult - Religion, in: *Peter Noss* (Hg.), fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt, Berlin ³2006, 21-37; *Jörg Lauster*, Fußball – Spiel des Lebens? Anmerkungen zum Zusammenhang von Fußball und Religion, in: *Andreas Hütig/Johannes Marx* (Hg.), Abseits denken. Faszination Fußball, Kassel 2004, 69-78.
18 Vgl. *Arnold Angenendt*, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 21-23.
19 Mit Ja beantworten diese Frage *Jan Peter Gravel/Gerald Kretzschmar*, Die neuen Stadionkapellen AufSchalke und in Berlin. Ortsbesichtigungen zwischen Heterotopie und Heiligem, in: Praktische Theologie 2 (2006) 99-105.
20 Hierzu besonders: *Jochen Dohm*, »Ich glaube, dass [sic!] tut der Kirche und den Menschen gut!« Die Kapelle in der Arena auf Schalke, in: *Noss*, fußball ver-rückt (Anm. 17) 147-152.

2 Fritz Walter als »volksreligioider Fußballheiliger«

Die parodiehafte Übernahme von Kultformen wie sie am Beispiel des FC St. Pauli bereits betrachtet werden konnte, findet in der in Argentinien beheimateten so genannten »iglesia Maradoniana« sicherlich einen Höhepunkt.[21] Verehrer des früheren Nationalspielers und heutigen Nationaltrainers der »albiceleste«, Diego Armando Maradona, gründeten einen sich selbst als Kirche bezeichnenden Fanclub, der momentan etwa 20.000 Mitglieder zählt und kurzerhand eine eigene Zeitrechnung einführte, welche die Geburt Maradonas als ihren Beginn betrachtet. Der zweite Name der Vereinigung »la mano de Dios« verweist auf den Ursprung ihres pseudoreligiösen Charakters: Nachdem Maradona bei der Weltmeisterschaft 1986 in Mexiko im Halbfinale gegen England einen Ball vom Schiedsrichter unbemerkt mit der Hand ins Tor befördert hatte, rechtfertigte er seine Tat später damit, dass dies die Hand Gottes gewesen sei, die durch seine Person den Spiel entscheidenden Impuls gegeben habe. Für Argentinien hatte der Gewinn dieser Weltmeisterschaft nach der Niederlage im Falklandkrieg und dem anschließenden Ende der Militärjunta ähnliche nationale Bedeutung wie der Weltmeistertitel 1954 für die junge Bundesrepublik.[22]

Die Persönlichkeit Fritz Walters erscheint im Vergleich zum Argentinier wesentlich unspektakulärer. Der »Mythos«[23] um seine Person entstand vornehmlich rund um die Ereignisse der Fußballweltmeisterschaft 1954 in der Schweiz, bei der die so genannte »Walter-Elf« im Finale die Mannschaft der lange Zeit als unbesiegbar geltenden Ungarn schlug und dem daniederliegenden Nachkriegsdeutschland zu neuem Selbstvertrauen verhalf.[24] Seine Erlebnisse schilderte der Sportler anschließend in Buchform mit dem Titel *3:2 Das Spiel ist aus. Deutschland ist Weltmeister!*[25] Hierin beschreibt er auch den Ursprung der Legende des nach ihm benannten Wetters: »Der Sonntag, dieser unvergessliche 4. Juli, bricht an. Früh um sieben stehe ich auf dem Balkon und halte nach dem Wetter Ausschau. Über dem Thuner See strahlt die Morgensonne. Ich lege mich noch einmal ins Bett, weil wir heute später frühstücken. Gegen neun Uhr klopft Werner Liebrich an die Tür. Er steckt den Kopf herein und

21 *Christine Kretschmer/Dirk Schönlebe*, Kultstars. Kaum zu glauben, in: fluter – Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung, Ausgabe 13, Dezember 2004, 47f.

22 Vgl. *Christoph Wagner*, Erinnerungsorte, Mythen und die identitätsstiftende Funktion des Fußballs: Ausgewählte Beispiele aus Uruguay, Argentinien und Brasilien, in: *Wolfgang Muno/Roland Spiller* (Hg.), »Gracias, Dios, por el fútbol«. Diskurse rund um den Fußball in Lateinamerika, Mainz 2007, 27-41, hier 35-37.

23 Der Begriff findet Verwendung in den autobiographischen Erinnerungen eines späteren Mitspielers Fritz Walters auf Vereinsebene: *Gerhard Ahrens*, Mythos Fritz Walter, Norderstedt 2007. Weitere Mythen des Fußballs bietet: *Christian Eichler*, Lexikon der Fußballmythen, München ²2006.

24 Verwiesen sei nur kurz auf die Meinung von Joachim Fest, der eigentliche Gründungstermin der Bundesrepublik sei der 4. Juli 1954. Siehe: *Joachim Fest*, Fußball ist niemals nur ein Spiel, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.07.2004, Nr. 152, 33. Auch Fest schildert die allgemeine Begeisterung, die angesichts der Wetterverhältnisse in Bern ausbricht: »Endlich erschien auf dem hochgestellten Fernseher das Bild, und einen Augenblick lang wurde es totenstill. Dann kam

fragt: ›Na Friedrich‹ was meensche jetzt? Gucke mol de Planet, wie er sticht!‹ ›Laß Dir nur Zeit‹ Kleiner, es ist ja noch früh. Das Wetter wird schon nach Wunsch.‹ […] Um zwölf Uhr fallen die ersten Regentropfen. Aber sie fallen nur vereinzelt, und es ist absolut nicht sicher, dass der Himmel sich ganz zuzieht. Um halb ein Uhr, beim Mittagessen, schreit Max Morlock in heller Begeisterung: ›Friedrich, es regnet!‹ Ich lasse mein Hähnchen für eine Weile Hähnchen sein und laufe hinaus auf die Veranda. Tatsächlich, es regnet, regnet kühl und zuverlässig. ›Jetzt ist alles klar‹ nichts kann mehr schief gehen‹.«[26]

Der 1920 in Kaiserslautern geborene Walter war als Infanterist 1940 zur Wehrmacht eingezogen worden und hatte sich während seiner Militärzeit auf Sardinien mit der Malaria angesteckt.[27] Eine der nachhaltigen Folgen dieser Erkrankung war seine Flachatmigkeit bei großer Hitze, so dass für ihn sportliche Betätigung bei kühlem Regenwetter mit den geringsten Beschwerden verbunden war. »Dem Fritz sein Wetter«, wie der Pfälzer in eleganter Umschiffung des Genitivs sagt, wurde zum geflügelten Wort in der Sportlersprache und zum Synonym für ideale Vorraussetzungen bei Spielen der deutschen Nationalmannschaft und des 1. FC Kaiserslautern. Die Münchner Popband Sportfreunde Stiller veröffentlichte zur in Deutschland stattfindenden Fußballweltmeisterschaft 2006 ein Album mit Liedern, die sich ausschließlich um den Ballsport drehen. Einer dieser Titel heißt »Dem Fritz sein Wetter«. Regenwetter als Attribut Fritz Walters und dessen transzendente Interpretation ist weit in die Populärkultur der Nation hinein verbreitet. Versucht man einen christlichen Heiligen mit ähnlichem Profil zu finden, bietet sich Bischof Severin von Köln an, der in der Domstadt auch als St. Pluvialis verehrt wird und dessen Person ähnlich mit dem Regenwetter verknüpft zu sein scheint wie im Falle Fritz Walters.[28]

Dem Vereinsheiligen wird im Rahmen der Fußballliturgie und ihres räumlichen Kontextes an verschiedenen Stellen gedacht. Seit dem 2. November 1985, dem 65. Geburtstag Fritz Walters, trägt das Stadion des Vereins auf dem Kaiserslauterer Betzenberg seinen Namen.[29] In kultanaloger Betrachtungsweise handelte es sich um die Kirchweih des Stadions. Auch die weiteren Kaiserslauterer Mitglieder der Weltmeisterelf von 1954 erhielten »Patrozinien« inner-

Herberger eine Treppe hoch. ›Der lacht ja noch!‹ empörte sich einer der Trötenmänner und blies einen Unmutstusch. In seinem viel zu weiten Regenmantel machte Herberger ein paar Schritte auf den Rasen hinaus und prüfte ihn, wie ich verwundert feststellte, mit der flachen Hand. ›Er prüft doch den Boden nicht‹, korrigierte mich der Gast mit der Schärpe. ›Er spricht ihm gut zu. Handauflegen ist wichtig! Das weiß der Sepp.‹ Und in fast verschwörerischem Ton: ›Der kennt die Stollenfee persönlich. Sie verrät ihm das Stollengeheimnis, verstehen Sie?‹ Ich verstand, daß er ein Spinner war und außerdem ein Pessimist, der nichts sehnlicher wünschte, als widerlegt zu werden. Und als es plötzlich zu schütten begann, war rundum ein Erlösungsschrei zu hören: ›Der Himmel tut sich auf! Dem Fritz sein Wetter!‹«

25 *Fritz Walter*, 3:2 Das Spiel ist aus! Deutschland ist Weltmeister! München 1954 (ND 2004).

26 Siehe: *Walter*, 3:2 (Anm. 25), 153f.

27 Vgl. *Eichler*, Lexikon (Anm. 23), 290.

28 Vgl. *Matthias Zender*, Die Verehrung des heiligen Severin von Köln (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft XI/2), Köln 1985.

29 Vgl. *Günter Rohrbacher-List*, Im Herzen der Pfalz. Die Geschichte des 1. FC Kaiserslautern. Göttingen 2007, 339.

halb des Stadiongeländes: Die verschiedenen Eingangstore wurden mit ihren Namen benannt und fungieren in diesem Sinne als Seitenaltäre der Fußballkathedrale. Auch in liturgieanalogen Fangesängen wird dem Idol des Vereins gehuldigt. Dort heißt es im als Betze-Lied bekannten Vereinslied, das traditionell kurz vor Beginn einer jeden Partie von den Fans intoniert wird:
»Wenn am Wochenende die Massen,
in die Fußballstadien zieh'n,
da kann ich es nicht lassen,
mich zieht's zum Betze hin,
die Stimmung ist dort ganz famos,
wie kann's auch anders sein,
und geht das Spiel dann richtig los,
stimmen alle mit mir ein:
Olé Olé, Olé Ola,
der FCK ist wieder da!
Olé Olé, Olé Ola,
die roten Teufel sind ganz wunderbar!
Jeder Club ist uns willkommen,
jede Mannschaft gern geseh'n,
doch die Punkte werden ihnen abgenommen,
bevor sie wieder nach Hause geh'n,
das war schon bei Fritz Walter so,
und wird nie anders sein,
der FCK wird niemals untergeh'n,
darauf stimmen alle ein:
(Refrain)
Läuft im Spiel mal nichts zusammen,
und es will und will nichts geh'n,
so woll'n wir doch geschlossen,
hinter uns'rer Mannschaft steh'n,
wenn am Schluß wir dann doch Sieger sind,
dann wird es allen klar,
solang's in Deutschland Fußball gibt,
gibt es auch den FCK!«

Implizit religiöse Konnotationen erscheinen in diesem Lied in zwei Passagen. Zunächst erfolgt ein Verweis auf die Siegesgewissheit der Vereinsanhänger, die im Rückblick mit der Person Fritz Walter in Verbindung gesetzt wird, und der auch in Zukunft als Garant hierfür dient. Diese »Heilsgewissheit« gründet auf der Erfahrung des Gründungsmythos des Vereins, der glorifizierten Walter-Zeit. Zwar datiert der Verein sein Entstehen auf das Jahr 1900,[30] dennoch wird erst mit den erfolgreichen 1950er Jahren, dem Erringen der deutschen Meisterschaft

1951 und 1953 und dem Weltmeistertitel der deutschen Nationalmannschaft, in deren Reihen fünf Spieler des 1. FC Kaiserslautern gegen den Ball traten, im Jahr 1954 der wahre Beginn der Vereinsgeschichte im Fanbewusstsein beschlossen. Die Person Fritz Walter spielt in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle, denn er ist Spielführer, zum Teil auch Spielertrainer und Manager der Mannschaft gewesen. Während des Krieges hatte er in der Wehrmachtsmannschaft der »11 roten Jäger« gespielt, woraus die bis heute geltende Bezeichnung Rote Teufel für die Mannschaft des FCK entstehen sollte.[31] Fritz Walter ist also scherzhaft gesprochen der Stifter der Kultgemeinde des 1. FC Kaiserslautern. Der Liedtext verknüpft mit dem Bezug auf seine Person den dauerhaften Anspruch auf eine buchstäblich heile Fußballwelt aus Perspektive des Vereinsfans. Der Charakter des Liedes lehnt sich in profaner Weise an das Lob- und Danklied der christlichen Liturgie an: »Wie Du warst vor aller Zeit, so bleibst Du in Ewigkeit.«

Ein zweiter Textbaustein trägt ebenfalls Kontingenz bewältigenden Charakter und erscheint in der dritten Strophe. Am Ende – das Ende des 90 Minuten dauernden Spieles ist in erster Linie gemeint – werde man doch Sieger sein, und dann sei allen klar, dass, solange es in Deutschland Fußball gebe, auch der Verein Bestand habe. Zwar erfolgt kein direkter Bezug auf Fritz Walter, viel interessanter erscheint aber die Frage nach dem Fundament für die zum Ausdruck kommende Gewissheit. An dieser Stelle erscheint das, was Georg Essen als den intrinsischen Wert des Sports bezeichnet, »er drückt nichts aus, was als Zeichenhaftes zunächst in ihn hineingelegt werden müsste.«[32] Zum Fansein an sich gehört es dazu, sich auf die situative Evidenz des gesetzten Kontextes (Lieblingsmannschaft, Stadion, Saison, Spielplan, die jeweilige Partie) einzulassen und die eigene Existenz mit dem Geschehen in Verbindung zu setzen. So wird ein subjektiver Bedeutungshorizont gestiftet, in den hinein der Fan die eigene Sicht auf die Dinge projizieren kann. Dieser hermeneutische Zirkel, der es dem Nicht-Fan zunächst unmöglich macht, das Faszinosum des Fußballspiels zu begreifen, besitzt in der Regel ein Ursprungserlebnis, eine Art Initiation. Durch sie entsteht eine gewöhnlich lebenslang andauernde emotionale Verbindung zur betreffenden Mannschaft.[33] Oft sind es familiäre Traditionen, die dafür sorgen, dass ein spezieller Verein über Generationen hinweg der Favorit in der Gunst der Familienmitglieder

30 Vgl. *Rohrbacher-List*, Im Herzen der Pfalz (Anm. 29), 11f.

31 Ebenfalls als Rote Teufel werden daneben die Vereinsmannschaften Manchester United (England), Club de Rouen 1899 (Frankreich), Atlético Indepediente (Argentinien) und Deportivo Toluca (Mexiko) bezeichnet; gleiches gilt für die belgische, kongolesische und südkoreanische Nationalmannschaft.

32 Siehe: *Georg Essen*, Der Fußballglaube. Woran der Fan glaubt, auch wenn er nicht glaubt, in: *Merkt*, Fußballgott (Anm. 11), 124-144, hier 132.

33 Eine exemplarische Fan-Vita ist nachzulesen bei: *Björn Schmidt*, Das Leben ist ein Fußballspiel. Dem 1. FC Kaiserslautern verfallen, Göttingen 2008.

bleibt. Der erste Stadionbesuch in Begleitung der Eltern oder Großeltern ist der als einschneidend erlebte Moment, in dem die Bindung an den Verein und die betreffende Kultstätte zu wachsen beginnt. Schlägt man den Bogen zum Religiösen so könnte man diesen ersten Stadionbesuch als Passageritus beschreiben, der den Initianten in einen neuen Lebensabschnitt einführt.[34] Gerade bei den gerne als Traditionsmannschaften bezeichneten Clubs besitzt die innerfamiliäre Vererbung der Vereinstreue eine Gemeinschaft stiftende Kraft, die eine besondere Identifikation herstellt. Die Präferenz für einen bestimmten Verein ist in diesen Fällen keine zufällige Wahl, die allein auf Faktoren wie geographischer Nähe oder aktuellem sportlichem Erfolg basiert, sondern verdankt sich einer größeren persönlichen und lebensgeschichtlichen Bindung. Die über längere Zeit gewachsenen kultanalogen Traditionen und Riten, aber auch bedeutende Spieler der Vereinsgeschichte, die als Identifikationsfiguren dienen, ermöglichen es der Fangemeinde den Alltag zu transzendieren, indem sie eine Brücke zwischen dem Sinn suchenden Individuum und dem Sinnangebot des Kollektivs schlagen.

Die Fankultur des 1. FC Kaiserslautern stellt eine wahre Fundgrube für kultanaloge Handlungen dar. Um nur zwei weitere Beispiele zu nennen: Der auch als Deutschlands »höchster Fußballberg« bezeichnete Betzenberg beherbergt innerhalb der Stadtgrenzen das Stadion des Clubs. Mehrere, zum Teil steil ansteigende Wege führen den Stadionbesucher hinauf zur Spielstätte, die somit zum profanen Wallfahrtsort wird. So stellt es auch ein entsprechendes Werbeplakat des Fernsehsenders SWR aus dem Jahr 1998 dar (Abb. 2). Oft kommt es vor, dass Fans, die ihre Verbundenheit zum Verein aufweisen möchten, vor bedeutenden Spielen, die Strecke von ihrem Heimatort zum Stadion tatsächlich zu Fuß bewältigen. Eine weitere Motivübernahme findet sich in einer vom Verein selbst initiierten Werbeaktion mit dem Titel »Lautrer Herzblut«, die im Jahr 2009 mit dem Marketingpreis des Sports ausgezeichnet wurde. Als graphisches Symbol der Initiative dient ein entflammtes Herz, das in seiner Darstellung stark an die eingängigen Darstellungen des Herz-Jesu-Kultes im 19. Jahrhundert erinnert (Abb. 3).

34 Zum großen Thema der Ritualbedürftigkeit und -erfindungsgabe vgl. *Hans-Georg Soeffner*, Die Ordnung der Rituale, Frankfurt 1992; *ders.*, Gesellschaft ohne Baldachin, Weilerswist 2000.
35 Als extremes Beispiel sei Lady Diana genannt. Vgl. hierzu *Hubertus Lutterbach*, Tot und heilig? Personenkult um »Gottesmenschen« in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008.
36 So schildert der Vorstandvorsitzende des 1. FC Kaiserslautern, Stefan Kuntz, sein Erleben des 18. Mai: »Auf dem gleichen Friedhof, auf dem Fritz Walter liegt, liegen auch meine Großeltern. Ich war an jenem Tag da und habe Leute auf dem Friedhof gesehen, die am Grab vom Fritz um Hilfe flehten, dann bekam ich den Pfostenschuss des Kölner Helmes mit und im nächsten Moment erlebte ich, wie der Himmel seine Schleusen öffnet. Alle echten Lauterer haben sich angeschaut und gewusst: Fritz-Walter-Wetter. Jetzt guckt er zu, der alte Fritz. Fünf Minuten später fällt das 1:0 für uns. Wer da keine Gänsehaut und Tränen in den Augen hat, ist emotional unterkühlt.« In: 11 Freunde. Magazin für Fußballkultur 88 (März 2009), 45.

Genau wie bei anderen Vereinen sind solche Motivübernahmen erklärbar durch die hohe Attraktivität und Popularität christlicher Symbole und Rituale und reichen für sich genommen noch nicht aus, um das Phänomen als religioid bezeichnen zu können. Im Personenkult um Fritz Walter scheint der fehlende Schritt religiöser Intentionierung aber vollzogen zu werden: Er gilt als die wichtigste Identifikationsfigur des Vereins und stand bereits zu Lebzeiten als Sinnbild für fußballerische Tugenden wie Kameradschaft, Teamgeist und Fairness. Neben den sportlichen Erfolgen war dies Grund für den Deutschen Fußballbund im Jahr 2005 eine Fritz Walter-Plakette einzuführen, die einmal im Jahr besonders talentierten deutschen Nachwuchsspielern verliehen wird. Für den 1. FC Kaiserslautern symbolisiert seine Figur den Gründungsmythos der Vereinsgeschichte in Form der Walter-Elf. In unserer säkularisierten Welt werden solche als charismatisch herausragend charakterisierten Menschen in Tradition der christlichen Heiligenverehrung in kultischer Form verehrt.[35] Als es am 18. Mai 2008 gegen 15.15 Uhr über der Stadt Kaiserslautern zu regnen begann, wurde Fritz Walter von der Kultgemeinde endgültig als Fußballheiliger kanonisiert. Seine Beistandsbezeugung durch das ihm als Attribut beigefügte Regenwetter bedeutete im Sinnhorizont der Clubanhänger eine Bestätigung für die transzendenten Bezüge, in denen ihre Passion steht.[36]

Zusammenfassung
Im Kontext eines der maßgeblichen Massenkulturphänomene unserer Zeit, dem Fußball, bedienen sich Vertreter aller involvierten Personenkreise (Aktive, Funktionäre, Journalisten, v. a. aber die Fans) teils bewusst und imitierend, teils vorbewusst transzendierend im reichen Fundus christlicher Kultformen und Riten. Als Beispiel für letzteres dient die »volksreligioide« Kanonisierung Fritz Walters zum Fußball- und Wetterheiligen. Aus theologischer Perspektive erscheint dieses Phänomen durchaus als ambivalent: Zum einen steckt in ihm die Gefahr einer zunehmenden Profanierung des Sakralen, bis hin zur puren Parodie. Zum anderen aber zeigt es, dass das Bedürfnis der Menschen nach religiöser Erfahrung, dem Sichtbarwerden des Transzendenten im Immanenten, allen Unkenrufen zum Trotz in weiten Teilen der säkularisierten Gesellschaft weit verbreitet ist. An Orten wie den Stadionkapellen in Berlin oder Schalke kann die Begegnung zwischen religiösen Angeboten, religioider Verformung und tatsächlicher spiritueller Sinnsuche in dem Sinne gelingen, dass qualitative Unterschiede hinsichtlich der Deutungskompetenzen, aber auch Gemeinsamkeiten im Bezug auf den Menschen als nach Sinn suchendem Wesen klarer erscheinen. Das Erspüren kleiner Transzendenzen kann in den Menschen die Sehnsucht nach mehr wecken und sie so – mit pastoraler Hilfe – auf die Spuren der christlichen Heilsbotschaft aufmerksam machen.

Summary
In the context of one of the decisive mass-culture phenomena of our times, namely football, representatives of all the involved groups of people (participants, officials, journalists, and above all the fans) make use of the wealth of Christian cult forms and rites, in part consciously and imitatively and in part transcendentally in a pre-conscious way. The »excessively popular-pietistic« canonization of Fritz Walter as the football and weather saint serves as an example of the latter. From a theological perspective this phenomenon definitely appears to be ambivalent. On the one hand, it harbours the danger of an increasing profanation of the sacred up to making a pure parody of it. On the other hand it shows that the human need for religious experience, for making the transcendent visible in the immanent, is very widespread in large parts of the secularized society despite all the predictions to the contrary. In places like the stadium chapels in Berlin and Schalke the encounter between religious offerings, excessive religious distortion and actual spiritual quests for deeper meaning can succeed in the sense that qualitative differences with respect to the interpretive capabilities, but also common ground relating to the human person as a being looking for meaning appear more clearly. Divining tiny bits of transcendence can arouse the desire for more in human beings and thus – with pastoral assistance – call their attention to traces of the Christian message of salvation.

Abb 1
Ehrengrab Fritz Walters
in Kaiserslautern

Abb 2
Werbung des SWR | 1998

Abb 3
Herzblut-Motiv

Evangelium und Kultur
Begegnungen und Brüche

4
Jesuitica

Mit Jesus blutsverwandt

**Ignatius von Loyola als Philosemit –
eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu?**

Andreas R. Batlogg SJ

Von einem Jesuiten darf man wohl zu Recht erwarten, dass er sich für Ignatius von Loyola (1491-1556) und die Geschichte der Gesellschaft Jesu interessiert. Dass dieses Interesse über die zweijährige Noviziatszeit am Beginn der Ordenslaufbahn hinaus anhält und auch die relativ lange Grundausbildung und danach auch noch ein Aufbaustudium »übersteht«, kann man nicht von jedem Ordensmitglied erwarten – außer natürlich von Historikern, die sich von Berufs wegen mit der Materie beschäftigen müssen. Zu den »Steckenpferden« von Michael Sievernich, dem Pastoraltheologen, gehört jedoch seit jeher die Geschichte des Jesuitenordens – ein Forschungszweig, der in seiner stattlichen Bibliographie einen unübersehbaren Anteil einnimmt. Bücher, Studien und (Lexikon-)Artikel – etwa zu Franz Xaver (1506-1552), Petrus Canisius (1521-1597), José de Anchieta (1534-1597), José de Acosta (1540-1600), Friedrich von Spee (1591-1635), Augustín Pro (1891-1927), Alberto Hurtado (1901-1952) oder Karl Rahner (1904-1984) – finden sich darin, Abhandlungen zur Missionsgeschichte des Ordens in Amerika und Asien und damit verbundene Fragen von Inkulturation und Akkomodation, sowie Übersetzungen von Briefen, Dokumenten und anderen Quellentexten.

1 Ein geistlicher Klassiker: der »Bericht des Pilgers«

Zu diesen Quellentexten gehört auch ein geistlicher Klassiker. Im Jahr 2006 hat Michael Sievernich eine Neuübersetzung der Autobiographie des Ordensgründers der Jesuiten vorgelegt: den »Bericht des Pilgers«[1]. Diese Ausgabe reiht sich ein unter so prominente Übersetzungen[2] wie die seit 1956 vielfach aufgelegte von Burkhart Schneider SJ (»Der Bericht des Pilgers«)[3] oder jene

1 *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von *Michael Sievernich SJ*. Mit Kupferstichen von Peter Paul Rubens und Jean Baptist Barbé, Wiesbaden 2006; wird im Folgenden diese Ausgabe zitiert, wird abgekürzt mit BP.

2 Die erste deutsche Übersetzung stammte von dem protestantischen Historiker Heinrich Böhmer (1869-1927) und erschien in Anlehnung an die »Confessiones« des Augustinus unter dem Titel »Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu« (1902). Im katholischen Raum wurde die Übersetzung von Alfred Feder SJ (1872-1927) bestimmend (»Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola«, 1922), die dann 1956 von der von Burkhart Schneider SJ (1917-1976) abgelöst wurde, die bis in die 1990er Jahre hinein die maßgebende Übersetzung blieb.

von Peter Knauer SJ (»Bericht des Pilgers«)[4], die um größtmögliche Worttreue bemüht ist und sich deswegen Glättungen und Schönungen um der besseren Lesbarkeit willen konsequent verweigert.

1.1 Vergessen – und wieder »modern«

Der »Bericht des Pilgers« – zum Ausdruck gebracht ist mit der Selbstcharakterisierung »peregrino« (BP 15) »sowohl asketische Heimatlosigkeit als auch missionarische Pilgerreise«[5] – schildert Begebenheiten aus seinem Leben, die Ignatius nach jahrelangem Drängen zahlreicher Mitbrüder dem portugiesischen Jesuiten Luis Gonçalves da Câmara (1520-1575) in zwei Etappen, 1553 und 1555, diktiert hatte. Jerónimo Nadal SJ (1507-1580), einer der engsten Vertrauten des Ordensgründers, hatte gegenüber Ignatius gemeint, »dass diese Kenntnis für uns und die Gesellschaft höchst nützlich ist«[6]. Er war davon überzeugt, dass es für den noch jungen Orden wichtig sei, den authentischen Lebens- und Berufungsweg ihres Gründers festzuhalten. Deswegen nutzte er im Jahr 1551 wieder einmal die Gelegenheit: »Da ich glaubte, dass dies nun der rechte Augenblick sei, bat ich ihn inständig, er möge uns die Weise darlegen, wie Gott ihn vom Anfang seiner Bekehrung an geführt habe, damit jener Bericht uns als Testament und väterliche Weisung dienen könne.«[7] Eine Exempelbiographie

3 *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von *Burkhart Schneider*, Freiburg 1956 ([7]1991).

4 *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von *Peter Knauer*, Leipzig 1990 (später: Würzburg 2002). – Diese Fassung ging dann mit Verbesserungen auch in den zweiten Band der Deutschen Werkausgabe ein; vgl. *Ignatius von Loyola*, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von *Peter Knauer*, Würzburg 1998, 1-84.

5 Kommentar von *Sievernich* in: *Ignatius von Loyola*, Bericht (Anm. 1), 26, Anm. 23.

6 Vorwort von Pater Jerónimo Nadal, Nr. 3**, in: *Ignatius von Loyola*, Bericht (Anm. 1), 177-179, 178.

7 Vorwort von Pater Jerónimo Nadal, Nr. 2**, in: *Ignatius von Loyola*, Bericht (Anm. 1), 177.

8 Heutige Bedürfnisse (auto-)biographischer Versessenheit kommen im »Bericht des Pilgers« nicht auf ihre Rechnung. Die Tatsache, dass Ignatius seinen Rückblick erst im Jahr 1521 beginnen läßt, als er bereits 30 Jahre alt und Offizier war, hat da und dort immer wieder Spekulationen ausgelöst. Ein erster Teil, so eine Vermutung, sei aus ordens- oder kirchenpolitischen Gründen vernichtet worden, um eine potentielle Selig- und Heiligsprechung nicht zu gefährden. Tatsache ist, dass es Ignatius nicht auf eine lückenlose Lebensbeschreibung, sondern auf seinen Berufungsweg ankam. Vgl. *Hans Zollner*, Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im »Bericht des Pilgers« als Anregung für eine Theologie der Biographie, in: *Thomas Gertler / Stephan Ch. Kessler / Willi Lambert* (Hg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg 2006, 270-287; *Andreas R. Batlogg*, Biographie als Theo-logie. Themen und Trends in neuerer Ignatiusliteratur, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 113 (1991) 261-277, bes. 263-269.

9 Am 27. September 1540 sollte der Orden mit der Bulle »Regimini militantis Ecclesiae« Papst Pauls III. offiziell bestätigt werden.

10 Vgl. *Burkhart Schneider*, Einleitung, in: *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers, Freiburg [7]1991, 1-31, 27 f: »Man kann verstehen, dass die Niederschrift des Paters Gonçalves im jungen Orden größtes Interesse fand. Pater Nadal bemerkt in seinem Vorwort, der Text gehe von Hand zu Hand. Diese Feststellung konnte gerade er auf Grund seiner genauen Kenntnis eines großen Teiles des Ordens treffen; war ja Nadal nicht nur von Ignatius selbst, sondern auch von dessen beiden Nachfolgern als Visitator in die meisten europäischen Provinzen entsandt worden. Wir wissen, dass er stets eine Abschrift des Berichtes mit sich führte. Und da er ihn als Vermächtnis des Ignatius an seinen Orden betrachtete, kann man

war ebenso wenig angezielt wie Vollständigkeit, auch werden voyeuristische oder andere Bedürfnisse nicht befriedigt[8]. Der Bericht umfasst die Zeit von der lebensgefährlichen Verwundung bei der Verteidigung der Festung von Pamplona am Pfingstmontag 1521, bei der eine Kanonenkugel Iñigo López de Oñaz y Loyola zum Invaliden schoss, bis zu den Anfängen der Gesellschaft Jesu in Rom im Jahr 1538[9]. Über 350 Jahre lang war der »Bericht des Pilgers« jedoch so gut wie »vergessen«, weil er von der vom dritten Ordensgeneral Francisco de Borja (1510-1572) in Auftrag gegebenen Leitbiographie von Pedro Ribadeneira SJ (1526-1611) gleichsam verdrängt worden war[10].

Erst im Jahr 1943 erschien der spanische bzw. italienische Urtext im ersten Band der »Fontes Narrativi« in der 1894 in Madrid begonnenen Reihe der »Monumenta Historica Societatis Iesu« in kritischer Bearbeitung, die dann zur Grundlage für die Übersetzung in andere Sprachen werden sollte. Einst also vergessen bzw. verschollen, wurde diese Schrift plötzlich ganz »modern«.

1.2 »Wie wenn ich mich gegenwärtig fände«: die Orte Jesu sehen

Das vierte Kapitel im »Bericht des Pilgers« handelt von der Wallfahrt ins Heilige Land, zu der Ignatius im Februar 1523 aufbrach und wo er über Gaeta, Rom, Venedig, Beirut und Las Salinas Ende August 1523 eintraf. In Jaffa betrat

wohl verstehen, dass er persönlich um die Kenntnis und Verbreitung des Textes bemüht war. In den Jahren 1565-1566 weilte er in Deutschland zur Visitation der dortigen Niederlassungen des Ordens. Wenn die Annahme richtig ist, dass er seinen Prolog im Jahr darauf, also 1567, verfasst hat, dann darf man wohl in seiner Bemerkung von dem großen Interesse für den Bericht auch einen Niederschlag seiner deutschen Erfahrung sehen. Im gleichen Jahre 1567 setzte nun aber eine Gegenaktion ein. Man plante in Rom eine umfassende Biographie des Ordensgründers, und ihre Abfassung wurde Pedro Ribadeneira übertragen, der 1541, erst fünfzehnjährig, von Ignatius in den Orden aufgenommen worden war. Im Juni 1567 wurden alle Provinzoberen aufgefordert, die bei den einzelnen Jesuiten etwa vorhandenen Materialien und Unterlagen für eine Lebensgeschichte des Ignatius einzusammeln und nach Rom zu übersenden, wo sie dann Ribadeneira für seine Arbeit zur Verfügung gestellt werden sollten. Mit dieser begrüßenswerten und verständlichen Sorge um Vollständigkeit der geplanten Biographie war jedoch zugleich noch eine andere Absicht vorhanden: man wollte die bisher umlaufenden Schriften über Ignatius einziehen, um dem Werk Ribadeneiras die Stellung einer allgemein verbindlichen und geradezu offiziellen Ignatiusbiographie zu geben, welche die einzige Lebensbeschreibung des Ordensgründers sein sollte. Die Folge dieser Maßnahme war nun tatsächlich, dass auch der ›*Bericht des Pilgers*‹ so gut wie verschwand und vergessen wurde. Nur noch in Archiven wurden einige Abschriften aufbewahrt. Wenn auch Ribadeneira in seinem zuerst 1572 lateinisch erschienenen Ignatiusleben, das bald in alle wichtigen Sprachen ziemlich vollständig übersetzt wurde, den Inhalt des Berichtes ziemlich vollständig verwertete, so bedeuete doch die getroffene Maßnahme einen nicht geringen Verlust. Denn wie aus dem bisher Gesagten ersichtlich wurde, konnte eine bloße Nacherzählung den ursprünglichen Bericht in seiner ganz persönlichen Diktion nicht ersetzen. Nadal und Gonçalves hatten da ein besseres Gespür, wenn jener in dem Wort des Ignatius gleichsam das letzte Vermächtnis sah und dieser sich um eine möglichst getreue Wiedergabe bemühte. Erst nach mehr als hundertfünfzig Jahren wurde der ›*Bericht des Pilgers*‹ von den Bollandisten wieder aus der Verborgenheit der Archive herausgezogen und seine lateinische Fassung im letzten Juliband der *Acta Sanctorum* veröffentlicht. Diese Übersetzung blieb für lange Zeit der einzige Zugang, bis endlich zu Anfang dieses Jahrhunderts auch der Originaltext zum ersten Mal im Druck erschien.«

Ignatius erstmals das Heilige Land. Obwohl zu dieser Zeit »mühsam und teuer« und obendrein natürlich gefährlich, war eine solche Pilgerreise damals »nichts Absonderliches«: »Dennoch war sie etwas, wozu ein von der Liebe zu Christus faszinierter Mensch sich hinreißen ließ, und alles lief nach einem festen Muster ab, angefangen beim Breve des Papstes, das man persönlich in Rom abholen musste, bis zu den von den Franziskanern bei allem Elend und Chaos mit fester Hand durchorganisierten Prozessionen zu den heiligen Stätten.«[11]

Die Reise war für Ignatius Ausdruck seiner Sehnsucht nach dem konkreten Jesus, die sich dann auch in den Betrachtungen seiner Exerzitien niederschlagen wird, wo er verschiedenste Ereignisse aus dem Leben Jesu durchmeditieren lässt. Orte, Zeiten, Personen spielen dabei eine Rolle. Die »Wahl« in den Geistlichen Übungen wird im Blick auf die Lebensereignisse Jesu vollzogen, nicht anhand einer abstrakten Kriteriologie oder theologischer Prinzipien: »In diesen meditativen Wochen lässt er sie (seine Schüler) mit allen Kräften der Einfühlung und Phantasie hineinsinken ins Land Israel.«[12] Seinen Ordensvater lässt Karl Rahner in seiner »Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute« (1978) sagen: »Mein Verlangen nach dem Heiligen Land war die Sehnsucht nach Jesus, dem konkreten, der keine abstrakte Idee ist.«[13] Und deswegen sei die Wallfahrt nach Palästina »die Reise in die Weglosigkeit Gottes« gewesen – »und ihr, nicht ich, seid einfältig und oberflächlich, wenn ihr meint, meine Sehnsucht nach dem Heiligen Land fast fünfzehn Jahre lang sei bloß die Schrulle eines mittelalterlichen Menschen gewesen oder so etwas, wie wenn heute ein Muslim sich nach Mekka sehnt.«[14] Natürlich spiegelt sich darin auch eine Modeerscheinung oder mindestens ein Trend der damaligen Zeit wieder, den man aber nicht vorschnell als Marotte abtun sollte: »Ihr könnt, das ist gerne zugegeben, bei mir viele Beispiele eines solchen mittelalterlichen Jesuanismus entdecken. Ich dispensiere euch heute gerne davon, auf dem Ölberg nachzuschauen, wie es genau mit den Fußabdrücken bestellt sei, die der zum Himmel auffahrende Herr dort zurückgelassen habe. Aber warum sollte es mich grämen, wenn man mir in dieser Sache Originalität abspricht? Ist dieser mittelalterliche Jesuanismus veraltet oder eine Botschaft, die heute noch gar nicht verstanden wird? Steckt in ihm nicht das Angebot der Erfüllung dessen, was euer moderner Jesuanismus sucht, in dem ihr meint, nur dann den Menschen zu

11 *Norbert Lohfink*, Zum Zion. Das Heilige Land und die Erkenntnis des Willens Gottes, in: *Andreas Falkner / Paul Imhof* (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, Würzburg 1990, 71-75, 71.
12 Ebd.
13 *Karl Rahner*, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 25: Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt, Freiburg 2008, 297-329, 309.
14 Ebd.
15 Ebd.
16 *Ignatius von Loyola*, Bericht (Anm. 1), 68. Vgl. *Harvey D. Egan*, Konkrete Mystik. Die historische Wirklichkeit Jesu als heilsgeschichtliche Quelle, in: Geist und Leben 61 (1988) 240-241, 240: »Seine auf Person und Menschheit Jesu gerichtete Mystik war so buchstabengetreu, daß er gleich zweimal – mit großem persönlichen Risiko – den Ölberg besuchte«.

finden, wenn ihr wichtigtuend und einfältig den Tod Gottes verkündigt, anstatt zu begreifen, daß eben in diesem Menschen als solchem Gott selbst sich ausgesagt und zugesagt hat?«[15]

Angesprochen ist hier jene Passage im »Bericht des Pilgers« (Nr. 47), die Michael Sievernich so übersetzt hat: »Da überkam ihn der große Wunsch, vor der Abreise noch einmal den Ölberg zu besuchen, da es nun einmal nicht der Wille unseres Herrn sei, dass er an diesen heiligen Stätten bleibe. Auf dem Ölberg befindet sich ein Stein, von dem unser Herr in den Himmel auffuhr und auf dem man noch heute die eingedrückten Fußspuren sieht. Dies war es, was er noch einmal sehen wollte. […] Dort wollten ihn die Wachen nicht eintreten lassen. Er gab ihnen ein Messer vom Schreibzeug, das er bei sich trug. Nachdem er dort mit tiefer Tröstung sein Gebet verrichtet hatte, kam der Wunsch in ihm auf, nach Bethfage zu gehen. Als er dort war, fiel ihm wieder ein, dass er auf dem Ölberg nicht richtig geschaut habe, an welcher Stelle der rechte und an welcher Stelle der linke Fußabdruck war. Also kehrte er dorthin zurück und gab den Wachen die Schere – glaube ich –, damit sie ihn eintreten ließen.«[16]

Ursprünglich wollte Ignatius bis zu seinem Lebensende im Heiligen Land bleiben, was ihm die Franziskaner unter Androhung der Exkommunikation verweigerten[17] (weswegen er sich Ende September 1523 wieder auf den Rückweg machte[18]).

Ist das Liebe zum Detail oder Skrupulosität? Die Frage ist falsch gestellt. Denn Ignatius wollte einfach »seinem Herrn Jesus Christus möglichst nahe sein, und dafür spielten für ihn die historischen Orte und Umstände seines Lebens eine zentrale Rolle.«[19]

In den Exerzitien findet dies seinen konkreten Niederschlag: Ab der Zweiten Woche – wo es zu einem terminologischen Wechsel von »Besinnung« (*consideración*) und »Erwägung« (*meditación*) zu »Kontemplation« (*contemplación*) kommt[20] – lässt Ignatius Stationen aus dem Leben Jesu durchmeditieren. Die Kontemplationen beginnen jeweils damit, »die Personen (zu) sehen«, von denen jeweils die Rede ist (z. B. Ex. spir. nn. 106, 114) – »wie wenn ich mich gegenwärtig fände (*como si presente me hallase*)« (Ex. spir. n. 114). Der Übende oder die Übende soll sich den »Schauplatz« des Geschehens in allen Einzelheiten ausmalen und reichhaltiges Lokalkolorit einbringen: ob etwa ein

17 Vgl. *Lohfink*, Zion (Anm. 11), 71: Ewas, das Muster durchbricht, ist, daß Ignatius gar nicht zurückkehren wollte. Er wollte nicht nur pilgern wie die andern. Er wollte in Jerusalem bleiben.
18 Über Jaffa, Zypern und Apulien (Ende Dezember) langte er im Januar 1524 in Venedig ein.
19 *Stefan Kiechle*, Die Orte Jesu besuchen. Die Pilgerfahrt nach Jerusalem (1523), in: *Falkner/Imhof*, Ignatius von Loyola (Anm. 11), 65-70, 67.
20 Vgl. *Josef Sudbrack*, Das Exerzitienbuch. Ein Wegzeichen moderner Spiritualität, in: *Falkner/Imhof*, Ignatius von Loyola (Anm. 11), 451-469, 453: »Die eigentlichen Exerzitien, die ›contemplaciónes‹ beginnen mit dem Blick auf Jesus […]. Diese Ausrichtung auf das Leben Jesu erhält ihre besondere innere Form durch die Bereitschaft, der Person Jesu bestimmenden Einfluß auf das eigene Leben zu gewähren, um schließlich in der Wahl konkret zu dem zu kommen, was hier und jetzt ›seiner göttlichen Güte wohlgefälliger ist‹. (EB 151)«.

Weg bergauf führt, ob er schmal ist oder breit. Aber nicht historisch-genaue Rekonstruktion von Ort und Geschehen ist beabsichtigt, sondern »von innen her« soll der Übende aufsteigen lassen, wie sich eine Szene *seiner* Phantasie darstellt. Die für Ignatius typische Detailversessenheit bei der *compositio loci*, die den Übenden gleichsam zum Regisseur macht, zielt ab auf eine Art des »Dabeiseins«, das weit über bloßes Erinnern hinausgeht. Intendiert ist ein Gegenwärtigmachen eines geschichtlichen Vorgangs im Sinne von Gleichzeitigkeit[21]. Christsein bedeutet deswegen gerade nicht die Mitgliedschaft in einem »Leben-Jesu-Gedächtnisverein«[22], sondern die Gemeinschaft derer, die daran glauben, dass Jesus von Nazaret auch heute lebt, da ist und quer durch Raum und Zeit in der Kirche wirkt.

2 Sehnsucht nach dem konkreten Jesus: »secundum carnem«

Ignatius geht aber noch einen Schritt weiter. Seine Sehnsucht nach dem konkreten Jesus (und Maria) ist so groß, dass er mit Jesus sogar am liebsten blutsverwandt gewesen wäre, »weil er dann eine noch engere Beziehung zum Herrn hätte.«[23] Und so kommt es zu dem »seltsamen Spruch«[24]: »Un día que estávamos comiendo delante de muchos, a cierto propósito, hablando de sí, dixo que tuviera por gracia especial de nuestro Señor venir de linage de judíos; y añadió la causa, diziendo: – ¡Cómo! ¡Poder ser el hombre pariente de Christo N.S. *secundum carnem*, y de nuestra Señora la gloriosa Virgen María! – Las quales palabras dixo con tal semblante y con tanto sentimiento, que se le saltaron las lágrimas, y fué cosa que se notó mucho.«[25]

Zur damaligen Zeit war das eine gewagte Aussage, deren verborgene Explosivität gar nicht genug eingeschätzt werden kann[26]! Denn nach einem

21 Vgl. zu diesem Themenkomplex und der damit verbundenen Problematik *Andreas R. Batlogg*, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck ²2003, 40-46.

22 *Andreas R. Batlogg*, Theologie der Mysterien des Lebens Jesu?, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 53 (2003) H. 82, 3-8, 9; vgl. *ders.*, Wieviel Jesus braucht die Fundamentaltheologie? Zur Relevanz des (unterschätzten) Lebens Jesu – eine Problemanzeige, in: *ders./Mariano Delgado/Roman A. Siebenrock* (Hg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS K.H. Neufeld), Freiburg 2004, 402-422; *ders.*, Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität, in: *Gertler/Kessler/Lambert*, Zur größeren Ehre (Anm. 8), 349-367.

23 *Lohfink*, Zion (Anm. 11), 75.

24 Ebd.

25 *Pedro de Ribadeneira*, Dicta et facta S. Ignatii I, 24, in: Monumenta Historica Societatis Iesu 73, Fontes Narrativi 2, Rom 1951, 476 (Hervorhebung A.B.): »Eines Tages aßen wir mit vielen, und als er von sich selber sprach, sagte er, dass es ihm eine besondere Gnade von unserem Herrn wäre, jüdischer Abstammung zu sein. Und er fügte den Grund hinzu: Wieso? Den Verwandten von Christus unserem Herrn *secundum carnem* und von unserer Lieben Frau der glorreichen Jungfrau Maria zu werden! Er sagte diese Worte mit einem solchen Gesicht und mit viel Gefühl, dass er in Tränen ausbrach. Dies wurde deutlich wahrgenommen.«

Goldenen Zeitalter des Judentums im christlichen Spanien des 13. Jahrhunderts war es allmählich zu einem »Massenbekehrungsfieber gegenüber den Juden«[27] gekommen, und das spanische Experiment eines als »modellhaft« bezeichneten multikulturellen »Zusammenleben(s) von Juden, Muslimen und Christen unter christlicher oder islamischer Herrschaft«[28] gehörte bereits der Vergangenheit an. Inquisitionsprozesse gegen »Conversos«, wie die (teils zwangs-)bekehrten Juden genannt wurden, nahmen zu, führten zur Emigration und zur Vertreibung[29], »Apartheidsgesetze«[30], die ins ganze praktische Zusammenleben (»convivencia«) massiv eingriffen, und andere diskriminierende Maßnahmen wurden erlassen. Jüdische Vorfahren in seinem Stammbaum aufzuweisen, war nicht erst in Zeiten des absurden Rassenwahns des nationalsozialistischen Terrorregimes während des Dritten Reichs gefährlich. Viele Conversos – der Großvater von Teresa von Ávila (1515-1582) war einer von ihnen – »sind zwar echt bekehrt, ja zu ultraorthodoxen Christen und Judenfeinden geworden, aber andere entwickeln eine für Conversos typische Bewußtseinsspaltung: Sie leben zwischen zwei Welten«[31].

2.1 Die »Reinheit des Blutes«

Aufgrund wachsender Spannungen zwischen Juden und Christen und damit verbundenem »gesellschaftlichen Besitzstandsdenken« war die Forderung nach einer »limpieza de sangre«, einem Nachweis der Blutreinheit, in Kirche und Staat erhoben – und durchgesetzt – worden: »Demnach sollten die Nachfahren von Conversos – und Ketzern – bis in die vierte Generation von kirchlichen und staatlichen Ämtern ausgeschlossen werden.«[32] Die Parole von der »Reinheit des Blutes« hatte eine Verschiebung vom religiösen zum ethnischen Problem zur Folge gehabt: »Ihr ›schlechtes Blut‹ (mala sangre), so dachten viele, machte alle Juden, ob getauft oder nicht, minderwertig und abartig«[33]. Pate für diese

26 Vgl. *Harvey D. Egan*, Ignatius Loyola the mystic, Wilmington, Delaware 1987, 116f.
27 *Mariano Delgado*, Juden und Christen in Spanien. Anmerkungen zu einem wichtigen Kapitel europäischer Geschichte, in: StZ 214 (1996) 111-123, 114.
28 Ebd., 113.
29 Ebd. nennt *Delgado* Zahlen: Nachdem sich der 80jährige Oberrabbiner von Kastilien, Abraham Senior, nach dem Vertreibungsedikt vom 31. März 1492 auf Bitten der Katholischen Könige, deren Vertrauter er war, in einer Prunkzeremonie öffentlich taufen hatte lassen (das Königspaar fungierte dabei als Paten) und daraufhin Tausende Juden denselben Schritt vollzogen, entschieden sich Tausende Andere anders: »So ziehen ca. 150.000 Juden der Apostasie das Exil vor. Eine beachtliche Zahl, wenn man bedenkt, dass Spanien damals ca. sieben Millionen Einwohner hatte, wovon etwa 200.000 Conversos und eine Million Moriscos waren.« – »Conversos« wurden die aus dem Judentum zum Christentum Bekehrten, »Moriscos« christianisierte Mauren (»moros«) genannt.
30 Ebd.
31 Ebd.
32 Ebd., 120; vgl. *ders.*, »Oh Blindheit, oh Bosheit in ganz Spanien verbreitet«. Die Kontroverse um die *limpieza de sangre* im frühneuzeitlichen Spanien, in: Reinheit, hg. v. *Peter Burschel / Christoph Marx*, Wien 2010. (im Druck: dort auch Lit.).
33 *James W. Reites*, Die Juden, Perspektiven ignatianischer Weltsicht, in: *Falkner/Imhof*, Ignatius von Loyola (Anm. 11), 417-430, 417.

Ansicht standen die Katholischen Könige: Ferdinand von Aragon (1452-1516) und Isabella von Kastilien (1451-1504) stellten seit 1492 die Juden Spaniens vor die Alternative »Taufe oder Emigration«. Von etwa 165.000 Betroffenen ließen sich gut 50.000 taufen. Die Nuevos Cristianos oder Conversos waren Bürger zweiter Klasse, die aufkommende Abneigung gegen Juden griff dann mit der Zeit auch auf Konvertiten über.

2.2 Ironie der Ordensgeschichte: das Hindernis der Abstammung bzw. Rasse

Die damit einhergehende Entwicklung machte auch vor den Orden nicht Halt, auch nicht vor der jungen Gesellschaft Jesu[34] – paradoxerweise trotz der theologischen Sympathie ihres Gründers für den Juden Jesus: »Die Jesuiten, der dynamischste Orden der katholischen Kirche, bleiben zunächst […] standhaft dem christlichen Universalismus treu und stehen Conversos offen – Ignatius schlägt den Converso Diego Laínez zu seinem Nachfolger vor; doch Ende des 16. Jahrhunderts werden auch sie von der Welle religiöser Fundamentalisierung angesichts der Türken- und Glaubenskriege erfaßt, die Spanien auf sich nimmt.«[35]

Die meisten anderen Orden hatten schon längst entsprechende Bestimmungen erlassen. Ignatius hatte sich noch vehement gegen die Aufnahme entsprechend restriktiver Bestimmungen in die Satzungen des Ordens zur Wehr setzen können – trotz massiver Interventionen des Erzbischofs von Toledo und Primas von Spanien, Juan Martínez Guijarro (1477-1557, latinisiert: »Siliceo« = der Steinharte), wie auch aus den eigenen Reihen, vor allem des von Vorurteilen getriebenen Provinzials der Jesuiten in Spanien, Antonio de Araoz SJ (1515-1573). Er untersagte jegliche Diskriminierung. Sein erster Nachfolger als Generaloberer, Diego Laínez SJ (1512-1565), selbst jüdischer Abstammung, konnte dem Druck von innen noch standhalten. Aber die fünfte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu unter Claudio Aquaviva SJ (1543-1615), seit 1585 Generaloberer, erließ dann als Folge antijüdischer Strömungen, vor allem unter spanischen Jesuiten, 1593 im Dekret 52 ein allgemeines Verbot, wonach bekehrte Juden und Nachkommen christlich gewordener Juden nicht mehr in den Orden aufgenommen werden durften. Jene Jesuiten, die noch nicht die Letzten Gelübde abgelegt hatten, sollten aus dem Orden entlassen werden.

Angesehene Jesuiten wie Ribadeneira oder die komplette Ordensprovinz Aragon protestierten dagegen auf der sechsten Generalkongregation (1608) und

34 Ebenso ausgiebige wie wertvolle Informationen zur Entwicklung im Orden finden sich bei *Francisco de Borja Medina*, Ignacio de Loyola y la »Limpieza de sangre«, in: *Juan Plazaola* (Hg.), Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia (9-13 Setiembre 1991), Bilbao 1992, 579-615.

35 *Delgado*, Juden und Christen (Anm. 27), 120f.

36 Vgl. *Andreas R. Batlogg*, Jesuiten und Juden – eine historische Hypothek, in: StZ 221 (2003) 418-419.

37 *Reites*, Juden (Anm. 33), 425.

38 »Interreligiöser Dialog ist gottgewollt«, in: Die Furche (Wien), 7. 11. 2002, 11.

verlangten zumindest eine Milderung der Maßnahme. Bei Ordensinteressenten aus adeligen Familien und gut Beleumundeten sollte, so das Ergebnis ihrer Bemühungen, nicht über den fünften Grad hinaus nachgeforscht werden. Druck ausgeübt hatte auf die Generalkongregation auch die spanische Inquisition. Diese wünschte sich eine mehr föderal angelegte Verfassung des Ordens, um direkte Eingriffsrechte des Generaloberen auf einzelne Ordensprovinzen zu beschränken – was wiederum genau der Inquisition mehr Handlungsspielraum erlaubt hätte. Diesem Druck wollten die Mitglieder der Generalkongregation offensichtlich nicht nachgeben, mussten deswegen aber offenbar in der Frage der »limpieza de sangre« Konzessionen machen.

Auf dem Hintergrund der philosemitischen Einstellung des Ignatius kann diese Entwicklung in Richtung einer Art von »Arierparagraph« nicht anders als besonders tragisch bezeichnet werden[36]– eine traurige Ironie der Ordensgeschichte der Gesellschaft Jesu. Ob das von Ribadeneira überlieferte Ignatius-Diktum, wäre es öffentlich geäußert und damit bekannt geworden, außerhalb wie innerhalb des Ordens etwas bewirkt und zu welchen Schwierigkeiten es geführt hätte, darüber lässt sich im nachhinein natürlich nur spekulieren. Aber immerhin berichtet er auch von der in Gegenwart des Ignatius erfolgten Reaktion von Pedro de Zárate, dem Großmeister des Ritters des Heiligen Grabes und Mitglied der kaiserlichen Botschaft in Rom, der mit Ignatius eng befreundet war: »Als Pedro von Ignatius hörte, er wäre stolz darauf gewesen, wenn er als Jude geboren worden wäre, bekreuzigte er sich und rief: ›Was, ein Jude!‹ Bei diesem Wort spuckte er auf den Boden«[37].

Das Klima für solche typischen Reaktionen war durch das Vorgehen von allerhöchster Stelle begünstigt und gedeckt: Papst Paul IV. (1476-1559) hatte mit der Bulle »Cum nimis absurdum« (1555) scharfe Maßnahmen erlassen, die zum Bau des Gettos von Rom führten. Die an Polemik der NS-Propaganda des 20. Jahrhunderts in nichts nachstehende Bulle, die die Theologie des 16. Jahrhunderts widerspiegelt, kann erst mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate« (1965) als aufgehoben gelten.

Um so erfreulicher ist es, dass der frühere Generalobere des Ordens, Peter-Hans Kolvenbach SJ (*1928), der Anfang 2009 (nach 26 Amtsjahren) als erster Generaloberer mit Erlaubnis des Papstes der 35. Generalkongregation seinen freiwilligen Rücktritt anbieten durfte, aus Anlass eines Besuches in Wien im Jahr 2002 auf diese Hypothek zu sprechen kam. Darauf angesprochen, dass es »einen ›Arier-Paragraphen‹ bei der Aufnahme in den Orden gab«, meinte Kolvenbach ohne Umschweife: »Es ist eine Tatsache, dass im Jahre 1593 die fünfte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu entschied, dass niemand Jesuit werden kann, der von jüdischen oder muslimischen Eltern abstammt. Diese Entscheidung war überhaupt nicht der Spiritualität des heiligen Ignatius entsprechend.«[38] Weil es »in Spanien schwierig war, sogenannte ›neue

Christen‹ – jüdischer oder muslimischer Abstammung – in die Gesellschaft Jesu aufzunehmen«, habe »der judenfreundliche Ignatius diese Kandidaten nach Italien kommen (lassen), wo es viel leichter war, sie aufzunehmen.«[39]

Während des Zweiten Weltkriegs waren manche Jesuiten aus dem deutschsprachigen Raum zur Emigration aus Hitlerdeutschland (»Verjudung der Gesellschaft Jesu«), ja sogar aus Europa gezwungen worden, weil der Orden sie nicht genügend schützen konnte. In den 20er und 30er Jahren durfte über die seltsame Bestimmung, keine Juden in den Orden aufzunehmen, auch publiziert werden[40]. War 1608 das seit 1593 bestehende absolute Verbot, konvertierte Juden und Muslime in den Orden aufzunehmen, etwas gelockert worden – von dem seit 1923 der Generalobere (zuvor ausschließlich der Papst) dispensieren konnte – hat dann erst die nach dem Zweiten Weltkrieg 1946 abgehaltene 29. Generalkongregation das »Hindernis der Abstammung bzw. Rasse« abgeschafft[41]. James W. Reites SJ von der kalifornischen Santa Clara University schrieb dazu 1991: »Es wird aber stets beschämend für die Jesuiten bleiben, dass die Gesellschaft Jesu erst nach dem Nazi-Holocaust wieder zu den Prinzipien ihres Gründers zurückkehrte.«[42]

2.3 Option für die Juden?

Peter-Hans Kolvenbach wies in dem erwähnten Interview darauf hin, dass die 34. Generalkongregation des Ordens von 1995 ihre Genugtuung darüber artikuliert habe, »dass das II. Vatikanum den jüdisch-christlichen Dialog radikal erneuert hat, nach Jahrhunderten der Polemik und Verachtung, an denen auch die Gesellschaft Jesu beteiligt war.«[43] Mit dem Eingeständnis, der Orden habe in seiner Geschichte zu »Polemik« und »Verachtung« gegenüber Juden beigetragen, wurde die Verpflichtung verknüpft, den Dialog mit den Juden (wieder) aufzunehmen. Sie bleiben die ersten Adressaten von Gottes nie gekündigtem bzw. widerrufenem Bund. Im Dekret 5 heißt es unter anderem: »Die gemeinsame Geschichte vereinigt uns und trennt uns in gleicher Weise von unseren

39 Ebd.
40 Vgl. *Ludwig Koch*, Jesuiten und Juden, in: StZ 109 (1925) 435-452; *ders.*, Jesuiten und Judenverfolgungen, in: StZ 110 (1926) 381-384; *ders.* (Hg.), Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, 938-941.
41 Vgl. *John W. O'Malley*, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 221.
42 *Reites*, Juden (Anm. 33), 429.
43 Interreligiöser Dialog (Anm. 38), 11.
44 34. GK, Dekret 5/12; zit. nach Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. von der *Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz*, München 1997, 439.
45 *Lohfink*, Zion (Anm. 11), 75.
46 *Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 14.
47 Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) veröffentlichte am 2. April 2009 eine auf 9. März 2009 datierte Erklärung »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen«, die seitens der deutschen Bischofskonferenz auf Befremden stieß. Der Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller veröffentlichte als Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz am 14. April 2009 eine sehr kritische Stellungnahme zu der ZdK-Erklärung; vgl. *Nikolaus Klein*, Entschiedenes

Brüdern und Schwestern, dem jüdischen Volk, in dem und durch das Gott weiterhin für die Erlösung der Welt wirkt. Der Dialog mit dem jüdischen Volk befähigt uns, uns besser unserer Identität als Christen bewußt zu werden.«[44]

Soll man im Philosemitismus des Ignatius (s)eine Privatangelegenheit sehen, die sich der persönlichen Frömmigkeit verdankt – die Sehnsucht, Jesus auch »secundum carnem« nahe zu sein – oder ergibt sich daraus auch eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu insgesamt? Schon die Heilig-Land-Wallfahrt ist für Norbert Lohfink beispielsweise »für die ignatianische Spiritualität mehr als andere Stationen dieses Heiligenlebens« von »grundlegender« Bedeutung. Er entdeckt in ihr durchaus theologische Implikationen: »Sie offenbart eine entscheidende spirituelle Struktur. Man kann sich sogar fragen, ob sie nicht auch der Theologie etwas zu sagen hätte, was lange nicht mehr gesehen wurde: über die bleibende Doppeltheit von Volk Israel und Völkern, Land Israel und Welt auch in der messianischen Erfüllungszeit.«[45] Noch einmal: Handelt es sich vielleicht um eine explizite Option für die Juden, die nicht auf eine persönliche Wahl reduziert werden kann?

Nicht nur angesichts der Ordensgeschichte und deren jüngerer Aufarbeitung, zu der auch eine Schuldgeschichte gehört, wird man solche Fragen verneinen. Das eine ist die besondere Sensibilität dem Thema gegenüber. Das andere müssen theologische Überlegungen sein, was die »Sonderstellung«[46] Israels bedeutet: zwei verschiedene, legitime Heilswege, der Verzicht auf »Judenmission«[47] usw.? Der Schweizer Judaist Christian M. Rutishauser SJ bezeichnete in einer Veröffentlichung, die die neuere Dialoggeschichte zwischen Juden und Christen nachzeichnet, die jüdische Herkunft des Christentums als »bleibenden Stempel«: »Christsein ist seit Anbeginn an die jüdische Existenz gekettet, wenn auch oft gerade durch Abgrenzung. Immer trifft jedoch die Kirche, wenn sie zu ihrer Quelle will, unausweichlich auf das Judentum.«[48]

Karl Rahner steuerte der dritten Auflage der Übersetzung des Pilgerberichts von Burkhart Schneider 1977 ein Vorwort bei, in dem es im Blick auf Ignatius heißt: »Seine Wirkungsgeschichte ist gewiss noch nicht zu Ende, zumal sie

Nein zur Judenmission, in: Orientierung 73 (2009) 85-87; *Rainer Stuhlmann*, Absurd wie die Katholikenmission. Es ist theologisch falsch, Juden zum Übertritt in die Kirche zu bewegen, in: Zeitzeichen 10 (2009) H. 7, 47-49; *Heinzpeter Hempelmann*, Bleibt nur das Verstummen? Über einige Fallstricke im christlich-jüdischen Dialog, in: Zeitzeichen 10 (2009) H. 8, 45-47; *Theo Sundermeier*, Jesus war Judenmissionar. Christliche Mission zielt nicht auf die Taufe der Juden, in: Zeitzeichen 10 (2009) J. 10, 52-54; *Chr. Rutishauser,* 2009 - ein bewegtes Jahr christlich-jüdischen Dialogs, in: StZ 227 (2009) 807-817.

48 *Christian M. Rutishauser*, Christsein im Angesicht des Judentums, Würzburg 2008, 8. – Der Autor verschweigt nicht die Schattenseiten der Ordensgeschichte und bemerkt zum Gründer: »Ignatius war kein moderner Mensch, der auf Judenmission verzichtet hätte. In Rom setzte er sich auch für die Taufe von Juden ein und entwickelte dazu eigene Projekte. Doch er bewahrte großen Respekt vor den Juden und beutete sie materiell nicht aus, wie es damals üblich war. Diese Haltung des Basken Ignatius hebt sich bemerkenswert vom Zeitgeist jener Epoche ab, der zur Ghettoisierung der Juden oder zu ihrer Vertreibung führte« (ebd., 10).

sich ja nicht nur durch seinen von ihm gestifteten Orden vollzieht.«[49] Ganz offensichtlich hat Ignatius seinem Orden, der »Gesellschaft Jesu«, die sich durch eine inkarnatorische Spiritualität auszeichnet, auch heute noch etwas zu sagen – auch und gerade bezüglich der Sehnsucht nach Jesus, dem Juden. Seinen Essay über den »Bericht des Pilgers« endet Michael Sievernich mit der Feststellung: »Ignatius von Loyola ist ein Lebe- und Lehrmeister.«[50] Es lässt sich immer wieder von ihm lernen!

Zusammenfassung
Im »Bericht des Pilgers«, der autobiographischen Erzählung seines Berufungsweges, schildert Ignatius von Loyola (1491-1556) auch die Wallfahrt ins Heilige Land, die er 1523 unternahm. Michael Sievernich hat diesen geistlichen Klassiker 2006 neu übersetzt. Offenkundig wird darin die besondere Verehrung des Ordensgründers für den Juden Jesus, mit dem Ignatius am liebsten »blutsverwandt« gewesen wäre – eine zu seiner Zeit durchaus gefährliche Aussage. Der Jesuitenorden hat Kandidaten jüdischer und muslimischer Herkunft im Laufe seiner Geschichte die Aufnahme verweigert und sich erst nach dem Trauma des Holocausts wieder zu den ursprünglichen Idealen bekehrt. Der Beitrag thematisiert ein relativ unbekanntes Kapitel der Ordensgeschichte, auf das die Jesuiten nicht stolz sein können und fragt, ob sich aus dem Philosemitismus des Ordensgründers eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu ergibt.

Summary
In his »Report of the Pilgrim,« the autobiographical account of the path to his vocation, Ignatius of Loyola (1491– 1556) also describes his pilgrimage to the Holy Land which he undertook in 1523. Michael Sievernich re-translated this spiritual classic in 2006. The special veneration of the founder of the order for the Jew Jesus, with whom Ignatius would really like to have been »related by blood,« is manifest here – at his time a quite dangerous statement. In the course of its history the Jesuit order denied candidates of Jewish or Muslim origin admission and only became reconverted to the original ideals after the trauma of the Holocaust. The contribution discusses a relatively unknown chapter of the history of the order, which the Jesuits cannot be proud of, and asks whether there is an obligation for the Society of Jesus that results from the philo-Semitism of the order's founder.

49 *Karl Rahner*, Vorwort, in: *ders.*, SW 25 (Anm. 13), 234-235, 234.
50 *Michael Sievernich*, Ignatius und seine mystische Autobiographie, in: *Ignatius von Loyola*, Bericht (Anm. 1), 181-211, 211.

Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación

Una relectura del *Sumario de las cosas de Japón* (1583)

von Santiago Madrigal SJ

1 Una cala histórica en las primeras misiones de los jesuitas en el lejano Oriente

Desde un punto de vista meramente histórico, una valoración del despliegue misionero de la Compañía de Jesús naciente podrá oscilar fácilmente entre dos extremos que acaban dibujando una doble caricatura: por un lado, la que les hace interesados colaboracionistas de la expansión colonial; por otro, la que les otorga el rango de paladines de la abnegación en aras de la salvación de las almas y de la ilustración cultural de pueblos lejanos. Como es de sobra sabido, el tratado de Tordesillas de 1494 había repartido el mundo entre las dos potencias ibéricas, Portugal y España. Ambas coronas, portuguesa y española, habían establecido convenios eclesiásticos con Roma, de modo que podían reivindicar derechos de navegación, conquista y comercio dentro de sus imperios, a condición de comprometerse a propagar el evangelio, construir iglesias y catedrales, colaborar en la empresa misionera. Por consiguiente, los misioneros jesuitas que iban a la India, Japón, China o Latinoamérica, quedaban enrolados dentro del sistema del *padroado* o *patronato*, –es decir, los amplios derechos de patronazgo eclesiástico que detentaban los monarcas ibéricos–, según los territorios por los que hubieran elegido moverse. Aquí y ahora, nos interesan las expediciones misioneras bajo el influjo del imperio lusitano, que pivotaba sobre el dominio de los mares y océanos mediante el establecimiento estratégico de una red de factorías costeras[1].

La extensión de las actividades de los jesuitas en el escenario portugués empezaba en África, desde Angola hasta el Congo y Etiopía. Mirando hacia la otra orilla del Atlántico estaba el Brasil, descubierto casualmente en 1500 por una flota que buscaba la ruta de la India, y adonde los jesuitas llegaron en 1549 de la mano de Manuel de Nóbrega y José de Anchieta. Sin embargo, fue Asia la que proporcionó a la orden fundada por Ignacio de Loyola sus tierras de misión más ilus-

1 Véase: *Klaus Schatz*, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, en: Stimmen der Zeit 220 (2002) 383-396. Una excelente panorámica del horizonte misionero de la Compañía de Jesús ofrece *Javier Burrieza Sánchez*, Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna, Valladolid 2007, 25-96.

tres, comenzando por la legendaria India, donde recaló en 1542 Francisco de Javier, primer misionero jesuita[2]. Allí se encontró con musulmanes e hindúes, y también con aquella vieja cristiandad de Santo Tomás en la costa de Malabar. Un poco más al norte y más al este, siguiendo la ruta del asentamiento comercial de Malaca, quedaba ese otro campo misionero de Javier, el Japón. Desde allí, no renunció al deseo de adentrarse en el territorio de China. En aquellas civilizaciones milenarias los primeros jesuitas misioneros procuraron adaptar su mensaje a aquellas sociedades complejas y refinadas mediante una estrategia misionera paciente y contemporizadora. Siguiendo la ruta y el ejemplo de Javier, hay que mencionar, entre otros, los esfuerzos de Alessandro Valignano (1539-1606) en Japón, de Roberto Nobili (1577-1656) en la cultura brahmán del sur de la India, de Mateo Ricci (1552-1610) en la corte imperial de Pekín. Ellos han escrito las páginas más memorables de la historia de las misiones de la antigua Compañía de Jesús.

En el dilema que traza el entrecruzamiento de misión y codicia, de imperio y evangelio, ha podido recaer sobre aquellos misioneros jesuitas, verdaderos aventureros a lo divino, el infundado veredicto de ser culpables de disimular tras la cruz el expolio de nuevos mundos, porque nunca les ha faltado un verdadero esfuerzo de acomodación a otras mentalidades y de contemporización con otras culturas y religiones que es la expresión más inequívoca de una voluntad de adaptación a aspectos centrales y valiosos de aquellas otras cosmovisiones. Por aquí comienza a perfilarse el impulso más original de las expediciones misioneras de los primeros jesuitas que han sufrido en propia carne el desafío del evangelio y de las culturas en la encrucijada. Así las cosas, un historiador bastante escéptico reconoce en la figura de Alessandro Valignano ese talante y ese espíritu como característica de su empresa misionera, que no sólo »vio utilidad en el intento de misionar entre la intelectualidad de los antiguos imperios del Oriente, también cursó instrucciones a los misioneros del Japón: que adoptaran las costumbres locales «en lo que tienen de positivo», que decorasen sus casas al estilo japonés, instalando incluso el pabellón del té, que comieran arroz y sopa en mesas bajas a la manera del país«[3]. Este italiano, de origen noble y de espíritu renacentista, autor de una crónica que lleva por título *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*, y de un sabroso relato sobre su primera estancia en el imperio del Sol Naciente, *Sumario sobre las cosas de Japón*, fechado en 1583, constituye nuestro objeto de estudio.

2 *Santiago Madrigal*, Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier, Madrid 2008, 211-263.

3 *Jonathan Wright*, Los jesuitas. Una historia de los «soldados de Dios», Barcelona 2005, 130.

4 Véase: *Michael Sievernich*, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu,en: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 86 (2002) 260-276; aquí: 264.

5 *Carmelo Lisón Tolosana*, La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592, Madrid 2005.

6 Véase: *H. Cieslik/J. Wicki*, Valignano, Alessandro, en: *C.E.O'Nelly/J.M. Domínguez* (Ed.), Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, IV, Roma/Madrid 2001, 3877-3879; aquí: 3878.

En las páginas que siguen, dedicadas al Prof. Dr. Michael Sievernich, S.I, vamos a evocar la trayectoria vital y el pensamiento de ese gigante de las misiones en el lejano Oriente, a quien nuestro homenajeado se refería en un trabajo reciente de esta manera: »Zu den grossen Gestalten unter den Jesuitenmissionaren zählt im asiatischen Raum der Italiener Alessandro Valignano, der als Organisator der fernöstlichen Missionen in Japan das Prinzip der Anpassung systematisch durchführte und erstmals die Entscheidung fällte, auch Nichteuropäer, also in diesem Fall Japaner, in den Orden aufzunehmen«[4].

Esta apreciación, formulada por el teólogo jesuita, por el especialista en la historia de las misiones y en los métodos misioneros, concuerda plenamente con el punto de vista de un avezado antropólogo cultural que ha dedicado recientemente una monografía al estudio del proceso de adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, protagonizado por Francisco Javier, Cosme de Torres y Alessandro Valignano[5]. Estos tres hombres ejemplifican en la segunda mitad del siglo XVI un encuentro interétnico pacífico, sin conquista con lanza, una coexistencia respetuosa y una aculturación imaginativa, adelantándose a su contexto temporal y a la sensibilidad cultural imperante. Aquellos misioneros han vivido, ciertamente, esa multiplicidad de tensiones que provoca la convivencia, teniendo que sortear esa ambivalencia de sentimientos que produce la fascinación de la diferencia, y que se mueve entre el rechazo y la comprensión paulatina hasta llegar a la aceptación del otro que se me oculta detrás de la máscara impermeable de una cultura extraña.

Viniendo al caso de nuestro misionero se imponen un par de observaciones introductorias que ayudarán a no deformar idealizando falsamente su imagen en ese deseo de apertura a los otros. En primer lugar, conviene recordar que el «Visitador de la India y del Lejano Oriente» entre 1574-1606, este gran innovador de las misiones asiáticas, apreciaba las razas blancas de la China y del Japón, al tiempo que ha mostrado una opinión mucho menos favorable hacia los africanos o hacia las gentes de la India, de modo que desde estos prejuicios raciales se opuso a la admisión de los indios, incluso de los brahmanes, en la Compañía de Jesús[6]. Dejando a un lado su paso y su estancia en tierras de la India, en este estudio nos vamos a centrar básicamente en sus correrías apostólicas en Japón.

Por otro lado, hay que señalar que Valignano, que había leído numerosos informes, relatos y cartas sobre aquellas gentes, llegó a aquellas islas lejanas con los estereotipos culturales que había recibido de sus predecesores, Javier y Torres, que incluían entre otros estos prejuicios: los japoneses son muy racionales, ingeniosos, bravos, pundonorosos, elegantes, ceremoniosos, sodomitas y crueles. Sin embargo, este hombre de formación y temperamento jurídico va a escrutar con sus propios ojos la realidad de aquella cultura. Desde el principio se ha interesado por la historia del país y por las costumbres de sus gentes, de modo que sus escritos constituyen un documento imprescindible para conocer

la sociedad y el modo de vida japonés del siglo XVI. Desde muy pronto ha tratado de buscar espacios de encuentro y caminos para intentar la adaptación de la fe cristiana a aquella lógica cultural tan distinta. C. Lisón Tolosana ha recapitulado el convencimiento fundamental que se destila de la dilatada obra de Valignano en estos términos: »Lo que realmente distingue y separa a los japoneses de los europeos es la potencia e intensidad de su extraña e increíble cultura; ésta es la que fuerza a la adaptación sencillamente porque ellos no cambiarán. La cultura no sólo define, *es* un pueblo«[7].

A nadie se le escaparán las enormes dificultades con las que debió contar aquel proyecto misionero, que no deseaba hacer de la Iglesia en Japón una copia de la Iglesia de Occidente. Aquel programa de adaptación, con esa gran simpatía hacia los bonzos, abría toda una fuente de conflictos, empezando por otros jesuitas, como el portugués Francisco Cabral, superior de la misión japonesa entre 1570-1581, reacio a la incorporación de japoneses a la Compañía de Jesús. Esta gran aventura personal de Valignano estaba fundada sobre una excepcional sensibilidad transcultural, con una gran visión de futuro llamada a pasar por el crisol de la prueba. En Japón, la suave estrategia misionera, fundada sobre el aprecio de algunos aspectos de aquella cultura milenaria, culminó en una de las persecuciones más sangrientas de la época moderna. A mediados del siglo XVII se contaban por docenas los mártires jesuitas y, muchos de ellos eran japoneses. Aquella persecución sangrienta vino a poner fin al primer «siglo cristiano» en el Japón (1549-1650).

Quizás la coincidencia con la celebración del jubileo de los tres primeros jesuitas –Ignacio de Loyola, Pedro Fabro, Francisco Javier– haya relegado a un segundo plano el «Año Valignano», que tomó su punto de referencia en el 400 aniversario de la muerte de este *alter* Francisco Javier, apóstol y misionero. De todos modos, en su ciudad natal, Chieti, tuvo lugar un congreso internacional entre el 27 y 28 de octubre de 2006, cuyas actas publicadas recientemente (2008) destacan en su título los datos angulares de la personalidad de ese jesuita ejemplar, como «hombre del renacimiento, puente entre Oriente y Occidente»[8]. Siguiendo la estela de ese congreso merece la pena volver a llamar la atención sobre este misionero extraordinario, cuya gran habilidad ha consistido en conjugar dos culturas profundamente diferentes.

7 *Lisón Tolosana*, La fascinación de la diferencia (nota 5), 195.

8 *Adolfo Tamburello / M. Antoni J. Üçerler / Marisa Di Russo* (Ed.), Alessandro Valignano S. I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente (Institutum Historicum Societatis Iesu), Roma 2008.

9 Datos básicos ofrece: *Augusto Luca*, Alessandro Valignano: Un profilo, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 43-51. Véase: *Augusto Luca*, Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture, Bologna 2005. Desde otra perspectiva, *Andrew C. Ross*, A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742, New York 1994, 32-45; *Lisón Tolosana*, La fascinación de la diferencia (nota 5), 67-82.

10 Véase: *Charles J. Borges*, Redrawing the Face of the Jesuit Mission in India: High and Lows in Alessandros Valignano's Mission Strategy, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 65-75.

2 Alessandro Valignano, visitador de las misiones de la India y del Extremo Oriente

La historia de la Iglesia católica en Japón dio comienzo con el desembarco de S. Francisco Javier en las costas de Japón el 15 de agosto de 1549. Diez años antes, el 7 de febrero, había nacido en la ciudad italiana de Chieti, cerca de Pescara, quien estaba llamado a ser la figura más sobresaliente de la primera mitad del llamado «siglo cristiano» japonés. En la cuaresma de aquel año de 1539 habían tenido lugar las deliberaciones de Ignacio de Loyola con sus primeros compañeros reclutados en la Universidad de París, cuya primera resolución fue constituirse como grupo y ponerse también a disposición de la autoridad eclesial. El texto resultante, los llamados *Quinque Capitula*, acogía el voto de obedecer la voluntad del Papa »en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe, aunque nos envíen a los turcos, o al nuevo mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera otros infieles o fieles«. En la bula de aprobación de la nueva orden, *Regimini militantis ecclesiae*, de 1540, ya se habla expresamente de »las regiones que llaman Indias«.

Siguiendo la misma ruta que Javier, Valignano zarpó el 24 de marzo de 1574 desde Lisboa, junto con un grupo de cuarenta y un misioneros, con el encargo de organizar las misiones de las Indias Orientales. El año anterior, el 24 de septiembre, cuando contaba sólo 34 años de edad, había recibido del Padre General, el belga Everardo Mercuriano, el nombramiento de «visitador» para las misiones de la India y del Lejano Oriente. Esta designación obedecía a un intento de internacionalización, colocando al frente de las misiones orientales, que se extendían desde el África oriental hasta el extremo Oriente a un visitador no portugués. Al mismo tiempo, esa elección rubricaba la alta estima de la que gozaba este hombre formado en la Universidad de Padua, donde se había doctorado *in utroque iure*, probablemente en 1557. Su ingreso en la Compañía de Jesús tuvo lugar en 1566. Tras cursar la filosofía y la teología en el Colegio Romano, ejerció el cargo de maestro de novicios durante un año, pasando a ser rector del colegio de Macerata en 1571. Nuestro misionero llegó a Goa el 6 de septiembre de 1574 y allí, en aquel Oriente abigarrado y lejano, pasó el resto de sus días hasta que le sorprendió la muerte, en Macao (China), en 1606.

No es el momento de trazar el periplo vital del que pasa por ser el principal organizador de las misiones jesuitas en el Asia Oriental[9]. Para nuestro objetivo bastará recordar los datos más sustantivos de su paso por aquellas tierras que constituyen el verdadero *Sitz-im-Leben* de su reflexión teológica misionera; al mismo tiempo haremos mención de su amplia obra escrita. Valignano parece estar poseído por la firme determinación de promocionar de modo especial la misión del Japón, cosa que explicaría que de su larga estancia en Oriente sólo estuviera en la India ocho años y medio en tres etapas[10]. A fines de 1575 preparó la primera Congregación provincial. De su primera visita a la India (1575-1579)

tenemos abundantes noticias por su escrito titulado *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental, y al govierno della*, redactado en 1577 y dirigido al P. Everardo Mercuriano. Aquel mismo año se desplazó a Malaca y, a continuación, en 1578, recaló en el puerto chino de Macao.

Valignano ha visitado tres veces el Japón. Su primera estancia transcurre entre el 25 de julio de 1579 y el 20 de febrero de 1582. Durante este tiempo ha recorrido las casas y residencias de los jesuitas y ha organizado la misión, no sin la oposición del ya mencionado P. Francisco Cabral. Este jesuita portugués, rígido e inflexible observante de las reglas de la Compañía, se mostró muy renuente a la formación de un clero indígena. El Visitador, por el contrario, abogaba por un comportamiento y unas relaciones según la usanza de los japoneses. Por ello, ha reunido varias veces la «consulta» de los jesuitas (Usuki, en 1580; Azuchi y Nagasaki, en 1581), donde se decidió seguir las costumbres culinarias de aquellas tierras y las ceremonias propias de los bonzos. Un trabajo que compendia parte de esas decisiones, redactado en 1581, obedece al elocuente título *Il Ceremoniale per i missionari del Giappone – Advertimentos e avisos acerca dos costumbres e catangues de Jappao*. Este amplio documento no tiene a la vista cuestiones teológicas, sino las relaciones humanas cotidianas, el reconocimiento de que se pretende intencionadamente ser bien aceptado en «otra» cultura muy diferente, que hay que conocer y asimilar en sus «catangues», es decir, en su cualidad característica y especial (la palabra portuguesa «catangues» es un préstamo del japonés *katagi*)[11]. Desde un punto de vista práctico, separó la provincia del Japón de la de la India (1581-1582), erigiéndola como vice-provincia independiente en relación directa con Roma. Finalmente, organizó la misión de Japón en tres distritos: Kami (Japón central), Shimo (Kiushu) y Bungo.

Un manuscrito conservado y fechado en Cochin, el 28 de octubre de 1583, contiene el informe de su primer viaje a Japón y lleva por título *Sumario de las cosas de Japón*. Se trata de una larga relación »sobre las cosas que tocan a la provincia del Japón y a su gobierno« dirigido al entonces P. General, Claudio

11 Para más detalles, véase: *Adriana Boscaro*, Valignano interpreta il Giappone: Il *Ceremoniale*, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 217-229.

12 Véase: *Gianni Criveller*, Alessandro Valigano e Matteo Ricci padri della missione cinese, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 111-128.

13 Véase: *Pedro Lage Reis Correia*, The Concept of Evangelization in Valignano's *Apología*, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 247-259. Sobre los ritos chinos y el debate entre jesuitas y franciscanos, véase: *Manuel Revuelta*, Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús, Madrid 2006, 145-178.

14 Véase: *M. Antoni J. Üçerler*, Valignano como Storico della Missione: la sua ultima parola nel *Principio y progresso* (1601-1603), en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 261-278.

15 La investigación antigua y reciente viene insistiendo en esta perspectiva: *Josef Franz Schütte*, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, I-II, Roma 1951 y 1958; *Jesús López-Gay*, La inculturación de la Iglesia en el Japón según el P. A. Valignano, en: Oriente-Occidente 7 (1986) 55-94. *Joseph F. Moran*, The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan, London/New York 1993. *Ross*, A Vision Betrayed (nota 9), 32-67; 82-113. *Augusto Luca*, Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture, Bologna 2005.

Aquaviva. Este documento, que incorpora también numerosos datos de las discusiones y resoluciones tomadas en las «consultas», será el objeto principal de nuestro estudio a la hora de esbozar el método misionero de Valignano como respuesta acorde a »las cualidades, costumbres y modos de proceder de los japoneses« del todo contrarios e incógnitos a los de Europa.

Una segunda visita tuvo lugar entre 1590-1592. En este último año celebró la primera Congregación provincial del Japón, redactando el *Libro de las Reglas*. El principal precipitado literario de este segundo viaje es el libro de *Adiciones*, fechado en 1592, y que viene a complementar el *Sumario* de 1583. En 1593 hizo construir el colegio de Macao para apoyar a las misiones china y japonesa[12].

Cuando en 1595 su oficio de visitador queda limitado al Asia Oriental, emprende una tercera y última visita al Japón (1598-1603), donde había habido un cambio político interno que le decidió a dar nuevas directrices misioneras. Entre 1597-1598 ha redactado en Macao y Nagasaki su *Apología en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los Padres de la Compañía de Japón y de la China*, que es una refutación de las acusaciones que los misioneros franciscanos habían hecho contra la presencia y los métodos de evangelización de los jesuitas. Quiere ello decir que en la última década del siglo XVI, el Imperio del Sol Naciente ha servido de escenario a un debate que anticipa el que va a confrontar nuevamente a franciscanos y jesuitas a propósito de los ritos chinos entre la segunda mitad del siglo XVII y el primer tercio del siglo XVIII[13]. Casi al final de sus días redacta[14] su obra *Del principio y progresso de la religión christiana en Japón y de la especial providencia de que nuestro Señor usa con aquella nueva Iglesia*, que cubre el periodo temporal de 1601-1603. En 1603 volvió a Macao, donde murió al cabo de tres años.

Recapitulando: el Visitador de las Indias Orientales no sólo destaca por su condición de hombre de acción, como organizador de un atrevido plan de evangelización a la vista de una cultura muy diferente; es también el testigo ocular que ofrece una descripción costumbrista de aquel Japón de finales del siglo XVI y redacta la historia del crecimiento de aquella nueva Iglesia y nueva cristiandad. Valignano ofrece, finalmente, una reflexión teórica acerca de sus propias decisiones de acomodación y adaptación de la fe cristiana en aquella cultura milenaria, poniendo las bases de lo que modernamente se ha denominado inculturación. Todas estas dimensiones han quedado sedimentadas de forma paradigmática en su *Sumario de las cosas de Japón*.

3 Estrategias misioneras y método para la evangelización: »Acomodarse a la vida y modo de proceder de Japón«

Los intentos más importantes de inculturación en la primera misión del Japón están asociados al nombre del visitador Alessandro Valignano[15]. Vamos a comprobarlo, tal y como habíamos anunciado, en el *Sumario de las cosas de Japón*,

desatendiendo a los otros escritos suyos[16]. Esta obra enlaza con el *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental y al gobierno de ella* (redactada en 1577, y corregida en 1580), donde ya había aludido al Japón como parte integrante de aquella provincia. Sin embargo, ya en su proemio argumenta la utilidad de este otro libro de tema más específico: »Japón en sus cualidades y costumbres, y en las cosas, negocios, y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demás, es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que no se puede en alguna manera entender cuál sea su estado y cuál haya de ser su gobierno, si no se hiciese de él un muy claro, distinto y copioso tratado«[17].

3.1 El hilo narrativo del *Sumario de las cosas de Japón*

En una primera descripción hay que dejar constancia del hilo discursivo que permite subdividir la obra en cuatro secciones. La primera, de carácter introductorio, consta de tres capítulos que tratan sobre las costumbres y las cualidades de los japoneses (cap. I–II) y de las religiones y sectas religiosas del Japón (cap. III). Una segunda sección (desde el cap. IV) presenta el estado de la provincia jesuítica del Japón en sus tres regiones (Shimo, Bungo y Miyako, cap. IV-V), indicando a continuación la importancia de la empresa evangelizadora en aquellas lejanas tierras (cap. VI), así como las graves dificultades que presenta (cap. VII); en los dos capítulos siguientes insiste en el mantenimiento de las actuales estructuras de la Compañía y de la Iglesia, rechazando la venida a Japón de un obispo (cap. VIII) y de misioneros de otras congregaciones (cap. IX).

En una tercera sección, tras la presentación de los problemas nacidos de las condiciones sociales del país y de la organización de la provincia, pasa a formular los grandes principios de un método apostólico adaptado a un país tan diferente (desde el cap. X). El método adoptado en la región de Miyako ofrece el mejor ejemplo que deberá ser imitado en otras partes (cap. XI). Así las cosas, los capítulos XII–XVII plantean los problemas de fundación y conservación de esa «nueva cristiandad», con sus colegios, seminarios para la formación del clero y de los jóvenes jesuitas, también de origen japonés. En este marco aflora el problema de cómo conseguir la unión entre los jesuitas japoneses y los misioneros europeos (cap. XVI); el Visitador propone la adaptación de estos últimos a aquellos y no al revés (cap. XVII). Los capítulos siguientes (XVIII-XXI) están dedicados al problema del gobierno en una cristiandad tan reciente y alejada de Occidente, también desde el punto de vista cultural; de ahí la necesaria selección de

16 *Alejandro Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (1583), ed. de *José Luis Alvarez-Taladriz*, Tokyo 1954.
17 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 2.
18 *Heinrich Dumoulin*, Inkulturation in der Jesuitenmission Japans, en: *Günter Switek/Michael Sievernich* (Hg), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Basel/Wien 1991, 254-271; especialmente: 260-265.
19 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 24.

los misioneros (cap. XXII), sabedores de que han iniciar un costoso proceso de adaptación a un modo de vida muy distinto (cap. XXIII).

El autor del *Sumario* inicia una conclusión cuando hace el relato de las duras pruebas sufridas por la Iglesia en Japón en el camino recorrido bajo la guía de la Providencia (cap. XXIV). En esta última sección (cap. XXV-XXX) aparecen cuestiones administrativas y de orden económico. El capítulo XXV propone las razones para hacer del Japón una provincia independiente, separada de India, estipulando a continuación las condiciones para la celebración de una Congregación provincial japonesa (cap. XXVI). Prolongando estas cuestiones de carácter eminentemente práctico, los cuatro últimos capítulos están dedicados al problema del sostenimiento económico de la empresa misionera en el Japón, así como de los proyectos de obras sociales y caritativas. Repasemos, seguidamente, algunos aspectos más esenciales de la obra.

3.2 Análisis de situación, o el reto de la diferencia: »Lo que pasa en Japón no se puede entender si no es por los que por vista y experiencia lo saben«

El Visitador italiano había recibido de Javier el importante legado de una alta valoración del pueblo japonés. En esta estima de los otros radica el núcleo de toda inculturación misionera, cuyo prerrequisito básico es un aprecio recíproco entre las personas[18]. Por estos derroteros se mueve la descripción del pueblo japonés en el primer capítulo: »gente blanca y de mucha policía«, »y a maravilla corteses«, »gente muy capaz y de buen entendimiento«, »gente paciente y muy sufridora del hambre, frío, y de todo trabajo e incomodidad humana«, aunque por naturaleza muy »dada a las armas«; »en el modo de tratar son prudentes y discretos«, »muy limpios, ataviados y concertados en el vestir y en el comer«. La sociedad se divide en varias clases de personas: por un lado, están los señores, con una variedad de dignidades y preeminencias; otro estado lo constituyen los religiosos que se llaman »bonzos«; la tercera suerte de personas son los soldados; la cuarta, los mercaderes y oficiales; finalmente, está la gente más baja, labradora y de servicio. Hace más de quinientos o seiscientos años los sesenta y seis reinos del Japón vivían en paz bajo el señor universal de todos que residía en Miyako. Pero se trabó una guerra cruel que perdura hasta el día de hoy en luchas intestinas. Nuestro cronista describe prácticas crueles, como la práctica habitual del homicidio. Generalizando exclama al final del primer capítulo: »No se puede negar ser la gente de Japón noble, cortés y de muy buen natural y entendimiento, tanto que en muchas cosas hacen ventaja a los nuestros de Europa, aunque en otras le son muy inferiores«[19]. De estas partes muy afeadas (las »malas cualidades«) trata el capítulo segundo.

Se pone así en juego lo que Lisón Tolosana describe como el «reto de la diferencia» y que, adentrándose en los pensamientos del misionero jesuita, sustan-

cia en estos hondos interrogantes nacidos de las estridentes contrariedades contempladas: »¿Cómo es posible que pueblo tan eminentemente racional mate con la espada, sin arrepentimiento, a niños recién nacidos? ¿No desnaturaliza a la razón la positivamente sancionada práctica de la sodomía, precisamente entre los bonzos, hombres religiosos, llamados a dar ejemplo moral? ¿A qué se debe que la racionalidad, ese estrato tan constitutivo y primario, tan profundamente humano y del que tanto testimonio dan los japoneses, se atrofie y narcotice en la práctica de tanta y tan innecesaria crueldad, de tanto suicidio ritualizado y quebranto de la más elemental lealtad? ¿Qué lógica puede concertar tales opuestos?«[20]. Entre las diferencias de gusto en el comer o en el vestir u otros ritos cotidianos, ocupan un lugar eminente la religión y las sectas de los japoneses, que es tema del capítulo tercero.

Dejando a un lado los capítulos que describen la situación de las casas de la Compañía de Jesús, Valignano ofrece en el capítulo sexto una serie de diez razones que avalan la importancia de la misión japonesa y la distinguen del resto de Oriente: 1) la prudencia y entendimiento del pueblo japonés; 2) la libre voluntad que ya han manifestado de hacerse cristianos; 3) además, se hacen cristianos gentes de toda condición, grandes y pequeños; 4) su natural inclinación a la religión; 5) la apertura al evangelio a pesar de las persecuciones; 6) los japoneses no sólo están capacitados para recibir la santa ley, sino también para recibir las ciencias; 7) la unidad de la lengua; 8) el buen nombre de la Compañía al llevar a cabo esta empresa; 9) el crédito del que ya goza en Japón; 10) la Compañía debe hacerse cargo de esta empresa sin la colaboración de otros religiosos y clérigos extranjeros.

Como contrapartida a estas razones positivas, Valignano hace un elenco de las diez principales dificultades que plantea la misión en tierras niponas: 1) la distancia con Roma (y con la India) que hace muy difícil la comunicación; 2) »las cualidades, costumbres y modos de proceder de los japoneses son del todo contrarios y incógnitos a los de India y Europa (…), porque lo que pasa en Japón, a mi juicio, no se puede entender si no es por los que por vista y experiencia lo saben«[21]; 3) no habiendo otros clérigos y religiosos, cosa que por ahora conviene que así sea, todo el peso del gobierno de esa Iglesia nueva recae sobre la Compañía, »la cual en manera alguna se puede llevar por las leyes de Europa«; 4) la falta de obreros al servicio de la predicación del evangelio en las vastas tier-

20 *Lisón Tolosana*, La fascinación de la diferencia (nota 5), 134.
21 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 135.
22 Ibidem, 137.
23 Ibidem, 138-142; 143-149. Véase: *Jesús López-Gay*, El »Sumario de las cosas de Japón« (1583): una delle opere principali di Alessandro Valignano, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 231-246. Del mismo autor: Il gesuita Alessandro Valignano e la missione in Giappone (1579-1606). L'inculturazione della Chiesa in Giappone, en: *Luciano Vaccaro* (Ed.), L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali, Milán 2005, 89-140.
24 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 139.

ras del Japón; 5) la dificultad de crear un clero indígena y, además, un obispo extranjero no servirá para ello; 6) esta empresa no se podrá llevar adelante si no con la ayuda de muchos hermanos japoneses. 7) »La séptima es porque es tan grande y tan natural la contradicción y contrariedad que hay entre los japones y todas las demás naciones en las costumbres, en el comer, en el modo de tratar, en la lengua y en todas las demás cosas, aun en los sentidos naturales, como arriba dijimos, que es necesaria mucha gracia de nuestro Señor, con mucha vigilancia de los superiores, para poderlos unir, especialmente, por ser los japones tan puntosos y asidos a sus costumbres, y los de Europa tan difíciles de acomodarse a sus cosas«[22]. 8) Esta diferencia exigirá muchas dispensas a la hora de ejercer el gobierno, cosa que no será fácil de conseguir de Roma; 9) las guerras continuas; 10) los enormes gastos económicos de esta empresa de hacer crecer la cristiandad, construyendo casas y seminarios.

Las reflexiones que aparecen en los capítulos VIII y IX retoman dos cuestiones ya indicadas, pero reformuladas ahora en dos tesis negativas: »no debe en ninguna manera venir por ahora obispo a Japón« y »no conviene ir a Japón a otras religiones«[23]. Veamos cuál es la razón de estas aseveraciones tan extrañas a primera vista, pero cuyo último fundamento reside en la lógica de la adaptación y de la acomodación al modo de vida y a las circunstancias de la cultura nipona.

La primera tesis parece entrar en conflicto con las determinaciones del Concilio de Trento (1563), que había declarado la institución divina de los obispos en el gobierno de la Iglesia. Al comienzo del capítulo VIII leemos: »Porque se pueden ofrecer muchas razones que pueden persuadir ser bueno venir a Japón algún obispo, que ayudase a llevar esta carga a la Compañía, ordenando las cristiandad de Japón, como se hizo siempre en todas las demás naciones, parece bien declararse cómo esto no conviene ni puede ser por ahora, por la siguientes razones…«. Estas palabras de Valignano quitan hierro al principio formulado de forma categórica, pues han dejado abierta la posibilidad del modo ordinario de gobierno, aunque *por ahora*, en estado de gestación y formación de la nueva cristiandad japonesa, no conviene. En realidad, ese estado de cristiandad muy dispersa entre reinos gentiles haría imposible el ejercicio efectivo de la jurisdicción. Se trata, en segundo lugar, una cristiandad muy mezclada con los gentiles, donde aún no se ha publicado la ley de Dios. La tercera razón aducida suena así: »porque las cualidades y modo de vivir de Japón en todo son tan contrarias no solamente a nuestras costumbres y modo de proceder, mas aun a nuestro natural que es gracia pensar que un obispo extranjero se quiera acomodar a las costumbres, comeres, lengua, vida y modo de proceder de Japón. (…). Y no se acomodando a todo, no hay para qué venir a Japón, porque ni lo recibirá ni servirá de más que de abatimiento y escándalo de nuestra ley«[24]. Abundando en este mismo principio de *acomodación* aduce este otro motivo: el obispo deberá ser tratado como persona pobre, como corresponde a la humildad del ministro cristiano; ahora bien, este comportamiento hará que la reli-

gión cristiana no sea bien vista entre las sectas budistas, que acostumbran que sus jefes sean tratados con boato, fasto y dignidad. También excluye el Visitador la posibilidad de que ese obispo fuera un jesuita, pues ello acarrearía problemas entre el Superior del Japón y el obispo jesuita. Asimismo ve serios inconvenientes en un tercer supuesto, a saber, un obispo jesuita titular (»un obispo de anillo«), con poder para ordenar presbíteros, bendecir, crismar, etc. Habrán de transcurrir al menos una decena de años para que ese obispo tuviera oportunidad de ordenar a algún japonés.

En opinión de J. López-Gay, estos razonamientos están marcados por una visión del episcopado de orientación eminentemente jurídica, de modo que los criterios prácticos relegan a un segundo plano la dimensión pastoral más profunda que va anclada en la consagración del obispo. Por otro lado, como se constata a partir de las *Adiciones* (de 1592), ni la Santa Sede ni la corte española se han dejado convencer por los argumentos del Visitador[25].

Pasemos al capítulo IX, donde Valignano excluye la llegada de otros institutos religiosos (franciscanos, dominicos, agustinos) a pesar de la disposición mostrada por los japoneses para la conversión: »no conviene ir a Japón otras religiones«. En este punto, la opinión de nuestro jesuita es distinta a la de Francisco Javier. ¿Qué razones aduce? El primer argumento suena así: »una de las principales cosas que mueve a los japones a dejar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que hay entre las sectas de los japones y entre los bonzos de unas mismas sectas«. Un motivo de credibilidad del cristianismo es la conformidad. Por consiguiente, la llegada de otros religiosos se entendería como la presencia de distintas sectas, provocando en esta nueva Iglesia una confusión como la que describe Pablo en 1 Cor 1, 12: »Yo soy de Pedro, yo de Pablo, yo de Apolo«. De ahí, como segundo argumento, esta situación de nueva cristiandad exige mucha uniformidad en el mensaje de la predicación. Un tercer argumento procede de la experiencia misionera de la Compañía de Jesús en otros lugares, como la India, donde no han faltado los roces y las discordias con otros religiosos. Valignano sigue reclamando el monopolio misionero de los jesuitas en Japón señalando nuevamente la diferencia de las cualidades, costumbres y modo de proceder de los japoneses respecto de las maneras europeas, que les hacen incomprensibles el modo de proceder de las congregaciones religiosas nacidas en Occidente. La última razón que aduce es de índole política: los señores del Japón siempre han recelado de los extranjeros; los mismos bonzos predican contra los misioneros cristianos que ocultan sus aviesas intenciones de hacerse con sus tierras. La venida de otros religiosos alimentaría esas sospechas y recelos.

25 *López-Gay*, El »Sumario de las cosas de Japón« (Nota 23), 236.
26 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 150-161.
27 Ibidem, 183.
28 Véase: *Jesús López-Gay*, Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primera misión de Japón, en: Archivum Historicum Societatis Iesu 36 (1967) 3-31.

3.3 Estrategias de evangelización: la adaptación al modo de vida japonés

El capítulo X del *Sumario* marca un cambio de ritmo, en cuanto que aborda los problemas más específicos y concretos, dejando traslucir el talento organizativo y eminentemente práctico de su autor. Dicho capítulo obedece al título, »Del modo como ha de tener la Compañía para conservarse y llevar adelante bien esta empresa del Japón«[26]. El Visitador establece que en la misión se construyan tres tipos de edificios: en primer lugar, los colegios, es decir, las casas de formación para los que entrarán en la Compañía de Jesús; en segundo lugar, hay que construir casas en zonas cristianas, donde habiten cuatro o cinco padres y otros tantos hermanos, japoneses en su mayoría; la característica principal de estas residencias es su actividad pastoral. A la hora de realizar visitas pastorales, cada padre irá acompañado por un hermano japonés y, al menos, de un «dogicu», un ayudante laico, remedo de la institución budista laica que existía en los monasterios budistas y que fue asumida por los jesuitas para el servicio de la catequesis. Además en todas las casas, se abrirá una escuela para los niños. Para enseñarles a leer y escribir en japonés. También se procurará enseñarles el latín. Algunos de los temas apuntados en este capítulo serán retomados en los capítulos siguientes. En el capítulo XI insiste en la necesidad de trabajar más intensamente en la zona central, en la región de Miyako, que ha de servir de modelo. Sigue una serie ternaria de capítulos con un mismo tema de fondo: la importancia de los seminarios para los nativos (cap. XII), la formación de los clérigos (cap. XIII), los criterios de admisión de los japoneses a la Compañía (cap. XIV). En este contexto aflora con toda su fuerza el deseo de conseguir una Compañía de Jesús verdaderamente enraizada en el pueblo y cultura japoneses, es decir, verdaderamente inculturada: »Es tanta la diferencia y contrariedad de las costumbres y modo de proceder en todo de nosotros y de los japones que nunca podremos alcanzar la unión de los ánimos y la familiaridad y la autoridad necesaria que alcanzaron los bonzos sino por medio de los mismos japones, los cuales entrando en la Compañía la hacen en cierta manera natural y unida a los japones, no siendo tenida, como hasta ahora, por religión de gente extranjera«[27].

Mención especial merece el capítulo XV que está dedicado a la institución de los «dogicos»[28] (o «dogicus», literalmente significa »conviviente«), que hemos mencionado más arriba. Todos los monasterios budistas disponían de un grupo de jóvenes, »mancebos que para ser después bonzos se crían en sus casas«, que colaboran con ellos, y les »ayudan en muchos ministerios honrados y graves«. Los misioneros jesuitas han acogida esta estructura en sus casas y seminarios, formándolos para ser catequistas, predicadores, traductores. Muchos de ellos entraron luego en la Compañía, y fueron mártires. Sin duda alguna, sin su concurso y colaboración no se podría haber llevado adelante la difícil misión

de Japón. Es este aspecto de la cooperación de laicos en la actividad misionera, adoptando una estructura budista, otro notable signo de inculturación.

El capítulo siguiente está consagrado al problema de conservar y mantener la unión de ánimos entre los hermanos y «dogicos» japoneses y los jesuitas que han llegado de Europa. Con cuatro razones fundamenta el autor la redacción de estas páginas mostrando su fina capacidad psicológica para percibir los problemas de convivencia entre occidentales y orientales: existe, en primer término, una especie de diferencia intrínseca y natural, una discrepancia en el entendimiento y en los sentidos corporales, una disparidad de opiniones en las cosas prácticas. Todo ello dificulta grandemente la unión. Una segunda diferencia radica en el modo de proceder: »los japoneses nunca se muestran alterados ni enojados, aunque dentro estén muy sentidos, y no se quejan fácilmente ni murmuran ni dicen mal de los otros, y son en sus corazones muy encubiertos, y muy puestos en ceremonias y cumplimientos exteriores. (…) Y nosotros comúnmente vamos en todo al revés: porque somos apresurados, coléricos, libres en el hablar y luego mostramos lo que tenemos en el corazón, y somos muy poco amigos de estas ceremonias y cumplimientos exteriores«[29]. Otra grave dificultad para la unión procede de la dificultad de la lengua, a la que se suma la diversidad de costumbres. Para asegurar esa unión Valignano recomienda la igualdad de trato, la suavidad y cortesía, y no en último lugar guardar con diligencia y respetar las costumbres, ceremonias y modo de proceder nipones: »Pues por amor de Dios dejamos nuestras tierras y pasamos tantos trabajos para ir ayudar a los japones, no perdamos el fruto y el trabajo por no nos querer acomodar a ellos«[30].

Dejando resonar este lema vamos a ir poniendo fin a esta lectura del *Sumario*. Porque si el capítulo XVII subraya la disposición de los japoneses para la religión y para dejarse gobernar en ella, abriendo una secuencia de capítulos acerca del modo de gobierno, el proceso culmina en el capítulo XXIII que trata »Del modo que han de guardar los Padres en Japón, así en casa como fuera«. Ahí se recomiendan varias cosas: limpieza, cortesía, gravedad, afabilidad, autoridad.

Con ocasión de su primera visita al Japón el jesuita italiano organizó la primera embajada japonesa a Europa. Cuatro jóvenes nobles japoneses viajaban a Occidente para presentarse al Papa y a las cortes europeas como representantes de la misión cristiana del Japón y con la intención de conocer la cultura cristiana de Europa. Valignano, que quiso acompañarles hasta Roma, abandonó Japón junto con aquellos jóvenes embajadores en febrero de 1582. Llegaron a Macao

29 *Valignano*, Sumario de las cosas de Japón (nota 16), 199.
30 Ibidem, 201.
31 *Ross*, A Vision Betrayed (nota 9), 32.
32 *Lisón Tolosana*, La fascinación de la diferencia (nota 5), 149. Véase del mismo autor la síntesis: Diferencia y colonización: la gran aventura de Valignano, en: *Tamburello / Üçerler / Russo*, Alessandro Valignano (nota 8), 53-62.
33 Sobre la emergencia del concepto «inculturación», véase: *Sievernich*, Von der Akkomodation zur Inkulturation (nota 4), 266-270.

el 9 de marzo. Desde el 7 de abril se encontraba en Cochin, donde dio los últimos retoques a su *Sumario de las cosas de Japón*. Sin embargo, nombrado provincial de la India (1583-1587), tuvo que quedarse en Oriente. El 10 de noviembre de 1583 lo encontramos en Goa, dispuesto para nuevas expediciones. Al hilo de esta lectura de la obra más importante de Valignano podemos concluir: el sentido primordial del *Sumario* sigue en pie, ya que se trata de pensar estrategias para introducir el cristianismo en una sociedad civilizada y provista de otras religiones de arraigo multisecular. Ahí radica buena parte de su actualidad.

4 Conclusiones: viejos principios para nuevos procesos de inculturación

En la historia de las misiones el nombre de Alessandro Valignano resuena junto con los de otros dos jesuitas excepcionales, Mateo Ricci (1552-1610) y Roberto de Nobili (1577-1656). Tres pioneros de la misión en Asia, en las entonces llamadas Indias Orientales, que han sabido reconocer la importancia singular de la apertura y aproximación comprensiva a las culturas orientales y a sus valores. No es casual que los tres sean italianos, tocados por la suave brisa del renacimiento, sin estar sujetos al sentimiento del imperio colonial de portugueses o españoles que llevaba aparejado una comprensión del cristianismo y de la cristiandad encarnados en los moldes de una visión fuertemente eurocéntrica[31]. En esta hora hodierna de la globalización las páginas que han escrito con sus vidas nos siguen dando una bella lección acerca del modo de gestionar la diversidad cultural. Desde el punto de vista del antropólogo cultural, Valignano, el »genial arquitecto del encuentro entre dos culturas«, ese »bonzo de la religión cristiana«, »llega a emplear la palabra cultura en un sentido tan próximo al nuestro que no deja lugar a dudas su clarividente percepción del problema de la aculturación«[32]. No ha sido sólo un proceso de acomodación individual, sino una verdadera adaptación personal y misional, para que el estilo de vida ideal no sea ni italiano, ni francés, ni portugués, sino japonés. En esta acomodación a un modo de vida extraño y desconcertante ha consistido la gran aventura espiritual de Valignano.

Pero también podemos obtener lecciones de naturaleza teológica. A partir de esa categoría de la «acomodación», que es la que utiliza normalmente Valignano, la teología ha madurado la noción de «inculturación», un concepto reciente que ha florecido y adquirido carta de ciudadanía dentro de la misma reflexión sobre la misión desde el interior de la Compañía de Jesús[33]. En el decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II se perciben ecos del método de Valigano: la acción misionera libera de contagios malignos cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre los pueblos por una presencia casi secreta de Dios; todo lo bueno sembrado en los corazones y en las mentes de las gentes o en los ritos y

en las culturas propias de los pueblos es sanado, elevado y consumado para gloria de Dios (AG 9). Una década después, el decreto 5 de la Congregación General 32 estuvo dedicado a la inculturación de la fe cristiana, que contó entre sus valedores con el P. Arrupe, otro gran misionero del Japón pero en la época moderna, autor de una *Carta sobre la inculturación* (1978), que sigue dando que pensar.

Por lo pronto, sin cultura no hay hombre uno y diferente en la pluralidad de las culturas. Ahora bien, la inculturación no es inocente. El Evangelio criba las culturas, desenmascara conductas inducidas por seducciones contagiosas; el Evangelio potencia las cualidades originales de los pueblos, pero promueve la libertad interior en medio de la cultura dominante. Frente a la tiranía de una cultura dominada por el pensamiento técnico y científico, opaco a la trascendencia, los cristianos no pueden consentir la estrechez de perspectiva que agosta y ahoga el impulso de plenitud: inteligencia y libertad capaces de discernir, fraternidad sin excusas, que son los valores que reflejan al Creador que hizo al hombre a su imagen y semejanza. Hay que cultivar ese arte de la evangelización.

Dios no deja de revelársenos *inculturando* su Palabra en la cultura de cada época y en las culturas de nuestro mundo. De ahí el rechazo hacia la exclusión de las culturas indígenas; de ahí la urgencia del diálogo con las grandes tradiciones religiosas, especialmente en Asia y en África. Nuestra misión cultural es discernir cómo el Señor de la historia se nos manifiesta también en esa diversidad de experiencias culturales, para presentarles el Evangelio como la presencia explícitamente liberadora de Cristo. Haciendo nuestros sus valores culturales y espirituales – con un respeto especial por los de los pobres – y ofreciéndoles nuestro propio tesoro espiritual y cultural, intentamos contribuir a crear una comunión de pueblos iluminados por el Espíritu, como en Pentecostés. Experimentaremos así, como Alessandro Valignano, culturas que ofrecen intuiciones y conductas en un diálogo abierto y positivo entre la experiencia cristiana y la enriquecedora diversidad de otras experiencias. De esta manera ha realizado aquel misionero el lema que suele adornar su retrato: *Ut portet nomen meum coram gentibus et regibus* (Act 9, 15).

Zusammnenfassung
Die wichtigsten Inkulturationsversuche in der frühen Japanmission sind mit dem Namen des Visitators Alessandro Valignano, S. I. (1539-1606) verknüpft. Als Organisator der fernöstlichen Missionen im asiatischen Raum hat er das Prinzip der Anpassung systematisch durchgeführt und sein Hauptwerk, *Sumario de las cosas de Japón* (1583), stellt ein vorrangiges Beispiel und Zeugnis der missionarischen Tradition der Gesellschaft Jesu dar, sodass in Valignanos *Sumario* die nachkonziliare Leitidee der Inkulturation vorweggenommen worden ist.

Summary
The most important attempts at inculturation during the early evangelization of Japan are connected to the name of the Apostolic Visitor Alessandro Valignano, S. J. (1539-1606). As the organizer of the Far Eastern missions in the Asiatic region he systematically implemented the principle of adaption. His main opus, *Sumario de las cosas de Japón* (1583), represents an excellent example of and witness to the missionary tradition of the Society of Jesus so that the post-conciliar central theme of inculturation was anticipated in Valignano's *Sumario*.

›Ratio studiorum‹

Organisation von Bildung im Kontext neuzeitlicher Herausforderungen

von Werner Simon

Die am 8. Januar 1599 veröffentlichte *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*[1] ist nicht nur ein bildungsgeschichtlich bedeutsames Schlüsseldokument »jesuitischer Pädagogik«[2] im 16. und 17. Jahrhundert. Sie spiegelt als »Ordnung und Organisation der Studien der Gesellschaft Jesu«[3] zugleich eine Inkulturation der Sendung des Ordens in den Kontext einer neuzeitlichen Kultur und Gesellschaft, in der die »Organisation von Bildung« zunehmend an Bedeutung gewinnt.[4]

1 Erziehung und Bildung als seelsorglicher Auftrag

Schulische Erziehung und Bildung gehören nicht zu den ursprünglichen Aufgabengebieten der Gesellschaft Jesu, deren Sendung primär »seelsorglich« (»den Seelen helfen«) motiviert ist. Sie konkretisiert sich in den seelsorglich-missionarischen Diensten der Glaubensverkündigung in Predigt und Katechese, der Spendung der Sakramente, insbesondere des Bußsakramentes, der »geistlichen Übungen« und des seelsorglichen Gesprächs sowie der »leiblichen Werke

1 Lateinischer Text: Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599), ed. *Ladislaus Lukács* SJ (MPSJ 5/MHSJ 129), Rom 1986. Deutsche Übersetzung: Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von *Bernhard Duhr S.J.* (Bibliothek der katholischen Pädagogik 9), Freiburg/Br. 1896. – Vgl. auch: Ratio studiorum. The official plan for Jesuit education, translated and annotated by *Claude Pavur S.J.* (Institute of Jesuit Sources. Series 1: Jesuit primary sources in English translations 22), Saint Louis 2005; Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Edition bilingue latin-français, présentée par *Adrien Demoustier* et *Dominique Julia* (Histoire de l'éducation), Paris 1997.

2 Vgl. *Rüdiger Funiok/Harald Schöndorf* (Hg.), Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung (Reihe Geschichte und Reflexion), Donauwörth 2000; *Thomas Neulinger* (Hg.), Wissen – Gewissen – Gespür. Dokumente zur Ignatianischen Pädagogik, Thaur 1998; Themenheft *»Jesuitische Pädagogik«* = Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 4/1999. – Vgl. auch die im Zusammenhang der 400-Jahrfeier veröffentlichten Kongressdokumentationen: *Vincent J. Duminuco* (Ed.), The Jesuit Ratio studiorum. 400th anniversary perspectives, New York 2000; *Manfred Hinz/Roberto Righi/Danilo Zardin* (Eds.), I gesuiti e la Ratio studiorum, Roma 2004; *Międzynarodowe Centrum Kultury* (Ed.), Ratio studiorum 400. The past, present, and future of a four hundred year tradition of Jesuit education, Krakau 2006; *John Atteberry* (Ed.), Jesuit education. 1540-1773, Boston 1999 [Ausstellungskatalog].

der Barmherzigkeit«. In ihnen soll die »je größere Ehre Gottes« gesucht und gefunden werden. »Schulen antworteten nicht auf eine primäre Notlage und widersprachen als unbewegliche Institutionen dem Ordensziel umfassender Mobilität.«[5] Gleichwohl erwächst die Übernahme der Aufgabe schulischer Erziehung und Bildung aus eben dieser »seelsorglichen« Motivation: Bildung erweist sich als ein Schlüssel zur Gewinnung qualifizierter Seelsorger und als ein »seelsorglicher« Dienst an bildungsfähigen und bildungsbedürftigen Kindern und Jugendlichen. »Man setzte die moderne eruditio ein, um die Seelen für Gott zu gewinnen, in seinem Dienst zu bewahren oder – wo sie ihn schon verlassen hatten – für seine Herrschaft zurückzuerobern.«[6]

So werden zunächst an Orten bereits bestehender Universitäten Studienhäuser für die Begleit- und Wiederholungsstudien des Ordensnachwuchses errichtet. In der Folgezeit entstehen Kollegien, die auch die wissenschaftlichen Studien in eigener Trägerschaft des Ordens organisieren. Für sie gewinnt das 1551 gegründete Collegium Romanum eine maßgebliche Vorbildfunktion. Aufgrund von zunächst in Gandia/Spanien und in Goa gesammelten positiven Erfahrungen wird 1548 in Messina das erste Kolleg gegründet, das sich von Anfang an auch für externe Schüler öffnet, die nicht in den Orden eintreten wollen.[7] »Seit etwa 1551 eröffneten die Jesuiten […] vier bis fünf Schulen im Jahr. Das macht die praktische Priorität deutlich, die die Lehrtätigkeit inzwischen innerhalb der Seelsorgearbeit der Jesuiten einnahm.«[8] Beim Tod des Ignatius im Jahr 1556 gab es bereits 46 Ordensniederlassungen mit Schulen, denen 31 Niederlassungen ohne Schulen gegenüberstanden.[9] Als Claudius Aquaviva im Jahr 1581 zum (5.) Generaloberen des Ordens gewählt wurde, war ihre Zahl auf 200 gestiegen. Zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 1615 gab es bereits 362 Schulen in Trägerschaft der Gesellschaft Jesu.[10]

3 *Rüdiger Funiok/Harald Schöndorf*, Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten in Geschichte und Gegenwart – Einführung der Herausgeber, in: *Funiok/Schöndorf*, Ignatius (Anm. 2), 9-17, 12.
4 Vgl. *Notker Hammerstein* (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band 1: 15.-17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, München 1996.
5 *Stephan Ch. Kessler SJ*, Die Studienordnung der Jesuiten. Geschichte und Pädagogik der »Ratio studiorum«, in: StZ 217 (1999) 243-254, 246.
6 *Karl Erlinghagen*, Katholische Erziehung im Barock (Das Bildungsproblem in der Geschichte des europäischen Erziehungsdenkens IV, 2), Hannover 1972, 53.
7 Vgl. *Klaus Mertes SJ*, Lernen in der Messina. Die Anfänge der jesuitischen Kollegspädagogik, in: *Andreas Falkner/Paul Imhof* (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491-1556, Würzburg 1990, 239-310. Ferner: *John W. O'Malley*, Die Schulen der ersten Jesuiten, in: *Funiok/Schöndorf*, Ignatius (Anm. 2), 54-89.
8 *Rita Haub*, Ignatius von Loyola. Gott in allen Dingen finden, Kevelaer 2006, 100.
9 Vgl. *Kessler*, Studienordnung (Anm. 5), 247.
10 Vgl. *Jos E. Vercruysse SJ*, Art. Jesuiten, in: TRE 16 (1987) 660-670, 663.

2 Ratio atque institutio studiorum

Die rasante Entwicklung der Neugründungen ließ das Bedürfnis und die Forderung nach einer Vereinheitlichung der verschiedenen – vielfach lokale Traditionen rezipierenden und adaptierenden – Schul- und Studienordnungen der Bildungseinrichtungen des Ordens entstehen. Die 4. Generalkongregation erteilte daher 1581 einer mit zwölf Jesuiten unterschiedlicher Nationalität besetzten Kommission den Auftrag »ad conficiendam Formulam studiorum«. Da ein befriedigendes Ergebnis ausblieb, beauftragte Claudius Aquaviva als Generaloberer 1584 eine neue, nun mit sechs Mitgliedern besetzte Kommission mit der Ausarbeitung der Studienordnung. Entwürfe der Ordnung wurden 1586 und 1591 an die Ordensprovinzen übersandt. Unter Berücksichtigung der Rückmeldungen entstand die maßgebliche letzte Fassung. Sie wurde 1599 als *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* veröffentlicht und in Kraft gesetzt.[11] Damit erlangte sie Verbindlichkeit für alle Bildungseinrichtungen des Ordens und prägte bis zu dessen Aufhebung im Jahr 1773 das Bildungsprofil des im 17. und 18. Jahrhundert vor allem von Jesuiten getragenen katholischen höheren Schulwesens nicht nur in Europa.[12]

»Der Veröffentlichung einer einheitlichen Studienordnung ging [somit] ein intensiver und teilweise kontroverser Klärungsprozess im Orden voraus: Erste pädagogische Erfahrungen im Bereich der Kinder- und Jugendkatechese, praktische Erprobung erzieherischer Ansätze in der Ausbildung junger Jesuiten, internationale Umfragen und Erfahrungsaustausch der Ordensprovinzen und verschiedene Redaktionsstufen führten nach mehr als 50 Jahren erzieherischer Arbeit im Orden unter dem dynamischen Generaloberen Claudius Aquaviva

11 Vgl. *Stephan Ch. Kessler*, Art. Ratio studiorum, in: LThK³ 8 (1999) 842f; *Ricardo García Villoslada*, Art. Ratio studiorum, in: LThK² 8 (1963) 1006f.
12 Vgl. für den deutschen Sprachraum: *Bernhard Duhr S.J.*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bände, Freiburg/Br. 1907-1928; *Josef Schröteler S.J.*, Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts, Freiburg/Br. 1940; *Karl Hengst*, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen (QFG. NF 2), Paderborn 1981; *Funiok/Schöndorf*, Ignatius (Anm. 2). *Quellensammlung*: Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes, ed. *Georg Michael Pachtler S.J.* (MGP 2, 5, 9, 16), Berlin 1887-1894.
13 *Kessler*, Studienordnung (Anm. 5), 244.
14 Regeln für den Provinzial, für den Rektor, für den Studienpräfekten, für alle Lehrer der höhern Fakultäten, für den Präfekten der Gymnasialstudien, für die Lehrer der niedern Klassen, für die Scholastiker der Gesellschaft Jesu, für die Repetenten der Theologie, für den Gehilfen des Lehrers oder den Pedell, für die auswärtigen Schüler und für die Präfekten der Akademien.
15 *Erlinghagen*, Erziehung (Anm. 6), 71.
16 *Josef Dolch*, Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte, Ratingen 1959, 242. – »Die Zeit ging ihren Schritt, und wie die Kirche im Tridentinum selbst ihren Zoll an das Ordnungs- und Regelungsbestreben des 16. Jahrhunderts entrichtete, so erhielt auch sie noch ihren ›territorialstaatlichen Lehrplan‹, nur mit dem Unterschied, daß *ihr* Territorium der Orbis catholicus samt seinen künftigen Eroberungen war.« (Ebd.)
17 Vgl. *Heribert Smolinsky*, Kirchengeschichte der Neuzeit I, Düsseldorf 1993, 196ff.
18 Vgl. *Hengst*, Jesuiten (Anm. 12), 55-79.

(1543-1615) zu einer verbindlichen Fassung der Ratio Studiorum. Im Zuge des Strebens nach Qualitätssicherung im pädagogisch-didaktischen Bereich und nach Vereinheitlichung in einem sich schnell ausbreitenden Orden war es geboten, eine allgemein verpflichtende Form der jesuitischen Studienordnung zu erarbeiten, sollte der genuine Ansatz jesuitischer Pädagogik nicht verloren gehen.«[13]

Vor diesem Hintergrund wird auch die »pragmatische« Grundstruktur der *Ratio studiorum* verständlich: 30 Regelsammlungen normieren die Aufgaben und die Verantwortungsbereiche der verschiedenen Handlungsträger.[14] Es ist darüber hinaus die für die *Ratio studiorum* charakteristische »Internationalität nach Intention und Wirkung«[15], die den Unterschied gegenüber den zeitgleichen »territorialstaatlichen Lehrplänen«[16] markiert. Sie spiegelt die globale Weitung des Horizontes in einer Epoche der »werdenden Weltkirche«[17] und schafft damit zugleich Voraussetzungen für den der Sendung des Ordens entsprechenden mobilen Einsatz des Lehrpersonals in den Kollegien der Ordensprovinzen.

3 Das humanistische Bildungsideal

Die *Ratio studiorum* beschreibt einen in drei Stufen aufbauenden Lernens gegliederten Studiengang. Dem Gymnasium, das die Schüler im Alter von etwa 9-13 Jahren besuchen, werden als »studia inferiora« die humanistisch-philologischen Studien zugewiesen. Der Kursus umfasst das Lehrangebot der drei Grammatikklassen und der zwei sich anschließenden Klassen der Humanitas (Poesis) und der Rhetorik. Für ihren Besuch ist eine Studiendauer von 5-6 Jahren vorgesehen. Vorausgesetzt wird eine Elementarbildung mit Erwerb der Kulturtechniken des Lesens und des Schreibens. Auf den »studia inferiora« bauen die »studia superiora« auf. Sie umfassen einen philosophischen und einen sich anschließenden theologischen Kursus. Die philosophischen Studien orientieren sich am aristotelischen Fächerkanon der Logik, Physik (mit Mathematik) und Metaphysik (mit Ethik). Für sie ist eine Studiendauer von 3 Jahren vorgesehen. Auf den philosophischen Studien bauen die theologischen Studien auf. Sie umfassen das Studium der Heiligen Schrift, der scholastischen Theologie (im Anschluss an Thomas von Aquin) und der Kasuistik. Für sie ist eine Studiendauer von 4 Jahren vorgesehen. Im Fall einer Promotion können sich 2 weitere Studienjahre anschließen.[18]

Das Konzept der *Ratio studiorum* rezipiert zum einen Traditionen der Artistenfakultäten der mittelalterlichen Universitäten, es rezipiert zum anderen das neuzeitliche Bildungsprogramm der humanistisch reformierten Gelehrtenschulen. Zentrales Motiv des neuzeitlichen Bildungshumanismus ist die Vorstellung, dass sich der Mensch im Medium des Studiums der antiken

Sprachen (Latein, Griechisch) und der antiken Literatur in seiner Humanität bildet und entfaltet. Das Curriculum der gymnasialen Studien legt daher den Schwerpunkt auf die »artes sermonicales« (Grammatik, Rhetorik, Dialektik). Ihr Studium sichert die Grundlagen für den Erwerb der als Bildungsziel angestrebten Fähigkeiten der darstellenden und der argumentativen öffentlichen Rede. Ihre Übung in Vorträgen, Deklamationen und Disputationen beschreibt ein Grundmuster der sich an die »studia inferiora« anschließenden »studia superiora«. Die lateinische Sprache begegnet in diesem Zusammenhang nicht nur als klassische Sprache antiker Texte, sie ist zugleich Sprache der unterrichtlichen Konversation und »lingua franca« der internationalen akademischen und wissenschaftlichen Kommunikation.

Bildungsideal für die einem christlichen Humanismus verpflichtete *Ratio studiorum* ist das Ideal einer »sapiens et eloquens pietas«, in der Humanität und Frömmigkeit, Wissenschaft und Tugend eine unauflösliche Einheit bilden. »Der Orden übernahm zur Gänze die humanistische Überzeugung, daß kulturelle Bildung und ethische Verantwortlichkeit nicht nur zusammengehören, sondern auch untrennbar miteinander verbunden sind.«[19]

Programmatisch verdeutlichen dies die einleitenden Regeln der einzelnen Regelsammlungen:

»Es ist das Amt des Präfekten, in allem Werkzeug des Rektors zu sein, damit die Studien gemäß der von ihm erhaltenen Vollmacht wohl eingerichtet und die Schulen so geleitet werden, dass die Schüler in wahrer Sittlichkeit, in den edlen Künsten und in der Wissenschaft zur Ehre Gottes soviel als möglich Fortschritte machen.«[20]

»Die Knaben, die man der Gesellschaft zur Erziehung anvertraut hat, unterrichte der Lehrer so, dass sie zugleich mit den Wissenschaften besonders die eines Christen würdigen Sitten sich aneignen. […] Sowohl bei guter Gelegenheit in den Unterrichtsstunden als auch sonst gehe seine Hauptabsicht dahin, die zarten Herzen der Jugend für den Dienst Gottes und die Liebe zu Gott, sowie für alle Gott wohlgefälligen Tugenden empfänglich zu machen.«[21]

19 *Kessler*, Studienordnung (Anm. 5), 249.
20 Regeln für den Studienpräfekten 1 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 194).
21 Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 1 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 234).
22 Regeln für den Provinzial 1 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 178).
23 *Kessler*, Studienordnung (Anm. 5), 252.- Vgl. auch: *Barbara Hallensleben*, Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien. Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 14 (1995) 11-24; *Rogelio García Mateo*, Das Pädagogische in den »Geistlichen Übungen«, in: *Funiok/Schöndorf*, Ignatius (Anm. 2), 27-43; *Klaus Prange*, Schlüsselwerke der Pädagogik. Band 1: Von Plato bis Hegel (Grundriss der Pädagogik/Erziehungswissenschaft 25), Stuttgart 2008, 91-99. Ferner: *Michael Sievernich S.J./Günter Switek S.J.* (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Br. 1990.
24 Vgl. Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 2-9 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 234f).
25 Regeln für die auswärtigen Schüler der Gesellschaft 3 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 270).
26 Regeln für die auswärtigen Schüler der Gesellschaft 4 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 270).

»[Es ist] eine der wichtigsten Aufgaben unserer Gesellschaft […], alle unserem Institute entsprechenden Wissenschaften derart vorzutragen, daß die Menschen hierdurch zur Erkenntnis und Liebe unseres Schöpfers und Erlösers angeregt werden.«[22]

Wenn auch die *Ratio studiorum* nicht explizit auf die *Geistlichen Übungen* Bezug nimmt, so lassen sich gleichwohl Entsprechungen zwischen dem Grundmuster pädagogischer und dem Grundmuster geistlicher Begleitung feststellen: »Lehrer und Begleiter sind nur Instrumente, die im Sinn eines Katalysators Prozesse anregen sollen, um das eigentliche Lernziel zu vermitteln: Die Erkenntnis der eigenen Identität in der Erkenntnis der Zuwendung Gottes.«[23]

Zahlreich sind die Hinweise auf Übungen der pietas, die den Schülern des Gymnasiums vorgeschrieben oder empfohlen werden.[24] Die Regeln für die auswärtigen Schüler der Gesellschaft sprechen als Verpflichtung aus:

»Wenigstens jeden Monat sollen alle beichten, täglich der Messe in der bestimmten Stunde, an Festtagen zudem der Predigt geziemend beiwohnen.«[25]

»Wöchentlich sollen alle bei der Erklärung des Katechismus zugegen sein und einen Abriß desselben, so wie es von den Lehrern angeordnet wird, auswendig lernen.«[26]

4 Institutionelle Organisation

Die *Ratio studiorum* spiegelt als umfassendes Regelwerk den in Folge der neuzeitlichen Entwicklungen gewachsenen Regelungsbedarf eines zunehmend expandierenden und institutionell organisierten Bildungswesens. Sie integriert in diesem Zusammenhang die Funktionen einer Ausbildungs-, einer Studien- und einer Prüfungsordnung sowie die Funktionen eines Lehrplans, einer Schulordnung und eines pädagogischen Leitfadens. Sie normiert die Erziehung und den Unterricht in den Gymnasien, den Lyzeen und den Hochschulen: durch Stellenbeschreibungen für die in den Bildungsinstitutionen verantwortlich Tätigen, durch Festlegung der Lehrinhalte, eines Kanons der zu lesenden Autoren, der Lehrbücher, des Leistungsprofils der einzelnen Studienstufen, der Unterrichtsmethoden, der Erziehungsmittel und der disziplinarischen Maßnahmen, des Stundenplans, der Unterrichts- und der Freizeiten, der Bedingungen für die Aufnahme, für die Versetzungen und für die Prüfungen.

»Wir haben in Gestalt der *ratio* zum ersten Mal in schriftlicher Form die Gliederung der Schule in Jahrgangsklassen vor uns. Zum ersten Mal wird das Aufrücken in die nächsthöhere Klasse vom Bestehen einer Prüfung abhängig gemacht; wer nicht besteht, muss repetieren. Die Unterrichtsmethode ist verbindlich vorgeschrieben usw. […] Die *ratio* lässt erkennen, was eine moderne Schule ausmacht. Durch ein engmaschiges Netz von Regeln und Vorschriften wird das Schulehalten von der persönlichen Qualität der Lehrkräfte ein Stück

weit abgekoppelt. Damit nahmen die katholischen Schulen eine Entwicklung vorweg, die nach und nach das Schulwesen insgesamt erfassen sollte: Formalisierung, Homogenisierung, Bürokratisierung und Professionalisierung, das waren die Leitlinien künftiger Schulentwicklung.«[27]

Die vollkommene Beachtung sämtlicher Regeln wird verbindlich vorgeschrieben.[28] »Weil jedoch, je nach der Verschiedenheit der Gegend, der Zeit und der Personen, in der Ordnung und in den für das Studium anzuweisenden Stunden, in den Repetitionen, Disputationen und andern Schulübungen, ebenso in den Vakanztagen sich eine Verschiedenheit ergeben kann, so soll er [sc. der Provinzial], wenn ihm etwas in seiner Provinz für den Fortschritt in den Wissenschaften ersprießlicher zu sein scheint, an den General berichten, damit schließlich für alle Einzelbedürfnisse Fürsorge getroffen werde, jedoch so, daß man sich unserer gemeinsamen Studienordnung möglichst anschließt.«[29]

5 Methodisierung des Lernens

5.1 Lernen durch Üben

Die *Ratio studiorum* favorisiert Methoden eines aktiven, selbsttätigen und selbständigen Lernens. Repetitionen und Übungen fördern eine verständige Aneignung und Anwendung des Gelernten und seine kontinuierliche Habitualisierung.[30] Die Einrichtung außerunterrichtlicher »Akademien«[31] bietet ausgewählten Schülern und Studierenden eine weitere Möglichkeit der vertiefenden literarischen und wissenschaftlichen Übung. In der konkreten Ausgestaltung begegnet eine Vielfalt unterrichtsmethodischer Lernwege: Übungen

27 *Franz-Michael Konrad*, Geschichte der Schule. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2007, 58f.
28 Vgl. Regeln für den Provinzial 38 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 190).
29 Regeln für den Provinzial 39 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 190). Vgl. auch Regeln für den Studienpräfekten 3 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 194); Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 15 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 236).
30 Die *Ratio studiorum* folgt darin dem »modus Parisiensis« der Pariser Universitätskollegien. Vgl. *Gabriel Codina Mir*, Aux sources de la pédagogie dés Jésuites. Le »modus parisiensis« (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 28), Rom 1968.
31 »Unter Akademie verstehen wir einen aus allen Schülern ausgewählten Verein von Studierenden, die unter der Leitung eines der Unsrigen zusammenkommen, um gewisse besondere wissenschaftliche Übungen zu veranstalten.« Regeln für die Akademie 1 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 271). Die *Ratio studiorum* enthält Regelsammlungen für die Akademie, für den Präfekten der Akademie, für die Akademie der Theologen und Philosophen, für den Präfekten der theologischen und philosophischen Akademie, für die Akademie der Rhetoriker und Humanisten und für die Akademie der Grammatiker.
32 Regeln für die Akademie der Rhetoriker und Humanisten 3 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 278).
33 Gemeinsame Regeln für alle Lehrer der höhern Fakultäten 18 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 201).
34 Regeln für den Studienpräfekten 27 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 197).
35 Regeln für den Studienpräfekten 29 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 197f). Vgl. auch Regeln für den Provinzial 33 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 188).

des Gedächtnisses, Stilübungen, das Verfassen eines Briefes, eines Gedichts oder einer Rede, Deklamationen, die Inszenierung von Schuldramen. Einen anschaulichen Einblick in die Palette der Möglichkeiten gibt Regel 3 für die Akademie der Rhetoriker und Humanisten: »Ferner können die Akademiker […] oft auch andere Übungen selbst anstellen, z. B. aus dem Gedächtnis oder aus dem Stegreife Reden, Gedichte und Deklamationen vortragen; untereinander mit Genehmigung des Präfekten Anklage und Verteidigung aufführen; Vorlesungen halten, gegen welche dann wenigstens zwei disputieren; Thesen mehr in rhetorischer als in dialektischer Form verteidigen und angreifen; Sinnbilder und Abzeichen über irgendeinen bestimmten Gegenstand erdenken; Inschriften oder Schilderungen anfertigen; ferner Allegorien verfassen oder solche lösen; sich in der rhetorischen Erfindung üben, indem jeder für sich, entweder aus dem Stegreif oder nach einigem Besinnen, die Quellen der Beweisführung für einen vorgelegten Stoff aussinnt; für die Darstellung des aufgefundenen Stoffes passende Worte und Satzfiguren bilden, Argumente von Dialogen, Gedichten und Tragödien niederschreiben; die ganze Rede eines hervorragenden Redners oder ein Gedicht nachahmen; einige Sinnsprüche verfertigen, indem über ein vorgelegtes Thema jeder seine Meinung ausspricht; die Bücher eines Schriftstellers so unter die Akademiker verteilen, daß ein jeder die Denksprüche oder Phrasen auszieht und vorbringt. Endlich sollen sie alles das einüben, was die Beredsamkeit entweder zu fördern oder ihr zu entsprießen pflegt.«[32]

Eine Hochform methodisch geschulter Argumentation bildet die öffentliche Disputation in der akademischen Öffentlichkeit. Regel 18 für die Lehrer der höhern Fakultäten schreibt diesbezüglich vor: »Er [sc. der Lehrer] halte dafür, daß der Tag der Disputation ebenso mühevoll und fruchtbar sei als ein Schultag, und daß der Nutzen und das Feuer der Disputation vorzüglich von seiner Person abhänge. […] er lobe es, wenn ein guter Einwurf gemacht wird, und mahne alle zur Aufmerksamkeit. Wird eine wichtigere Schwierigkeit vorgebracht, so werfe er bisweilen einen kurzen Satz dazwischen, durch den er entweder dem Verteidiger hilft oder den Angreifer auf die richtige Spur führt; er schweige weder lange, noch spreche er immer, damit auch die Studierenden selbst ihr Wissen an den Tag legen. Was vorgebracht wird, verbessere oder verschärfe er; er heiße den Angreifer weiter vorrücken, solange dessen Schwierigkeit nicht gelöst ist; ja er selbst steigere noch das Gewicht des Einwurfs und lasse es auch nicht unbemerkt, wenn der Angreifende unmerklich zu einem anderen Einwurf übergeht. Er lasse weder einen so gut wie gelösten Einwurf weiter ausspinnen, noch eine ungenügende Lösung zu lange festhalten, sondern erkläre die ganze Sache nach einigem Kampfe kurz und bestimmt.«[33]

Zu erwähnen bleibt, dass es zu den Aufgaben des Studienpräfekten gehört, eine ausreichende Zeit für Privatstudien sicherzustellen[34] sowie dafür Sorge zu tragen, dass kein Mangel an den für das Studium benötigten Büchern besteht[35].

5.2 Disziplinierung

Der Unterricht in den Bildungseinrichtungen der Gesellschaft Jesu wurde kostenlos erteilt. Fleiß und Leistungen, die geprüft werden, nicht aber soziale Herkunft und gesellschaftliche Reputation entscheiden über die Aufnahme in die Schule und über den Aufstieg in die nächste Klasse.

»Keinen aber schließe er [sc. der Präfekt der Gymnasialstudien] darum aus, weil derselbe bürgerlichen Standes oder arm ist.«[36]

»Er [sc. der Lehrer der höheren Fakultäten] […] sei nicht vertraulicher mit dem einen Schüler als mit dem anderen; er verachte keinen, er sorge in gleicher Weise für die Studien der Armen wie für die der Reichen und bemühe sich um den Fortgang eines jeden im besonderen.«[37]

Die *Ratio studiorum* zielt vom Grundsatz her[38] auf eine leistungsbezogene schichtenneutrale Elitenbildung. Als Rahmenordnung »diszipliniert« sie das Lernen der Schüler und Studenten und schafft Voraussetzung für die intendierte Selbstdisziplinierung durch Ausbildung einer habitualisierten intrinsischen Lern- und Leistungsmotivation. Pädagogische Mittel, die das Erreichen dieses Zieles fördern sollen, sind der als Unterrichtsmethode institutionalisierte intellektuelle Wettstreit, die kontinuierliche Prüfung[39] des Lernfortschritts, die öffentliche Prämierung[40] herausragender Leistungen und die stringente Überwachung und Kontrolle der Einhaltung der Regeln der Ordnung durch Schüler und Lehrer.

Der unterrichtsmethodisch inszenierte »Wettstreit« nimmt dabei eine Mittelstellung ein zwischen Repetition und Disputation.

»Der *Wettstreit*, der gewöhnlich so angestellt wird, daß entweder der Lehrer fragt und die miteinander Wetteifernden die Antwort verbessern, oder daß die Kämpfer einander gegenseitig Fragen stellen, ist hoch zu schätzen und so oft, als die Zeit es gestattet, anzustellen, damit ein edler Wetteifer, dieser mächtige

36 Regeln für den Präfekten der Gymnasialstudien 9 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 225).
37 Gemeinsame Regeln für alle Lehrer der höhern Fakultäten 20 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 202).
38 Vgl. jedoch die Sitzordnung, die Adligen und Externen gesonderte Plätze zuweist: Regeln für den Präfekten der Gymnasialstudien 29 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 228), Regeln für den Gehilfen des Lehrers oder den Pedell 2 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 269).
39 Vgl. in diesem Zusammenhang die Regelsammlung der Verordnungen für die schriftlichen Prüfungsarbeiten (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 231).
40 Vgl. in diesem Zusammenhang die Regelsammlung der Verordnungen für die Preisverteilung (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 232ff).
41 Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 31 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 239f).
42 *Rudi Maskus*, Motivation in Unterricht und Erziehung. Ein Beitrag zu einer pädagogischen Problemgeschichte in systematischer Sicht, Neuburgweiler [4]1976, 110.
43 »Eine ständige Konkurrenzsituation ›neurotisiert den Unterricht und paralysiert die Lerngemeinschaft‹« (Ebd., 112 – Zitat: *Franz Pöggeler*, Der Lernprozeß. Anthropologie, Psychologie, Biologie des Lernens, Freiburg/Br. 1969, 265).
44 Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 25 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 238).
45 Regeln für den Präfekten der Gymnasialstudien 38 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 229).

Hebel des Fleißes, befördert werde. Diesen Wettkampf können entweder je einer gegen einen oder mehrere gegen einen oder mehrere auf beiden Seiten, besonders aus den Würdenträgern der Klasse, gegeneinander unternehmen, oder einer kann es mit mehreren aufnehmen. Ein gewöhnlicher Schüler greife einen anderen gewöhnlichen, ein Würdenträger den andern, bisweilen auch ein gewöhnlicher Schüler einen Würdenträger an und kann dann im Falle des Sieges dessen Ehrenamt oder einen sonstigen Preis oder ein Siegeszeichen erhalten […]«[41]

Der unterrichtliche Wettstreit wie auch die leistungsbezogene Übertragung von Ehrenämtern, die öffentliche Ausstellung herausragender Schülerarbeiten sowie die öffentliche Belobigung und Prämierung von Schülerleistungen appellieren an den Ehrgeiz der Schüler. Sie spiegeln darin den Kontext der Zeit: »Renaissance und Neuhumanismus werten Ruhm, Ehre und Wetteifer neu und finden ein positives Verhältnis zum Wettkampf.«[42] Sie spiegeln darin aber auch zugleich das für die Moderne maßgebliche Grundmuster einer leistungsorientierten Statuszuweisung. Die Ambivalenz des unterrichtlichen Wettstreits zeigt sich dort, wo er zu einem maßgeblichen pädagogischen Grundmuster wird, in dem jeder Schüler in seinem Mitschüler vor allem einen Gegner oder Konkurrenten sieht[43], dem es zuvorzukommen gilt: »Die *Wiederholung* der gestrigen und heutigen Lektion finde täglich in der nämlichen Weise statt, entweder ganz durch einen oder besser in Teilen durch mehrere Schüler, damit alle geübt werden; man frage dabei nach den hauptsächlichsten und nützlichsten Punkten, zunächst durchschnittlich die vorgerückteren, dann auch die anderen Schüler. Diese sollen entweder in fortlaufender Rede sprechen oder Frage für Frage der Lehre einzeln beantworten, wobei der Gegner den Wiederholenden sofort bei einem Irrtum verbessert oder ihm, wenn er zaudert, die Antwort vorwegnimmt.«[44]

Der Disziplinierung im Hinblick auf die Einhaltung der Regeln dienen auch die institutionalisierten Formen der Kontrolle und der Überwachung, in die auch Schüler miteinbezogen werden: »Er [sc. der Präfekt der Gymnasialstudien] bestelle in jeder Klasse dem Herkommen des Landes gemäß einen Schüler als öffentlichen *Censor* oder, wenn dieser Name weniger gefällt, einen Oberdekurio oder Prätor. Damit jedoch derselbe bei seinen Mitschülern etwas gelte, muß er durch irgendein Vorrecht ausgezeichnet werden und das Recht haben, mit Genehmigung des Lehrers für seine Mitschüler in kleineren Dingen Strafnachlaß zu erbitten. Derselbe gebe acht, wenn einer der Mitschüler vor dem Zeichen zur Schule sich im Hofe herumtreibt oder eine fremde Schule betritt, oder seine eigene oder seinen Platz verläßt. Er berichte dem Präfekten auch jeden Tag, wer in der Schule fehlt, ob einer, der nicht zur Schule gehört, das Klassenzimmer betreten habe, endlich ob in Abwesenheit oder Anwesenheit des Lehrers ein Fehler in der Schule begangen worden sei.«[45]

»Vom Lehrer sollen auch die Dekurionen bestimmt werden. Diese haben das Auswendiggelernte abzuhören, die schriftlichen Arbeiten für den Lehrer einzusammeln, in einem Hefte zu verzeichnen, wie oft einem das Gedächtnis versagt, wer die schriftliche Arbeit unterlassen oder das Konzept nicht mitgebracht habe; auch auf anderes sollen sie achten, wenn der Lehrer es vorschreibt.«[46]

Regelübertretungen werden sanktioniert. Doch werden körperliche Züchtigungen nur selten angewandt. An ihre Stelle tritt der Tadel, der an die Einsicht und an das Gewissen sowie an das Ehrgefühl der Schüler appelliert.

»Nichts hält die Disciplin überhaupt besser aufrecht als die *Beobachtung der Regeln*. Darum gehe die Hauptsorge des Lehrers dahin, daß die Schüler nicht bloß das beobachten, was in ihren Regeln steht, sondern auch das in betreff der Studien Gesagte ausführen. Dies wird man durch Aussicht auf Auszeichnung und Belohnung und durch Furcht vor Schande besser als durch Schläge erzielen.«[47]

Dem Motiv der Ehre korrespondiert der hohe Stellenwert, den die *Ratio studiorum* der öffentlichen Anerkennung und Belobigung der Schülerleistungen beimisst. So finden Deklamationen, Vorträge, Disputationen, aber auch Prüfungen und deren feierliche Prämierung im Rahmen einer akademischen Öffentlichkeit statt, die sich darüber hinaus – vor allem bei der Inszenierung der Theateraufführungen – dem Stadtpublikum öffnet. Die Kollegien der Gesellschaft Jesu setzen nicht nur städtebauliche Akzente im jeweiligen Stadtbild, sie sind darüber hinaus wichtige Impulsgeber für eine lebendige Stadtkultur.[48] Die Schüler lernen in diesem Raum der Öffentlichkeit sicheres und gewandtes – »urbanes« – Auftreten, Reden und Argumentieren.

6 Epochale »Modernität«

Die *Ratio studiorum* ist ein Zeugnis der Inkulturation des Seelsorgeauftrags der Gesellschaft Jesu in den neuzeitlichen Kontext institutionell organisierter Erziehung und Bildung. Sie partizipiert am Interesse einer Epoche, welche die Bildungsfähigkeit und die Bildungsbedürftigkeit der menschlichen Person neu entdeckt und Bildung zum Programm erhebt. Die herausgearbeiteten

46 Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 36 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 241).
47 Gemeinsame Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 39 (*Duhr*, Studienordnung [Anm. 1], 241).
48 Zur Bedeutung der »urbanen Option« für die Pastoral der Gegenwart und für die heutige Inkulturation des Christentums vgl. *Michael Sievernich*, Inkulturation des Christentums. Pastoral der Gegenwart, in: LS 57 (2006) 417-421.

Signaturen des Bildungsprogramms der *Ratio studiorum* beschreiben – in zeitgebundener Konkretisierung – charakteristische Merkmale neuzeitlicher Bildungsorganisation: Individualisierung, Disziplinierung, leistungsorientierte Statuszuweisung, Wettbewerb, Urbanität und Internationalität im Kontext eines globalen Welthorizonts. Sie machen die Studienordnung der Gesellschaft Jesu – bei aller Zeitgebundenheit – zu einer epochal in vieler Hinsicht »modernen« Ordnung.

Zusammenfassung
In der Neuzeit erlangt die Organisation von Erziehung und Bildung einen hohen kulturellen Stellenwert. Die im Jahr 1599 veröffentlichte *Ratio studiorum* der Gesellschaft Jesu dokumentiert in diesem Zusammenhang ein repräsentatives Zeugnis der Inkulturation der seelsorglichen Sendung des Ordens in den Kontext neuzeitlicher Bildungserwartungen und Bildungsbedürfnisse.

Summary
In the modern age the organization of education and learning attains a high cultural status. In connection with this, the *Ratio Studiorum* of the Society of Jesus published in 1599 documents a representative testimony to the inculturation of the pastoral mission of the order into the context of the educational expectations and the educational needs of the modern age.

›Weil Gott die Menschen liebt, sollen wir einander lieben …‹

Jesuiten als heilkundige Pharmazeuten in den Missionen Iberoamerikas (16. bis 18. Jh.)

von Sabine Anagnostou

»Weil Gott die Menschen liebt, sollen wir einander lieben und denen Hilfe geben, die sie von uns erbitten«[1], mit diesen Worten leitet der Jesuit Marcos Villodas (1695-1741) die Schrift *Pojha ñaña* oder *Materia medica misionera* (Misiones 1725), ein Handbuch für den medizinischen Laien zur Behandlung der Kranken in den paraguayischen Missionen, ein und offenbart damit in repräsentativer Weise die Liebe Gottes als Vorbild für die Liebe der Menschen zueinander und damit als treibende Kraft und spirituelles Motiv für das intensive medizinisch-pharmazeutische Engagement der Jesuiten in der so genannten Neuen Welt, das nicht nur einen eigenen Typus der Pharmazie hervorbrachte, sondern auch Zeugnis davon ablegt, dass Jesuiten mit der Zuwendung zum leidenden Kranken dem rigorosen System der spanischen Eroberung die Werke der Barmherzigkeit und Menschlichkeit entgegensetzten.

1 Wellcome Library, London, WMS. Amer. 3, *Marcos Villodas*, Pojha ñaña, Manuskript 1725, fol. 2^{v}: »Tupã rayhupápe, peê ipohãno haguãma katupyry opakatu'ÿ upe Tupã; Ñandejára ñandekuái guayhu haguã rehe, aipo rire ñanderapicha; rayhu haguã rehe ñandejoayhu ave, aipo rire guekotevêha rehe; opytyvõ haguã rehe ojerure jepi ñandehegui.« Wir danken Herrn Dr. Wolf Lustig, Romanisches Seminar, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, für die freundliche Transkription und die sinngemäße Übersetzung des Exzerptes.

2 Anlässlich des 500. Geburtstags Franz Xavers erschien unter der Herausgeberschaft von Michael Sievernich SJ eine vollständige Ausgabe der Briefe und Dokumente des großen Missionars. Siehe *Michael Sievernich* (Hg.), Franz Xaver. Briefe und Dokumente 1535-1552. In der Übersetzung von Peter Knauer SJ (Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 12), Regensburg 2006.

3 Zur Triade des Pastoralprogramms siehe *Michael Sievernich*, Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: *Johannes Meier* (Hg.), Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte/Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 8), Wiesbaden 2005, 7-30, hier 13.

1 Zum Missionswerk der Jesuiten in Iberoamerika

Ihr Missionswerk in der Neuen Welt nahmen die Jesuiten unter Leitung ihres Oberen Manoel da Nóbrega (1517-1570) im Jahre 1549 in Brasilien auf, während schon im Gründungsjahr der Societas Jesu dem universalen Apostolat folgend die erste Aussendung von Missionaren nach Asien ergangen war, von denen Francisco de Javier (1506-1552), der Heilige Franz Xaver, als Apostel Indiens und Japans, in die Geschichte einging.[2] Die Zulassung für Spanisch-Amerika erhielten die Jesuiten indes nach langem Zögern des Consejo de las Indias erst im Jahre 1566. Sowohl in Portugiesisch- als auch in Spanisch-Amerika stellten sie sich häufig als erste und nicht selten als einzige der Herausforderung, auch die in nur schwer zugänglichen und entlegenen Regionen lebenden Völker der einfachen Tieflandkulturen und die nomadisierenden Fischer-, Sammler- und Jägervölker in ihr Missionswerk einzuschließen. Die Jesuiten begaben sich meist paarweise zu den Eingeborenen und bewogen sie, sich in Siedlungsgemeinschaften zusammenzufinden, wo sie mit einem Leben im Sinne des christlichen Glaubens und den Prinzipien der europäischen Kultur vertraut gemacht wurden. Aus diesen Bemühungen gingen die berühmten Jesuitenreduktionen hervor, in denen es im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten im täglichen Zusammenleben gelang, eine Koexistenz von christlicher Lebensweise und indianischer Kultur herbeizuführen, wenn nicht sogar eine teilweise Inkulturation zu vollziehen.

2 Krankenbehandlung in den Missionen der neuen Welt

In den meisten Missionsgebieten trafen die Ordensmänner eine desolate medizinisch-pharmazeutische Versorgung an. Da fachkundige Ärzte und Apotheker insbesondere in den von den urbanen Zentren weit entfernt liegenden Regionen kaum anzutreffen waren, entbehrte man sowohl einer ärztlichen Behandlung als auch geeigneter Arzneien. Häufig auftretende Epidemien eingeschleppter Infektionskrankheiten wie Pocken, die als virgin-soil epidemics besonders unter den Eingeborenen wüteten, verschärften die Situation. Angesichts dieser Not oblag es den Jesuiten, den Leidenden nach bestem Wissen und Gewissen beizustehen, bildet doch der Dienst am Kranken als karitatives Werk der Barmherzigkeit mit dem Dienst an Gottes Wort und dem Dienst am Sakrament die Triade des jesuitischen Pastoralprogramms und schließt sowohl die Sorge um das Seelenheil (salus) als auch die Heilung des irdischen Leibes (sanatio) ein.[3] So gehörte denn der Besuch am Krankenbett zu den täglichen Pflichten der Missionare, wie Franz Xaver Eder (1727-1773) in seinem umfassenden Werk *Brevis Descriptio Missionum Societatis Jesu Provinciae peruanae vulgo los Moxos*

(Manuskript 18. Jh.) berichtete: »Es war üblich, die Kranken zweimal am Tag zu besuchen und sowohl ihre Seelen als auch ihre Leiber zu heilen.«[4]

Zugleich kommt in den Mühen um den Kranken auch eine tief empfundene, in der ignatianischen Spiritualität begründete Liebe zu Christus zum Ausdruck, in dessen apostolischer Nachfolge stehend die Jesuiten sich, wie er, der nach den Worten des Apostel Paulus »allen alles geworden war«[5], in jeder Weise des hilfsbedürftigen Nächsten annahmen. So schrieb Pater Dominicus Mayr (1680-1741) in seinem Brief aus Bolivien im Jahre 1721[6]: »Licet plurima nobis desint, quibus Europa abundat, nihilominus vivimus in hac Terra deserta, et invia, et summe aquosa, immo ut melius dicam, in hac terra daemonum, ac Idololatrarum contentissimi, cum unus ille sit nobis omnia, pro cuius amore sudamus hic, et laboramus. Vicissim et nos facti sumus omnia, ut vult apostolas, huic genti miserae, ac omni commiserationem dignissimae, Pater scilicet, et Mater, Medicus et Chirurgus, Doctor et rusticus, Coquus et Pontifex.«

Die Kraft der spirituellen Motivation offenbart sich umso stärker, führt man sich die von Dominicus Mayr beschriebene, frei gewählte Situation vor Augen, die den Jesuiten ein Leben fernab der ihnen vertrauten Kultur, unter den ärmlichsten Bedingungen, häufig großen Strapazen und oft extremen klimatischen Unbilden sowie der Gefahr, selbst Opfer der Umstände zu werden, abverlangte.

Freilich besaßen die meisten Jesuiten keine medizinisch-pharmazeutische Vorbildung, um eine kompetente Krankenbehandlung samt der Arzneizubereitung nach europäischen Maßstäben durchzuführen, doch versuchten sie sich zunächst mit höchst einfachen Hausmitteln, deren Gebrauch ihnen aus der Heimat bekannt war, oder mit landeseigenen Heilmitteln, von deren Wirkung sie Kenntnis erlangt hatten, zu behelfen. Auch die Praxis des Aderlasses bildete ein wichtiges Element der Therapie, und selbst José de Anchieta (1534-1597), der große Gelehrte und Kirchenvater Brasiliens,[7] führte ihn durch, wenn er

4 [*Francisco Javier Eder*], Breve descripción de las reducciones de Mojos. Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba 1985, 337.
5 1 Kor 9,22.
6 D. Mayr, 20. Juli 1727, an den oberdeutschen Provinzial, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, München, Jesuitica 597/II/26, fol. 5r.
7 Zu Leben, Werk und Bedeutung des vielseitigen Gelehrten und Missionars siehe *Michael Sievernich*, José de Anchieta, Kirchenvater Brasiliens, in: *Johannes Arnold* et al. (Hg.), Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn u. a. 2004, 967-992.
8 J. de Anchieta, 1554, an die kranken Mitbrüder in Coimbra, bei [*José de Anchieta*], Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões (Cartas jesuíticas; 3/Coleção reconquista do Brasil. 2. série; v. 149), Belo Horizonte/São Paulo 1988, 73.
9 *Guillermo Furlong*, Misiones y sus pueblos de Guaraníes. Buenos Aires 1962, 613.
10 *Martin Dobrizhoffer*, Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil. 3 Bde., Wien 1783-1784, Teil 2, 333.
11 *Dobrizhoffer*, Abiponer (Anm. 10), 335.
12 Siehe hierzu *Juan Navarro Loidi*, Los libros matemáticos y científicos de la biblioteca del Colegio de los jesuitas de Quito (s. XVII-XVIII), in: Archives Internationales d'Histoire des Sciences 52 (2002) 198-211.
13 Siehe hierzu *Serafim Leite*, Serviços de saúde da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760, in: Brotéria 54 (1952) 386-403, hier 395.
14 *Dobrizhoffer*, Abiponer (Anm. 10), 339.

sich von dieser Methode Heilung für die Kranken versprach; so schrieb er denn im Jahre 1554: »In dieser Zeit in Piratininga diente ich selbst als Arzt und Barbier, indem ich viele der Eingeborenen heilte und zur Ader ließ. Es genasen selbst einige, für die kaum noch Hoffnung bestand, denn viele starben an ansteckenden Krankheiten.«[8]

Bei der Behandlung von Patienten in den Missionen von Paraguay ließen sich die Jesuiten sogar von einheimischen Krankenpflegern assistieren, die unter ihrer Aufsicht und Anleitung Diagnosen stellten und Arzneien verabreichten.[9] Diese trugen wie die Jesuiten selbst einen Stock mit einem Kreuz vor sich her und hießen *curuzuyá*, das, wie Martin Dobrizhoffer (1717-1791), der viele Jahre in Paraguay wirkte, in seiner *Geschichte der Abiponer* (1783) schreibt, Kreuzträger bedeutet.[10]

Es versteht sich von selbst, dass sich die Ordensmänner unter den gegebenen Umständen gleichsam kleinere Arzneivorräte zulegten, aus denen sie sich bei Bedarf bedienten. Dobrizhoffer gewährt einen Einblick in seine Hausapotheke, die zwar zunächst eher bescheiden anmutet, doch erfreute sie sich unter den Eingeborenen Paraguays, den Abiponern, offensichtlich großer Beliebtheit: »Der kleine Vorrath unserer Hausapothecke bestand in äußerst wenigen Artikeln. Schwefel, Alaun, Salz, Taback, Zucker, verschiedene Gattungen des Pfeffers, Hühner-, Tieger-, Ochsen-, Hirschen- und Schaaffette, wie auch Schießpulver leisteten den Kranken tausendfachen Nutzen. Es vergieng fast kein Tag, dass die Indianer nicht etwas aus diesem unserem Arzneymagazine verlangten.«[11]

Da die meisten Menschen in den Missionen, insbesondere die Eingeborenen, oft unter bitterer Armut litten, war eine kostenträchtige Arzneiversorgung mit traditionellen, oft teuren Drogen aus der Alten Welt nicht denkbar, und so mussten sich die Ordensmänner zur Krankenbehandlung der Heilmittel bedienen, die ihnen vor Ort praktisch umsonst zur Verfügung standen, nämlich einheimischer Vegetabilien, Animalien und Mineralien, wenngleich sie auch mitunter traditionelle europäische Arzneidrogen aus den Apotheken – das waren dann meist Ordensapotheken – in den urbanen Zentren bezogen. Zudem eigneten sie sich nicht selten autodidaktisch Kenntnisse in der Heilkunde an, indem sie die einschlägige europäische Fachliteratur wie Werke zur Medizin, Arzneikunst und Heilpflanzenkunde, die an den Kollegsbibliotheken in den urbanen Zentren wie Santiago de Chile, Quito[12] oder São Paulo[13] vorhanden waren, konsultierten, schrieb doch Dobrizhoffer: »Die Natur der Krankheiten und der Pflanzen kennen zu lernen, durchblätterten wir fleißig medicinische und botanische Bücher.«[14] Zugleich widmeten sie sich aber der Erforschung der einheimischen Materia medica, insbesondere der Medizinalpflanzen, wobei sie gleichsam im interkulturellen Austausch während des täglichen Zusammenlebens auf das althergebrachte Wissen der Eingeborenen, dem sie durchaus große Wertschätzung entgegenbrachten, zurückgriffen. Angesichts des offensichtlich hohen Bedarfs an Heilmitteln legten die Jesuiten in vielen

Missionsdörfern Arzneipflanzengärten an, in denen sie häufig gebrauchte Medizinalpflanzen europäischen wie einheimischen Ursprungs kultivierten, um eine kostenlose Selbstversorgung für den Arzneidrogenbedarf zu ermöglichen. Die Samen für die europäischen Pflanzen bezogen die Ordensmänner aus der Heimat, während sie zugleich etwa in den paraguayischen Missionen einheimische Gewächse kultivierten. So berichtet Pedro Montenegro (1663-1728), dass die Patres den in Amerika heimischen Strauch *Algarrobo* (Prosopis spec.), aus dessen Hülsenfrüchten man Pflaster zur Behandlung von Wunden und Brüchen sowie Tränke zur Purgation und Förderung der Diurese herstellte, von Santiago del Estero (in Nordargentinien), wo die Sträucher in großer Zahl wild wüchsen, bezögen und in den Gärten anbauten.[15] Es sei nicht verschwiegen, dass sich die Jesuiten ihrer Unzulänglichkeit und der Bescheidenheit ihres Arzneischatzes bewusst waren und Heilerfolge stets auf das Wirken Gottes zurückführten, wie Dobrizhoffer einräumte: »In der That betrachteten wir es allemal als eine Fügung der gütigen Vorsicht, wenn wir mit unseren wenig bedeutenden Arzneyen die gefährlichsten Krankheiten vertrieben.«[16] Dennoch dürfte die Anwendung traditioneller europäischer wie in den Missionsländern heimischer Heilpflanzen nicht selten sinnvoll und bei leichteren Erkrankungen oder auch in der Wundbehandlung ohne Zweifel von Erfolg gekrönt gewesen sein.

3 Heilkundliche Kompendien als Spiegel der Missionspharmazie

Angesichts der mangelnden fachlichen Vorbildung vieler Missionare und der immensen Bedeutung der laikalen Wissensweitergabe war eine auf die komplexe Situation abgestimmte Fachliteratur dringend erforderlich, die Möglichkeiten aufzeigte, die täglichen Anforderungen der heilkundlichen Tätigkeit zu bewältigen. So verfassten erfahrene Ordensleute medizinisch-pharmazeutische Handbücher als Ratgeber und tägliche Begleiter, die es vor allem medizinischen Laien, die fernab von Zivilisationszentren wirkten, ermöglichen sollten, eine fachkundige Behandlung der Kranken samt einer Versorgung mit geeigneten und verfügbaren Arzneien zu gewährleisten. Die Schriften stellen thematisch im Wesentlichen Rezeptarien, Herbarien und Kompendien zur Krankheitsdiagnose und -behandlung dar. Die Verfasser dieser Werke waren heilkundlich versierte Jesuiten, die sich autodidaktisch bei ihrer Tätigkeit als Arzt und Apotheker einschlägige Kenntnisse angeeignet hatten, oder über eine medizinische oder pharmazeutische Vorbildung verfügten. Der Arzneischatz

15 [*Pedro Montenegro*], Materia Médica Misionera. Noticia preliminar de Raúl Quintana. Buenos Aires 1945, 95-98.
16 *Dobrizhoffer*, Abiponer (Anm. 10), 334f.

dieser missionspharmazeutischen Schriften spiegelt freilich die Gegebenheiten der ökonomischen Situation in den Missionen wider, denn er setzte sich aus verfügbaren traditionellen Simplizia und Komposita der Alten Welt sowie preisgünstigen oder kostenlosen, einheimischen Heilmitteln zusammen, wobei die – durchaus in der subjektiven Auswahl der Verfasser begründete – Gewichtung der jeweiligen Anteile in den einzelnen missionspharmazeutischen Schriften variiert. So verließ sich der wegen seiner heilkundlichen Kenntnisse hochberühmte Pater Sigismund Aperger (1678-1772) in seinem *Tratado breve de medicina* vorwiegend auf die Methoden und Arzneien der europäischen Welt und empfahl vergleichsweise wenige Medikamente der amerikanischen Materia medica. Sein Ordensbruder Pedro Montenegro, der bereits in Europa als Krankenpfleger tätig gewesen war, bekundete hingegen ein großes Interesse an der Erforschung der amerikanischen Flora, so dass seine wohl bekannte *Materia médica misionera* denn auch als umfassender Thesaurus vorwiegend amerikanischer Heilpflanzen mit ausführlichen Ratschlägen und Anleitungen zu ihrem heilkundlichen Gebrauch konzipiert ist. Aus Johann Steinhöfers (1664-1716) *Florilegio medicinal* spricht schließlich seine in der professionellen Vorbildung begründete pharmazeutische Kompetenz, die sich sowohl in seinen Ausführungen zu verschiedenen Krankheiten als auch der Empfehlung entsprechender Arzneizubereitungen der europäischen wie amerikanischen Materia medica niederschlägt. Da sich die Kompendien vor allem an den medizinisch-pharmazeutischen Laien richteten, enthalten sie meist nur einfache Medikamente vom Charakter der Hausarznei, die ohne aufwändige pharmazeutische Prozeduren und ohne komplizierte Gerätschaften aus vor Ort leicht und kostengünstig bzw. unentgeltlich verfügbaren Simplizia von jedermann hergestellt werden konnten. Erklärungen zu Ursachen, Diagnose, Prognose und Therapie von Krankheiten beschränken sich auf das für eine als fachgerecht angesehene Behandlung Nötigste und sind für den Laien gut verständlich formuliert. Da die Kompendien weithin beliebt waren und gleichsam Richtlinien für die Arzneizubereitung und Krankenbehandlung vorgaben, können sie ob dieses zwar inoffiziellen, aber doch gewissermaßen verbindlichen Charakters als Arzneibücher der Missionen bezeichnet werden.

Von diesen heilkundlichen Kompendien stellt das Manuskript *Pojha ñaña* (Abb. 1) nicht nur aus pharmaziehistorischer Sicht ein einzigartiges Pretiosum dar; denn es ist nicht nur eine der wenigen fachlichen Schriften auf Guarani, der Sprache der Eingeborenen Paraguays, sondern überhaupt das einzige bekannte medizinisch-pharmazeutische Werk in diesem Idiom aus der Zeit des so genannten Jesuitenstaates. Der Titel bedeutet *Heilkräuter* oder auch *Kräutermedizin* und wird näher erläutert durch die Zusätze *Materia medica misionera* (Arzneischatz der Missionen) und *Herbario de las Reducciones Guaranies* (Kräuterbuch der Guarani-Reduktionen). Gegenwärtig liegen wegen des schwer zu übersetzenden Textes nur das Inhaltsverzeichnis und einige

kleine Exzerpte in deutscher Version vor. Es steht fest, dass sich die *Pojha ñaña* an die in den Missionen heilkundlich tätigen Laien richtet und Informationen enthält, die in den Missionen Paraguays eine fachkundige Behandlung der Kranken gewährleisten sollen, wobei die »Kleine Vorrede, für die, die sich um Kranke kümmern« mit den einleitenden Worten »Weil Gott uns liebt, sollen wir einander lieben, und es ist daher nötig, dass wir dem beistehen, der Hilfe von uns erbittet«[17], unmissverständlich die enge Verquickung heilkundlicher Tätigkeit mit der christlich-theologisch motivierten Pflicht der *caritas* aufzeigt.

Zur Entstehung und Überlieferung der *Pojha ñaña* ist bisher kaum etwas bekannt. Als ein indirekter Hinweis auf diese Schrift könnte José Sanchéz Labradors SJ (1717-1798) Bemerkung in seinem monumentalen naturhistorischen Werk *Paraguay natural ilustrado* (1771), in Paraguay hätten zahlreiche medizinisch-pharmazeutische Schriften aus der Feder kundiger Jesuiten kursiert, einige davon seien auf Guarani abgefasst worden, zu verstehen sein.[18]

Den Angaben auf dem Titelblatt zufolge ist sie jedenfalls im Jahre 1725 von dem Jesuiten Marcos Villodas (1695-1741), der anscheinend eine Ausbildung als Wundarzt besaß, in der Reduktion Misiones niedergeschrieben worden; allerdings ist seine Autorschaft mitunter bestritten worden.[19] Die Schrift besteht aus insgesamt 125 Seiten einschließlich des Titelblatts. Form, Konzept und Gestaltung des Manuskripts legen indes die Vermutung nahe, dass es sich nicht um ein originäres Werk, sondern vielmehr um eine Zusammenstellung verschiedener Exzerpte aus einer oder mehreren, wahrscheinlich ursprünglich spanischsprachigen Schriften – wie etwa der *Materia médica misionera* von Pedro Montenegro – handelt, die man dann ins Guarani übersetzte.

Ein Teil der Kapitel ist der Behandlung diverser Krankheiten wie Kopfschmerzen, Augenkrankheiten, Ohren- und Zahnschmerzen sowie Erkrankungen der Atemwege gewidmet, während sich andere Abschnitte speziell mit einzelnen, meist genuin amerikanischen, aber auch einigen europäischen Heilpflanzen beschäftigen. Freilich drängt sich unweigerlich die Frage auf, weshalb man ein medizinisch-pharmazeutisches Kompendium auf Guarani verfasste. Inhalt und Konzept des Manuskripts lassen eigentlich nur den logischen

17 Wellcome Library, London, WMS. Amer. 3, *Villodas*, Pojha ñaña (Anm. 1), fol. 2^{v}. Titel und Exzerpt ins Deutsche übersetzt von Dr. Wolf Lustig, Romanisches Seminar, Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

18 Archivum Romanum Societatis Iesu, Rom (in Folgenden ARSI), Parag. 16, fol. 296 (originale Paginierung).

19 *Guillermo Furlong*, Médicos argentinos durante la Dominación Hispánica. Prólogo de Aníbal Ruiz Moreno (Cultura Colonial Argentina 6), Buenos Aires 1947, 62, 97. Siehe auch *Furlong*, Misiones (Anm. 9), 149.

20 Siehe hierzu *Wolfgang Reinhard*, Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion, in: *Wolfgang Reinhard* (Hg.), Humanismus und Neue Welt (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 15), Weinheim 1987, 1-36, hier 18f.; *Bartomeu Melià*, Und die Utopie fand ihren Ort … Die jesuitischen Guarani-Reduktionen von Paraguay, in: *Michael Sievernich* et al. (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 413-429, hier 423f.

Schluss zu, dass das für den medizinischen Laien verfasste Werk eine Art Lehrbuch darstellt, das den Jesuiten selbst dazu diente, die ihnen bei der Pflege und Behandlung der Kranken assistierenden Guarani, wie die besagten Curuzayas, in deren eigener Muttersprache in der Heilkunde zu unterweisen.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Jesuiten in vielerlei Hinsicht die kulturelle Eigenständigkeit der Eingeborenen, soweit es ihnen möglich war, zu respektieren suchten. Überhaupt entsprach es dem ignatianischen Missionsverständnis, das Christentum in den jeweiligen Landessprachen zu verbreiten, weshalb die Jesuiten in der Regel stets bemüht waren, die Sprache der Bewohner ihres Wirkkreises zu erlernen. Daher erhoben sie Guarani zur Verkehrs- und Kultsprache, indem sie diese Sprache mittels Wörterbüchern lexikalisch erfassten, eine Orthographie sowie eine Grammatik erarbeiteten und damit das bis dahin nur gesprochene Guarani verschriftlichten. Während die Conquistadores indigene Sprachen gemeinhin unterdrückten und den Eingeborenen das ihnen fremde Spanisch aufzwangen, unterstützten die Jesuiten die Eingeborenen ihrer paraguayischen Missionen in der Bewahrung des Guarani. Deshalb ist diese Sprache – und nicht wie in vielen anderen lateinamerikanischen Ländern das Spanische – noch heute die offizielle Landessprache Paraguays, während Spanisch erst in der Schule gelehrt wird.[20]

In diesen Kontext fügt sich ein Handbuch, mit dessen Hilfe Jesuiten Einheimische auf dem Gebiet der Krankenpflege und -behandlung unterrichteten, damit diese sie bei der heilkundlichen Tätigkeit unterstützen konnten, folgerichtig ein. Ein solches Werk dürfte den Jesuiten in den Missionen sogar höchst willkommen gewesen sein, denn zum einen brauchten sie ob der dringend nötigen Versorgung der Kranken natürlich die Hilfe einheimischer Assistenten, zum anderen hätten sie sich aber als Lehrmeister der europäischen Heilkunde wegen ihrer eigenen oft eher wohl dürftigen Kenntnisse kaum geeignet. Vor diesem Hintergrund war ein medizinisch-pharmazeutisches Lehrbuch auf Guarani, mit dessen Hilfe man nun den eingeborenen Helfern als fundiert angesehenes heilkundliches Wissen im Hinblick auf eine kompetente Krankenbehandlung und Arzneiherstellung in deren eigener Muttersprache vermitteln konnte, sogar ein Desiderat.

Mit diesem Werk ist ein entscheidender Beweis erbracht, dass die Jesuiten nicht nur durch ihr eigenes karitatives Wirken, sondern auch durch die Unterrichtung der Eingeborenen einen signifikanten Beitrag zum Transfer des medizinisch-pharmazeutischen Paradigmas der Alten Welt und vieler traditioneller europäischer Arzneidrogen samt ihrer Anwendung, wie sie in der *Pojha ñaña* aufgeführt sind, in die Neue Welt geleistet haben, der sicherlich nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung der Materia medica in Paraguay bzw. ganz Südamerika geblieben ist. Gerade die Wissensvermittlung in der Muttersprache dürfte dabei das Eindringen in die Kultur der indigenen Bevölkerung samt anschließender Manifestation essentiell gefördert haben.

Der Austausch von heilkundlich relevanten Informationen kann indes nicht einseitig gewesen sein, denn wie auch die *Pojha ñaña* zeigt, finden sich doch gerade darin eine Vielzahl genuin amerikanischer Drogen, deren Anwendung den Jesuiten zweifellos, wie es auch Pedro Montenegro bestätigt,[21] von kundigen Einheimischen mitgeteilt wurde, so dass die *Pojha ñaña* ein bemerkenswertes Beispiel für die Rezeption indigenen Wissens sowie dessen Integration in die medizinisch-pharmazeutischen Konzepte der Jesuiten und schließlich die Verschmelzung von europäischer und amerikanischer Materia medica unter Vermittlung der Ordensmänner zu einem speziellen Arzneischatz der Missionen darstellt. Damit kann die *Pojha ñaña* als ein hervorragendes Exempel für die von den Jesuiten praktizierte Methode der Inkulturation interpretiert werden.

4 Die Organisation der Arzneiversorgung

Angesichts der dringlichen Notwendigkeit, in den Missionen eine wohl funktionierende Arzneiversorgung bereitzustellen, gründeten die Jesuiten seit Beginn ihrer Missionstätigkeit in vielen ihrer Kollegien in urbanen Zentren eigene Apotheken, um zum einen für die Ordensangehörigen selbst, zum anderen dem Gebot der christlichen Nächstenliebe folgend aber auch für die Bedürftigen und hilfesuchenden Kranken fachkundig bereitete Arzneien zur Verfügung zu stellen. Die Einrichtung und den Betrieb der Apotheken übertrug der Orden geeigneten Männern aus den eigenen Reihen, meist Laienbrüdern, die eine pharmazeutische Ausbildung besaßen. Es versteht sich von selbst, dass diese angesichts des Mangels an professionellen Ärzten nicht selten auch deren Aufgaben und Pflichten übernehmen mussten. So betrieben die Jesuiten Kollegsapotheken in den spanischen Kolonien zum Beispiel in Santiago de Chile (1650), in Buenos Aires (1680), Córdoba (1700), Lima (1650), Quito (1650), Mexiko-Stadt (18. Jh.), Tepotzotlán (18. Jh.) und Manila (18. Jh.) und in den Missionen unter portugiesischer Herrschaft in Rio de Janeiro, Salvador da Bahia, Santos und Recife (alle spätestens seit 18. Jh.). Nicht selten waren die Jesuitenapotheker ihrer Fachkenntnisse und ihres pharmazeutisch-medizinischen Wirkens wegen für die Bevölkerung in den Städten unabkömmlich, so dass ihnen dann ihr sehnlichster Wunsch, in die fernen Missionen unter die Eingeborenen entsandt zu werden, verwehrt blieb. Auch der Laienbruder und Apotheker Ignaz Lyro klagte in seinem Brief aus

21 *Montenegro*, Materia (Anm. 15), 363.
22 I. Lyro aus Quito an seinen Bruder, 15. Juni 1757, Nr. 775 bei *Joseph Stöcklein*, Der Neue Welt Bott, Graz 1726-1761, Bd. 5, Teil 38, Nr. 775, 108-110, hier 108.
23 Zum Wirken Zeitlers in der Apotheke des Kollegs San Miguel siehe *Sabine Anagnostou / Michael Müller*, Joseph Zeitler – Auf den Spuren eines bayerischen Apothekers in Chile, in: Geschichte der Pharmazie 56 (2004) 16-23.
24 Siehe die Korrespondenz zwischen J. Zeitler und J. Rojo etwa Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile, Jesuitas, vol. 76, fol. 81^{r}; Jesuitas, vol. 76, fol. 85^{r}; Jesuitas, vol. 393, fol. 28^{r}.

Quito an seinen Bruder im Jahre 1757: »Eine unglückseelige Kenntnuß in der Arzney=Kunst ist die einzige Ursach, warum ich mich annoch in denen Städten hier aufhalten, und nicht denen Heyden meine geistliche, sondern denen Kranken, Unseren und Auswendigen, leibliche Hülffe leisten muß.«[22]

Die Quellenlage zur Geschichte der einzelnen Apotheken ist meist sehr dürftig, doch kann aus den erhaltenen Dokumenten, von denen viele im Kontext der Vertreibung des Ordens aus den portugiesischen und spanischen Kolonien verfasst wurden, das Konzept und die Bedeutung etlicher Kollegsapotheken in den Missionen rekonstruiert werden. Wie die Inventare etwa der Ordensapotheken von Santiago de Chile, die unter der Ägide des bayerischen Apothekers Joseph Zeitler (1724-1789) stand,[23] von Lima oder von Quito beweisen, verfügten diese über umfangreiche Medikamentenbestände samt einer professionellen technisch-apparativen Ausstattung, die zeitgenössischen europäischen Apotheken nicht nachstand. Zudem hielten die Bibliotheken der Kollegien einschlägige pharmazeutisch relevante Fachliteratur in verschiedenen europäischen Sprachen bereit, die die Apotheker nicht nur konsultierten, sondern selbst stets ergänzten. Bedingt durch die Dringlichkeit der Versorgungslage und des Mangels an Apotheken dehnten die Ordensapotheken ihren Einflussbereich weit über die Grenzen der Städte, über entlegene Haciendas und ferne Missionsdörfer und schließlich über weite Regionen der Länder aus, so dass sie schließlich zu überregionalen Institutionen der Arzneiversorgung heranwuchsen. Die Jesuitenapotheker pflegten, wie etwa aus der Korrespondenz zwischen Zeitler und José Rojo (1715-1801), dem Apotheker des Kollegs San Pablo in Lima hervorgeht,[24] zudem einen intensiven Arznei- und Wissensaustausch, so dass sich schließlich ein weit gespanntes Netzwerk des Heilmittel- und Wissenstransfers in den Missionen entwickelte.

Auch zu den entlegenen Reduktionen unterhielten die Ordensapotheker rege Verbindungen, so dass auf diesem Wege nicht nur europäische Arzneien dorthin gelangten, sondern auch einheimische Drogen in die Bestände der Kollegsapotheken und Elemente der in den fernen Missionsgebieten praktizierten einfachen, an den Umständen der Situation ausgerichteten Arzneibereitung in die offizinelle Pharmazie Eingang fanden. Diese These ist nicht allein wegen der Tatsache, dass in den Inventaren der Apotheken in Iberoamerika zahlreiche autochthon amerikanische Drogen nachzuweisen sind, gerechtfertigt, sondern findet auch in der Präsenz der meist aus der Feder von Jesuiten stammenden missionspharmazeutischen Schriften wie des *Florilegio medicinal* in vielen zu den Apotheken gehörenden Bibliotheken samt entsprechender Arzneien wie den *Piladoras de tres ingredientes* – gleichsam als vermittelndes Medium zwischen der offizinellen Pharmazie der Kollegsapotheken und der eher laienhaft ausgeübten Arzneibereitung in den fernen Missionsdörfern – ein starkes Fundament. Deshalb sind die Kollegsapotheken über ihre Funktion als überregionale Zentren des Heilmittel- und Wissenstransfers hinausgehend zugleich auch als Stätten des interkulturellen Austausches zu interpretieren.

5 Der internationale Heilmittel- und Wissenstransfer

Das ordensinterne Netzwerk der Arzneiversorgung konnte freilich im Kontext der universalen Ausrichtung jesuitischen Wirkens nicht auf Iberoamerika beschränkt bleiben, sondern entfaltete schnell eine globale Dimension. So sandte etwa die Kollegsapotheke von San Pablo in Lima schon Anfang des 17. Jahrhunderts amerikanische Arzneidrogen nach Europa und entwickelte sich schließlich zu einem Zentrum für die Lieferung der berühmten Chinarinde, des ersten wirksamen Mittels gegen das gefürchtete Quartanfieber (Malaria), die nicht umsonst im Volksmund Jesuitenrinde heißt, innerhalb Iberoamerikas und schließlich bis nach Europa. Von dort aus brachten sie wiederum Jesuiten nach Asien und heilten dort den chinesischen Kaiser K'angh-Xi (1654-1722) von einem wiederkehrenden Fieber, so dass dieses Ereignis freilich auch der Sache der Mission zum großen Vorteil gereichte.[25]

Dank des internationalen Heilmitteltransfers innerhalb des Ordens wurde die Chinarinde im 18. Jahrhundert auch in Portugal und seinen Missionen von den Jesuitenapothekern geschätzt, denn in den Kollegsapotheken von Lissabon, Macao und Rio de Janeiro stellte man Medikamente zur Behandlung von Quartan- und Tertianfieber her, die *quina quina optima* (Chinarinde) enthielten.[26]

Die internationale Vernetzung der Jesuitenapotheken erfolgte über die Einbindung der ebenfalls untereinander eng in Verbindung stehenden europäischen Apotheken des Ordens. Dabei entwickelte sich die Apotheke des Collegio Romano, das ohnehin eine Stätte des regen Wissenstransfers war, zu einem Dreh- und Angelpunkt des internationalen Heilmittel- und Wissensaustausches innerhalb des Ordens. Über diese Apotheke entspann sich zwischen Europa

25 *Joachim Bouvet*, Histoire de L'empereur de la Chine, La Haye 1699; Reprint Tiensin (China) 1940, 107; und *Reinhard Wendt*, Des Kaisers wundersame Heilung. Zum Zusammenhang von Mission, Medizin und internationalem Pflanzenaustausch, in: *Reinhard Wendt* (Hg.), Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltsicht, Tübingen 2001, 23-43, hier 23, 36-38.
26 ARSI, Opp. NN. 17, S. 16, 19, 214, 216, 448f.
27 Siehe hierzu *Sabine Anagnostou*, Die Apotheke des Collegio Romano als Stätte des internationalen pharmazeutischen Wissenstransfers vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: *Ingrid Kästner* (Hg.), Wissenschaftskommunikation in Europa im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge der Tagung vom 5. und 6. Dezember 2008 an der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt (Europäische Wissenschaftsbeziehungen 1), Aachen 2009, 39-57.
28 *Georg Joseph Kamel*, De Igasur, seu Nuce Vomica legitima Serapionis, in: Philosophical Transactions: Giving some account of the present undertakings, studies and labours of the ingenious, in many considerable parts of the world. Vol. 21 (1699), 88-94. Zu Leben und Werk Kamels siehe *Josef Gicklhorn/Renée Gicklhorn*, Georg Joseph Kamel S. J. (1661-1706). Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln (Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, N. F. 4), Eutin 1954.
29 ARSI Opp. NN. 17, fol. 400-404.
30 Zu Geschichte und Bedeutung der Panazee siehe *Sabine Anagnostou*, Vom Römischen und Brasilianischen Theriak, in: *Christoph Friedrich/Sabine Bernschneider-Reif* (Hg.), Rosarium litterarum. Beiträge zur Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Peter Dilg zum 65. Geburtstag, Eschborn 2003, 17-32.
31 Stadtbibliothek Trier, Hs 1136/2048, fol. 41^{v}.

und den überseeischen Missionen ein intensiver Austausch von Simplizia und Komposita unterschiedlicher Provenienz wie der Chinarinde, des von Jesuitenapothekern in Goa kreierten, weithin als Allheilmittel beliebten Goasteins, des Mexikanischen Traubenkrauts oder Jesuiter-Tees, des als giftwidriges Mittel angesehenen Schlangensteins, mit dessen mysteriöser Wirkung sich keiner Geringer als Athanasius Kircher (1602-1680) selbst auseinandersetzte, und des Römischen Theriaks.[27]

Auch die berühmte Ignatiusbohne (Strychnas ignatii Berg.), die der auf den Philippinen als Apotheker und Naturforscher wirkende Jesuit Joseph Kamel (1661-1706) in den *Philosophical Transactions* der Royal Society of London zuerst darstellte und beschrieb,[28] wurde über das pharmazeutische Netzwerk des Ordens weltweit verbreitet und gehörte als *Pepitas San Ignacio alias Cabalongas* in zahlreichen Kollegsapotheken Iberoamerikas wie in Santiago de Chile, Quito und Lima zum Arzneibestand, während sie zugleich Eingang in die europäischen Pharmakopöen fand.

Das Konzept der von den Jesuiten betriebenen Pharmazie spiegelt sich indes repräsentativ am Beispiel des Römischen Theriaks wider. Diese am Collegio Romano kreierte Variante des traditionellen Theriaks, der klassischen Panazee der Alten Welt, erfreute sich weit über Ordenskreise hinaus größer Beliebtheit und gelangte mit den Missionaren in aller Herren Länder. Sie genoss eine solch große Wertschätzung, dass man in der Ordensapotheke von Bahia (Brasilien) mit der *Triaga Brasilica* gar einen landeseigenen Theriak entwickelte, dessen Rezeptur in der *Colleccão de varias receitas*, einem 1766 vermutlich von einem Jesuitenapotheker verfassten Rezeptbuch, niedergelegt wurde.[29] Diese offenbart, dass man europäische Bestandteile mit genuin amerikanischen Heilpflanzen, denen man eine adäquate Wirkung zuschrieb, ersetzte und damit ein für die Situation typisches Kompositum schuf, in dem die europäische Materia medica mit dem einheimischen Arzneischatz unter Integration der Kenntnisse indigener Völker gleichwertig miteinander verschmolzen, so dass sich der interkulturelle Austausch selbst in der Kreation eines Medikaments niederschlug.[30] So überraschte es denn auch nicht, dass in einem Wörterbuch auf Portugiesisch und Guarani aus der Feder eines gewissen Meirin bzw. Meirinho – vermutlich war er Missionar – das portugiesische Wort für Theriak *triaga* mit dessen Guarani Bezeichnung *poçaŋga* verzeichnet ist.[31] Anscheinend besaß das Allheilmittel Theriak in den Missionen Südamerikas eine so herausragende Bedeutung, dass man den Terminus dafür sogar in die Eingeborenensprache übersetzte, und daher die Panazee wenigstens zeitweilig in die indigene Kultur integrierte. Deshalb ist die *Triaca Brasilica* mit ihrer Komposition aus europäischen und amerikanischen Heilmitteln samt der Guarani Benennung durchaus als ein pharmazeutisches Ergebnis des von den Jesuiten praktizierten Prinzips der Inkulturation anzusehen.

Mit der Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus den spanischen und portugiesischen Kolonien aber waren die ordenseigenen Apotheken und mit ihnen das internationale System des Heilmittel- und Wissenstransfers dem Untergang geweiht.

6 Resümee

In den Missionen Iberoamerikas bauten Jesuiten vom 16. bis 18. Jahrhundert eine organisierte Krankenpflege und Arzneiversorgung auf, die schließlich in einem weltumspannenden Netz des Heilmittel- und Wissenstransfers mündete. Dieses bemerkenswerte System konnte eigentlich nur innerhalb der Gesellschaft Jesu entstehen, denn es spiegelt in vielerlei Hinsicht das Selbstverständnis des Ordens wider. Die Motivation für das bemerkenswerte und in seiner Ausprägung in dieser Zeit einzigartige medizinisch-pharmazeutische Engagement der Jesuiten ist offensichtlich: aus Liebe zu Gott und in der apostolischen Nachfolge Christi stehend erbarmten sie sich des leidenden Nächsten, insbesondere des armen, mittellosen Kranken, in dem Christus gleichsam personifiziert erscheint, und wurden dadurch zu einem lebendigen Bild der Liebe Gottes zu den Menschen, auf dass er seinem eigentlichen Anliegen, die Menschen für den christlichen Glauben und damit für sich zu gewinnen, näherkomme. So betrachtete man denn auch die heilkundliche Tätigkeit als wirksames Instrument der Mission, wie auch Dobrizhoffer bemerkte: »Durch nichts gewinnt man eher die Gewogenheit der Wilden, als durch die Geschicklichkeit in Heilung der Kranken. Ihrer Meinung nach weiß derjenige alles, der die Krankheiten und die Arzneyen darwider kennt. Einen [sic!] solchen werden sie auch in Religionssachen glauben, und sich folgsam und gelehrig gegen seine Aussprüche bezeigen.«[32]

Bei ihrem Wirken wurden die Ordensmänner auch auf dem Gebiet der Pharmazie zu Mittlern zwischen den Kulturen, denn ihre in der ignatianischen Spiritualität begründete, für die damalige Zeit vergleichsweise offene Haltung gegenüber den indigenen Völkern erlaubte es ihnen, traditionelles Wissen wahrzunehmen und in ihre eigenen heilkundlichen Konzepte zu integrieren. Auf diese Weise bereiteten sie außereuropäischen Heilmitteln den Weg in die europäische Materia medica, die dadurch nicht selten eine signifikante Bereicherung erfuhr – bis heute ist etwa das ursprünglich aus der Chinarinde

32 *Dobrizhoffer*, Abiponer (Anm. 10), 332f.
33 Zum Wirken José de Acostas siehe *Michael Sievernich*, Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta, in: *Michael Sievernich / Günter Switek* (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. 2. Auflage, Freiburg / Basel / Wien 1990, 293-313.

isolierte Chinin als Malariamittel unersetzlich –, während europäische Arzneien Aufnahme in den amerikanischen Arzneischatz fanden. Dieser Austausch weitete sich dann entsprechend dem universalen Wirken der Jesuiten auf globaler Ebene aus. Es sei schließlich nicht vergessen, dass die Jesuiten in ihren heilkundlichen Kompendien althergebrachte Kenntnisse der Eingeborenen als Elemente kultureller Identität bewahrten, die ansonsten womöglich der Vergessenheit oder der Ignoranz der Konquistadoren zum Opfer gefallen wären. Gerade dieses indigene Wissen ist im Hinblick auf die Entwicklung moderner Phytotherapeutika ebenso bedeutungsvoll wie die Versorgung der einheimischen Bevölkerung mit Arzneien aus lokalen Ressourcen. Damit reicht das medizinisch-pharmazeutische Wirken der Jesuiten inhaltlich und konzeptuell bis in die Gegenwart.

Die in den Missionen Iberoamerikas heilkundlich wirkenden Jesuiten taten sich nicht durch akademische Brillanz hervor und erlangten keine solch außerordentliche Berühmtheit wie die großen Gelehrten unter den Jesuiten in Iberoamerika, etwa José de Acosta (1540-1600)[33] und José de Anchieta, doch leisteten gerade sie gleichsam an der Basis unter für uns heute kaum vorstellbaren Bedingungen aus Liebe zu Gott den Kranken den Dienst der Nächstenliebe, der in seiner Gesamtheit noch bis heute nachwirkt, und dies ist ein Grund dafür, dass die christliche Mission nicht weiterhin unreflektiert im selben Atemzug mit der Conquista genannt werden kann.

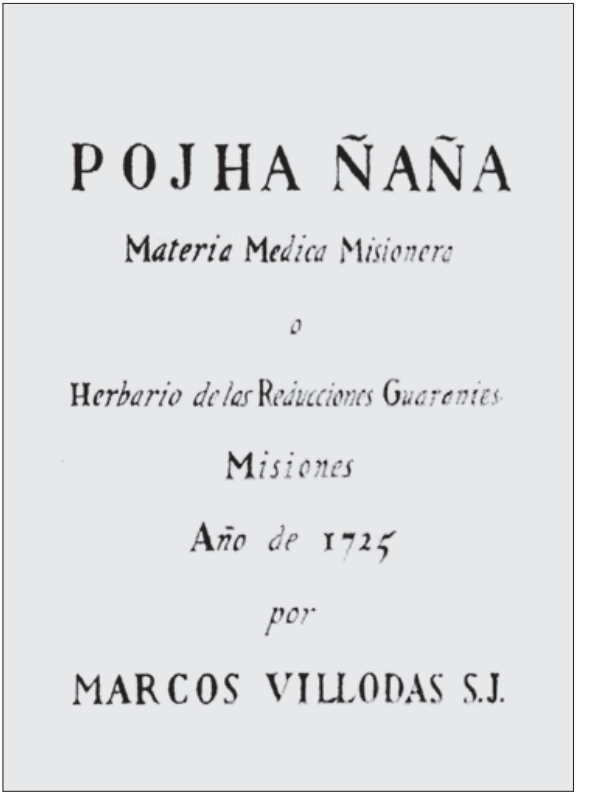
Zusammenfassung

In den Missionen Iberoamerikas des 16. bis 18. Jahrhunderts übernahmen Jesuiten angesichts des Mangels an Ärzten und Apothekern die Krankenbehandlung als Dienst der christlichen Nächstenliebe. Einige von ihnen legten ihr medizinisch-pharmazeutisches Wissen in Handbüchern – eines sogar auf Guarani – nieder, die auch dem Laien eine fachkundige Ausübung der Heilkunde und die Zubereitung von Arzneien aus verfügbaren Ingredienzien ermöglichen sollten. In den urbanen Zentren richteten die Jesuiten ordenseigene Apotheken ein, die sich zu überregionalen Zentren der Arzneiversorgung entwickelten und Elemente eines sich schließlich auf globaler Ebene entspannenden Netzes des Heilmittel- und Wissenstransfers bildeten. Das medizinisch-pharmazeutische Wirken der Jesuiten in den Missionen brachte als Verknüpfung von christlicher Botschaft und heilkundlicher Tätigkeit den Typus der Missionspharmazie hervor, der in vielerlei Hinsicht bis heute nachwirkt.

Summary

Faced with the lack of doctors and pharmacists, Jesuits took over the treatment of the sick in the missions of Ibero-America from the sixteenth to the eighteenth centuries as a service of Christian charity. Some of them recorded their medi-

cal-pharmaceutical knowledge in manuals – one even in Guarani – to make it possible for lay people as well to practise medicine with expertise and to prepare drugs from available ingredients. In urban centres the Jesuits set up pharmacies belonging to the order which developed into trans-regional centres for supplying pharmaceuticals and became elements of a network for transferring remedies and knowledge that ultimately expanded on a global level. As a combination of Christian tidings and medical activity, the medical-pharmaceutical work of the Jesuits in the missions gave rise to the type of mission pharmacy which in many ways has had a lasting effect to this day.


POJHA ÑAÑA

Materia Medica Misionera

o

Herbario de las Reducciones Guaranies

Misiones

Año de 1725

por

MARCOS VILLODAS S.J.

Titelbatt des Manuskripts
Pojha ñaña (1725).
Wellcome Library, London.

P. Bernhard Havestadt 1714 - 1781

Ein Kölner Jesuit als Missionar und Sprachwissenschaftler bei den Mapuche in Chile

von Johannes Meier

Als die Inka im 15. Jahrhundert ihr Reich von den zentralen Anden aus immer weiter nach Süden ausdehnten und ihm den Norden und die Mitte des heutigen Chile einverleibten, stießen sie etwa ab dem 35. Breitengrad auf Stämme kriegerischer Jäger, die ihnen erbitterten Widerstand entgegensetzten. Aus der Bezeichnung, die die Inka diesem Volk gaben (»auca«, d. h.: freies Volk), ist die Sammelbezeichnung dieser ethnischen Gruppe hervorgegangen: Araukaner. Sie selbst nannten sich »mapuche«, was man mit »Herren des Landes« übersetzen kann. Heute sind sie das einzige quantitativ starke Eingeborenenvolk in Chile.[1]

Man weiß, dass die Araukaner erst im 11. und 12. Jahrhundert aus der ostpatagonischen Steppe in ihr heutiges Stammesgebiet eingewandert sind. Ursprünglich Nomaden, die sich von Jagd und Sammelwirtschaft am Leben hielten, vermischten sie sich in ihrer neuen Umgebung mit den dort ansässigen Ackerbauern und begannen, mit Mais, Quinua, Bohnen und Kartoffeln Feldbau zu betreiben. Eigenen Landbesitz gab es nicht. Alles Land gehörte der Sippe, nur Vieh, Saatgut und Hütte der Familie. Die Mapuche sind und waren schon immer ein Menschenschlag von außerordentlicher Tapferkeit, starker Heimatverwurzelung und einer einzigartigen Freiheitsliebe, der jeder Führungsanspruch zuwider war. Sie besaßen deswegen keine öffentlich-rechtliche Organisation; nur im Kriegsfall fanden sie sich zu Kampfverbänden zusammen. Die einzelnen Sippen wohnten getrennt in kleinen Siedlungen aus Blockhütten. Hauptorte gab es nicht.[2]

Francisco Pizarro, der Eroberer Perus, betraute 1540 seinen jüngeren Mitstreiter Pedro de Valdivia mit der Inbesitznahme, Sicherung und Erschließung der südlichen Gebiete des Inkareiches. Valdivia gründete 1541 die heutige chilenische Hauptstadt Santiago. 1550 begann er damit, die spanische Herrschaft über das zuvor von den Inka beherrschte Gebiet hinaus auszudehnen; an der Mündung des Río Bio-Bío gründete er die erste Hauptstadt Chiles,

1 *Leonardo León*, Expansión inca y resistencia indígena en Chile 1470-1536, in: Revista Chungará 10 (1983) 95-115; *Ursula Dyckerhoff* (unter Mitarbeit von *Barbara Göbel*), Geschichte der Indianer bis zur Conquista, in: *Walther L. Bernecker / Raymond Th. Buve / John R. Fisher / Horst Pietschmann / Hans Werner Tobler*, Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Bd. 1, Stuttgart 1994, 101-203, hier 176 u. 183-187.

2 *Horacio Zapater*, Los aborígines chilenos a través de cronistas y viajeros, Santiago de Chile 1973.

Concepción – gelegen mitten im Kerngebiet der Araukaner. Deren mangelnde politische Organisation erwies sich als ihre stärkste Waffe gegen die Spanier. Während diesen die großen Reiche des Nordens mit dem Sturz der jeweiligen Herrscher im Handstreich zugefallen waren, mussten sie bei den Mapuche jede Siedlung einzeln erobern und sichern. Wegen der hohen Opfer im Kampf mit den Araukanern umging Valdivia zunächst deren Kerngebiet und umschloss es mit einer befestigten Militärgrenze (»frontera«). An der Flanke des feindlichen Gebietes gründete er 1551 Imperial, im Rücken 1552 das nach ihm benannte Valdivia und im selben Jahr am Fuß der Anden Villarica. 1552/53 wurden an der Grenze gegen das Indianerland drei Forts (Arauco, Los Confines/Angol und Tucapel) angelegt. 1553 kam es unter Führung des Araukaners Lautaro zu einem großen Aufstand der Einheimischen, in dessen Verlauf Pedro de Valdivia ums Leben kam. Sein Nachfolger García Hurtado de Mendoza gründete dann 1558 noch weiter südlich die Stadt Osorno. Diese Herrschaftsverhältnisse schienen sich zunächst zu festigen. Doch gab es Anzeichen für fortbestehenden Widerstand: 1570 wurde Concepción nach einem schweren Erdbeben von den Araukanern geplündert.[3]

Ende des 16. Jahrhunderts (1598-1604) kam es zu einer großen, weiträumigen Rebellion der Mapuche. In deren Folge brach die spanische Herrschaft über das südliche chilenische Festland zusammen. Die vier Städte und drei Forts jenseits des Bio-Bío mussten aufgegeben werden. Concepción wurde Grenzstadt und Standort einer Garnison, die wohl immer wieder versuchte, das Gebiet der Mapuche der Kolonie anzuschließen, was aber niemals gelang. Anstelle von Concepción wurde 1604 Santiago zur Hauptstadt Chiles. 1643 besetzten die Holländer den Hafen von Valdivia, gaben ihn aber nach einem Jahr wieder auf. Nunmehr befestigten die Spanier 1648 Valdivia zur Seeseite hin mit 13 Forts; im Hinterland aber blieben sie gegen die Mapuche ohne Einfluss. In Arauco an der Bucht von Concepción befand sich ihr letzter Außenposten; südlich dieses Forts begann das Land der freien Araukaner.

Schon Pedro de Valdivia hatte um die Entsendung von Missionaren in die Araukanie gebeten. 1553 kamen die ersten Franziskaner unter P. Martín de Robleda in Concepción an und errichteten in Penco ihren ersten Konvent. Missionsbezirke, »Doctrinas« wurden in der Folgezeit in Valdivia, Osorno, Angol und La Imperial errichtet, schließlich auch in Villarica. Verschiedene Quellen

3 *Crescente Errázuriz*, Historia de Chile, Bd. 1: Pedro de Valdivia, Santiago 1911; *Petra May/Wolfgang Reinhard* (Hg.), Die alltägliche Conquista. Zwölf Briefe des Pedro de Valdivia von der Eroberung Chiles 1545-1552, Frankfurt a. M. 1995.
4 *Albert Noggler*, Vierhundert Jahre Araukanermission. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa 20), Schöneck/Beckenried 1973, 126-146.
5 *Noggler*, Araukanermission (Anm. 4), 147-150.
6 *Noggler*, Araukanermission (Anm. 4), 150-157.
7 *Alvaro Jara*, Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios, Santiago de Chile 1971; *Jean-Pierre Blancpain*, Les Araucans et le Chili: des origines au XIXéme siècle, Paris 1996.

dieser frühen Zeit zeichnen ein durchaus freundliches Bild; Tausende von Araukanern haben demnach in den Dekaden der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts den christlichen Glauben angenommen. 1593 kamen auch die ersten Jesuiten nach Chile. Gefördert wurden sie vom damaligen Gouverneur, Martín García Oñez de Loyola, einem Verwandten des Gründers der Gesellschaft Jesu. Gerade dieser aber war es, der durch die Errichtung eines neuen Forts südlich des Bio-Bío den Generalaufstand der Mapuche auslöste, bei dem er mit vielen anderen den Tod fand. Damit endete auch die erste Periode der Araukanermission, die vor allem von Franziskanern getragen worden war, an der sich aber auch Merzedarier und Dominikaner beteiligt hatten.[4]

Nach 1604 übernahmen die Jesuiten die Verantwortung für die Araukanermission, während die Franziskaner ihre Tätigkeit auf die Gebiete nördlich des Bio-Bío und die dort lebenden Einheimischen konzentrierten, welche die Spanier »indios de paz« nannten. Ausgangspunkt der Jesuitenmissionare war das Fort von Arauco, das bei dem Aufstand verlorengegangen war, von den Spaniern aber schon bald wiedererrichtet werden konnte. Die Rahmenbedingungen waren freilich überaus schwierig, wie einer Instruktion des Vizeprovinzials Diego de Torres Bollo vom 15. Oktober 1608 entnommen werden kann. Die Missionare werden darin angewiesen, ihre Arbeit auf jene Mapuche zu konzentrieren, welche in Dörfern leben und sich schon geraume Zeit beruhigt haben; sie sollen mit großer Zurückhaltung vorgehen, insbesondere bei der Taufspendung. Sei das Christentum von den Bewohnern dieser Dörfer angenommen, würde es sich von selbst herumsprechen, und die Patres würden dann auch zu anderen Mapuche gerufen werden.[5] Bis 1619 orientierte sich die spanische Politik in der Araukanie an der Idee einer »guerra defensiva«: Nur wenn die Mapuche über den Río Bio-Bío hinaus nach Norden angriffen, sollten sie bekämpft werden; Angriffe südlich des Flusses sollten auf jeden Fall unterbleiben. Dieses Konzept vertrat P. Luis de Valdivia SJ; mittelfristig versprach er sich davon gute Rahmenbedingungen für die Arbeit der Missionare. Er hielt daran fest, obwohl am 19. Dezember 1612 drei Jesuiten von den Mapuche am Lanalhue-See umgebracht wurden. Aber mit der Zeit formierte sich eine Opposition. Fray Pedro de Soza OFM und der Oberst Pedro Cortés reisten nach Spanien, um das Ende des Defensivkrieges zu erreichen. P. Valdivia wurde 1619 aus Chile abberufen; der neue Gouverneur Pedro Osores de Ulloa war ein Anhänger des Offensivkrieges.[6]

Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts und ebenso während des 18. Jahrhunderts pendelte die spanische Politik gegenüber den Mapuche zwischen diesen beiden Positionen. Mal ging man hart gegen die Mapuche vor, mal setzte man mehr auf Verständigung. Die Eingliederung der Araukanie in das spanische Herrschaftsgebiet erwies sich aber als unmöglich. Höhepunkte des Widerstandes und der Selbstbehauptung der Mapuche waren deren große Aufstände in den Jahren 1655, 1723 und 1766.[7]

In diesem Rahmen unterlag auch die Arbeit der Missionare großen Schwankungen. Die Jesuiten entschieden sich angesichts des zähen Festhaltens der Mapuche an ihren Bräuchen, u. a. der Polygamie, für deren Duldung. Es gelang ihnen, im Laufe der Zeit Missionsstationen an verschiedenen Orten in der Araukanie zu etablieren, nämlich in Angol, Nahuelhuapi, Repocura, Santa Fe, Santa Juana, Toltén und Tucapel. Hier hatten sie Kirchen, hier ließen die in der Umgebung lebenden Mapuche ihre Kinder taufen, hier konnten sie auch Handel treiben. In den Sommermonaten begaben sich die Patres von diesen Missionsstationen aus auf Pastoralreisen in weiter entfernte Gebiete der Araukaner.[8] Sie konnten sich in der Sprache der Mapuche verständigen und verfügten über Grundkenntnisse von deren Kultur. Sie erkannten »die Wichtigkeit einer schrittweise vorgehenden Bekehrung. Nachdem sie einen positiven Kontakt zu den Gemeinschaften geknüpft hatten, versuchten sie, sie die Taufe und das Kreuz annehmen zu lassen. Sie hatten mehr Vertrauen zur Kraft des Ritus und des Symbols als zur Rede. Schließlich waren sie davon überzeugt, dass es für eine Bekehrung keine Chance unter den Bedingungen des Kriegsregimes und der Sklaverei gab […] Dieses Modell war heftig umstritten, doch die Jesuiten-Missionare rechtfertigten ihre Methoden, indem sie auf die hohen Zahlen von Taufen hinwiesen. Die Franziskaner, die Hauptkritiker, beanstandeten bei dieser genannten Methode die Leichtfertigkeit und das Fehlen einer echten Bekehrung.« [9]

Einer der Jesuitenmissionare, die in der Araukanie gewirkt haben, war ein gebürtiger Kölner, P. Bernhard Havestadt (1714-1781). Er kam 1748 nach Chile, hielt sich zunächst in Santiago, darauf in Concepción auf und kam dann auf die Missionsstation Santa Fe, wo er in dem aus Rosenheim stammenden schon 70jährigen P. Franz-Xaver Wolfwisen[10] einen vorzüglichen Lehrer in der Sprache der Mapuche erhielt. Ende Oktober 1751 machte sich P. Havestadt

8 *Rolf Foerster*, Jesuítas y mapuche 1593-1767, Santiago de Chile 1996.
9 *Fernando Díaz*, Utopie braucht Tradition. Das Volk der Mapuche in Chile vor den Herausforderungen der Globalisierung (Theologie interkulturell 17), Ostfildern 2009, 32f.
10 *Mauro Matthei*, Visión de Chile a través de una carta de un misionero bávaro en 1742, in: Anuario de Historia de la Iglesia en Chile 1 (1983) 201-210.
11 *Bernhard Havestadt*, Chilidúgú sive Res Chilenses vel Descriptio Status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis, inserta suis locis perfectae ad Chilensem Linguam Manuductioni, Deo O. M. multis ac miris modis iuvante opera sumptibus periculisque Bernardi Havestadt Agrippinensis […] e Societate Jesu Missionarii, Münster 1777, 893-951.
12 *Havestadt*, Chilidúgú (Anm. 11), 187-533.
13 *Havestadt*, Chilidúgú (Anm. 11), 539-542.
14 *Victor Rondón,* Música y Evangelización en el cancionero »Chilidúgú« (1777) del padre Havestadt, misionero jesuíta en la Araucanía durante el siglo XVIII, in: *Manfred Tietz* (Ed.), Los jesuítas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispanico en la Europa del siglo XVIII (Bibliotheca Ibero-Americana 76), Frankfurt/Madrid 2001, 557-579.
15 *Clemens Steinbicker*, Westfalen in der Niederrheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu 1626 bis 1773, in: Beiträge zur westfälischen Familienforschung 51 (1993) 149-223, hier 170.
16 Einzelnachweise demnächst in: *Johannes Meier* (Hg.), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 2: Chile (1618-1771), bearbeitet von Michael Müller, Münster ca. 2010.

zu seiner ersten großen Missionsreise in die Araukanie auf; er reiste von Dorf zu Dorf in südöstlicher Richtung, erreichte am 14. Dezember beim Vulkan Villarica den äußersten Punkt und war am Neujahrstag 1752 zurück in Santa Fe. Seinen Angaben zufolge taufte er in diesen Wochen 2130 Kinder, traute 800 Paare, darunter 26 Kaziken, und errichtete 30 große Missionskreuze. Am 29. Januar 1752 machte er sich auf die zweite Missionsreise dieses Sommers; sie führte ihn am Vulkan Antuco und dem Laja-See vorbei auf die andere Seite der Anden, wo er einige »loca periculosissima« zu durchqueren hatte, um weiter nordwärts in Richtung Huinganco zu ziehen und in zahlreichen Dörfern die Sakramente zu spenden wie auch weitere 16 Missionskreuze zu errichten. Beim Vulkan von Longaví gelangte er wieder auf die Westseite der Anden; am 25. März 1752 war er in Santa Fe zurück. Die genaue Wegstrecke einschließlich einer Karte hat P. Havestadt in einem Tagebuch festgehalten und nach seiner durch die Ausweisung der Jesuiten aus Hispanoamerika 1767 verursachten Rückkehr in die Heimat veröffentlicht.[11]

Havestadt blieb bis 1756 in der Araukanie; stationäre Tätigkeit in Santa Fe und anderen Missionen während der Wintermonate, Pastoralreisen in der Sommerzeit prägten diese Jahre. Doch 1756 verließ er aus gesundheitlichen Gründen das Missionsgebiet und kam an das Kolleg San Pablo in Santiago. Hier erarbeitete er eine Grammatik und ein Wörterbuch der Sprache der Mapuche und erstellte eine Übersetzung des »Indiculus universalis« von P. François Pomey in die Sprache der südchilenischen Einheimischen;[12] mit dieser umfassenden »Beschreibung aller Dinge im Himmel und auf Erden« sollte den Mitbrüdern in der Araukanie ein Hilfsmittel für die Verkündigung zur Verfügung gestellt werden, ebenso mit den Übersetzungen des Kreuzzeichens, des Vaterunser, des Ave Maria, des Credo, der zehn Gebote, der fünf Kirchengebote, der sieben Sakramente und des Salve Regina.[13] Auch zahlreiche Kirchenlieder übersetzte Havestadt ins Mapudúngún und unterlegte ihnen Melodien, welche in seiner geliebten Heimatstadt Köln und in der Niederrheinischen Ordensprovinz gesungen wurden, wie er selbst sagt.[14]

Bernhard Havestadt war am 27. Februar 1714 in der Pfarrkirche St. Laurenz in Köln getauft worden. Die Familie war wohl nicht kölnischen, sondern westfälischen Ursprungs; in der Niederrheinischen Provinz sind fünf weitere Jesuiten dieses Namens nachzuweisen, die alle aus dem münsterländischen Dülmen stammten.[15] Bernhard Havestadt besuchte das Kölner Jesuitenkolleg, wo er 1729 mit 15 Jahren in der Poetik-Klasse mit dem zweiten Preis ausgezeichnet wurde. Er studierte Philosophie in Trier, trat dort in die Gesellschaft Jesu ein und absolvierte das Noviziat. Von 1735 bis 1740 wurde er als Lehrer in Hadamar und Neuss eingesetzt. Sodann studierte er Theologie in Büren und Münster, wurde am 24. September 1743 in Büren zum Priester geweiht und verbrachte 1744/45 das Tertiat auf Haus Geist im Kirchspiel Oelde. Alsdann war er Volksmissionar in Horstmar im Fürstbistum Münster.[16] Dort erreichte ihn die

Berufung in die Mission; über Amsterdam gelangte er 1746 nach Lissabon, wo er zu einer großen Gruppe von deutschen Jesuiten stieß, die vom Prokurator P. Karl Haimhausen gesammelt und nach Chile gebracht wurden.[17]

Knapp 20 Jahre konnte er in Chile wirken. 1768 wurde er von Valparaíso zu Schiff über Callao und Panama deportiert, von dort auf dem Landweg nach Portobelo und dann erneut zu Schiff über Cartagena und Havanna nach Cádiz. Am 26. Mai 1769 wurde er in Spanien verhört und anschließend bis zum 4. September 1770 in Haft gehalten. Freigelassen konnte er dann über Italien nach Deutschland zurückkehren. Er lebte in den folgenden Jahren auf Haus Geist und arbeitete an seinem großen Werk, das zwar bei der Deportation zunächst beschlagnahmt, ihm dann aber großenteils doch zurück gegeben worden war. Nach der Aufhebung des Ordens zog Havestadt nach Münster, wo ihm der Dechant des Stiftes St. Mauritz, Johann Wilhelm von Oidtmann, ein Jugendfreund aus Köln, finanziell behilflich war, das »Chilidúgú« 1777 im Verlag Aschendorff herauszubringen. Fast erblindet, starb Bernhard Havestadt vier Jahre später in Münster. Dem Totenbuch der Martinipfarrei zufolge wurde er am 30. Januar 1781 bestattet. Wilhelm von Humboldt rechnete sein Werk zu den grundlegenden Werken der amerikanischen Sprachwissenschaft.[18]

Zusammenfassung
Der Beitrag ist ein Bio-Bibliographischer Bericht über den Kölner Jesuit, Missionar und Sprachwissenschaftler P. Bernhard Havestadt (1714-1781), der knapp 20 Jahre in Chile, vor allem bei den Mapuche wirkte und eine Grammatik sowie ein Wörterbuch ihrer Sprache erarbeitete.

Summary
The contribution is a bio-bibliographical report on the Cologne Jesuit, missionary and linguist Father Bernhard Havestadt (1714-1781) who worked almost 20 years in Chile, above all among the Mapuche, and compiled a grammar and a dictionary of their language.

17 *Michael Müller*, Der bayerische Jesuit Karl Haimhausen (1692-1767). Sein Beitrag und seine Korrespondenz zur Organisation der deutschen Chilemission im 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 67 (2004) 297-330.
18 Nachlass Wilhelm von Humboldt, Konvolut »Collectanea linguistica«, fol. 145, Mappe 2 (freundliche Auskunft von Dr. Manfred Ringmacher, Wilhelm-von-Humboldt-Ausgabe, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 26. Mai 2008).

Die Societas Jesu und die katholische Kultur in Süddeutschland in der frühen Neuzeit

von Peter Claus Hartmann

Wenn im Folgenden auf die Bedeutung der Jesuiten für die süddeutsche Kulturentwicklung in der frühen Neuzeit näher einzugehen ist, muss zunächst kurz im Überblick das Spezifische dieses von Ignatius von Loyola gegründeten, 1540 von Papst Paul III. anerkannten Ordens eingegangen werden. Er repräsentierte schon von Anfang an eine typisch neuzeitliche, stark das freie Subjekt betonende Spiritualität.[1]

Im Rahmen der »Geburt des modernen Ich«, das aus dem Geist der Renaissance zu einem neuen Selbstverständnis des modernen Menschen führte, kam es nämlich auch in der Person und dem Lebensweg von Ignatius von Loyola sowie dem von ihm gegründeten neuartigen Ordenstyp, der »Societas Jesu« zur »Geburt des homo jesuiticus«. Dieser traut, so betont Michael Sievernich, »der eigenen spirituellen Erfahrung und erfährt sie als Weise der Subjektwerdung«. So war der »homo jesuiticus« geprägt durch »apostolische Mobilität«, »intellektuelle Bildbarkeit«, eine spezielle »spirituelle Methode«, außerdem durch die »Exercitia spiritualia«, ferner durch eine spezifische »kommunitäre und ekklesiale Bindung« und eine »tröstende Pastoral«.[2] Der »homo jesuiticus« wirkte, wie Sievernich schreibt, vor allem in der »Seelsorge in den Städten Europas«, in den städtischen Schulen Europas und in der »Mission auf allen Kontinenten«.[3]

Der im katholischen Süddeutschland im 17. und 18. Jahrhundert sehr einflussreiche Jesuitenorden, wie gesagt ein neuartiger Ordenstyp, der im Gegensatz zu den früheren klösterlichen Kommunitäten kein gemeinsam verrichtetes Chorgebet und keine verbindliche Ordenstracht kannte und seine Mitglieder

1 *Michael Sievernich*, Homo jesuiticus, in: *Michael Schwarze*, Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance (Eichstätter Kolloquium 9), Regensburg 2000, 53-78; bes. 56-58. Siehe auch: *Michael Sievernich / Günter Switek* (Hg.), Ignatianische Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. ²1991.
2 *Sievernich*, Homo jesuiticus (Anm. 1), 56-67.
3 *Sievernich*, Homo jesuiticus (Anm. 1), 67-76.

in großer Flexibilität zur Erfüllung recht unterschiedlicher Aufgaben entsandte, zeichnete sich durch eine außergewöhnliche Mobilität aus. So agierte die Societas Jesu weltweit und wurde zentralistisch vom Ordensgeneral von Rom aus geleitet. Ihm unterstanden in straffer Hierarchie die Ordensprovinzen, in Süddeutschland vor allem die Oberdeutsche Provinz (Bayern, Tirol, Schwaben, Schweiz), aber auch die Österreichische und Oberrheinische Ordensprovinz.[4] Der Provinzial von Oberdeutschland hatte zunächst in erster Linie in Ingolstadt, von 1612 bis 1770 aber in München seinen Sitz.[5]

Die Gesellschaft Jesu, die bald in jeder bedeutenderen katholischen Stadt in Süddeutschland ein Kolleg unterhielt, spielte im 17. und 18. Jahrhundert dort eine große Rolle bei der Pflege der Jesuitendichtung, des Jesuitentheaters, des höheren Schulwesens sowie des Kirchen- und Kollegienbaus und der barocken Frömmigkeit. Außerdem waren die Jesuiten oft führend in den Universitäten und bei der Leitung der Priesterseminare tätig. Eine wichtige Position nahmen sie auch in der damaligen Theologie, aber auch in anderen Wissenschaften ein.[6] Das gilt besonders auch beim Wissens- und Wissenschaftstransfer von Kontinent zu Kontinent.[7]

Bevor wir jedoch auf die Bedeutung der Jesuiten für die Pflege und Blüte der katholischen Kultur in Süddeutschland in der frühen Neuzeit näher eingehen, ist die damals typische katholische Kultur dieses Raumes zu charakterisieren und zu schildern. Im Gegensatz zur ausgeprägten protestantischen Wort- und Lesekultur, die Dichtung und Lesegesellschaften besonders förderte und eine spezifisch protestantische Arbeitsethik entwickelte[8], handelte es sich bei der katholischen Kultur um eine stark sinnliche, d. h. alle Sinne ansprechende Kultur. Gerade in der Epoche des Barock und Rokoko konnte nämlich noch einmal »die kunstschöpferische Kraft der katholischen Kirche voll zur Geltung kommen.

4 *Bernhard Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde., Freiburg 1907-1928; *Hubert Becher*, Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens, München 1951; *Albert Ebneter*, Der Jesuitenorden, Zürich u. a. 1982; *Ludwig Koch*, Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft einst und jetzt, Paderborn 1934 (ND 1961); *Rita Haub*, Geschichte der Jesuiten, Darmstadt 2007; *Peter Claus Hartmann*, Die Jesuiten (C. H. Beck Wissen 2171), München ²2008.
5 Vgl. *Ferdinand Strobel*, Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz (Helvetia Sacra 7), Berlin 1976, 57, 58.
6 *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 33-38, 59-77.
7 Vgl. dazu: *Peter Claus Hartmann*, Wissens- und Wissenschaftstransfer zwischen Deutschland und China im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Peter Claus Hartmann / Alois Schmid* (Hg.), Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit (ZBLG, Beihefte 34), München 2008, 1-10. *Sabine Anagnostou*, Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen (Quellen u. Studien z. Gesch. d. Pharmazie 78), Stuttgart 2000.
8 Vgl. *Peter Claus Hartmann*, Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1806. Verfassung, Religion und Kultur (Studien zu Politik und Verwaltung 72), Wien u. a. 2001, 170-175.
9 *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 164, 165.
10 *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 159-162.
11 Vgl. *Putzger*, Atlas zur Weltgeschichte, 103. Aufl., hg. von *Ernst Bruckmüller / Peter Claus Hartmann*, Berlin 2001, 115.
12 Vgl. *Westermann*, Großer Atlas zur Weltgeschichte, Braunschweig 1963, 108.
13 Vgl. *Peter Claus Hartmann*, Münchens Weg in die Gegenwart. Von Heinrich dem Löwen zur Weltstadt, Regensburg 2008, 57ff.
14 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 89ff, 170f.

Ihre bewusste Bejahung bildlicher Darstellung in der Kirche, ihre Theologie mit Aufrechterhaltung der Heiligenverehrung, ihre Frömmigkeit, die all die sinnlich wahrnehmbaren Formen zuließ, ihre Bejahung des Wallfahrtswesens und der Prozessionen, der Musik und des geistlichen Theaters, sie alle ermöglichten erst jene Hoch- und Höchstleistungen des kirchlichen Barock und Rokoko.«

Die Künstler und Architekten bekamen dadurch eine großartige Gelegenheit, ihre oft phantasievollen, beeindruckenden Werke zu schaffen, die sich allerdings immer in die theologischen Bedürfnisse mit all ihrer Symbolik einfügen mussten. Wenn man heute die Spitzenwerke der Zeit bewundert, zeigt sich, dass die Architekten und Künstler im Rahmen dieser Vorgaben ihr Genie sprechen lassen konnten.[9]

Während in den protestantischen Städten und Territorien das Pfarrhaus eine große »kulturbildende Kraft« besaß und viele Dichter, Schriftsteller, Gelehrte und Musiker aus dieser »Funktionselite« stammten, wurde die katholische Kultur in hohem Maße von den Klöstern und Orden geprägt. Sie unterhielten die wichtigsten Bildungs-, Kultur- und Wirtschaftszentren im katholischen Raum. Gleichzeitig waren sie neben den Fürstenhöfen besondere Mittelpunkte der Musikpflege sowie des Bibliothekswesens und der Wissenschaften.[10]

Wenn wir die 2001 veröffentlichte Karte »Kultur im Heiligen Römischen Reich im 18. Jahrhundert« betrachten, so ist das südliche, weitgehend katholische Reich geprägt durch eine große Dichte künstlerisch europaweit erstrangiger Bauten des Spätbarock, Rokoko und Klassizismus (1680-1780). Die »wichtigsten Zentren für Literatur und Lesekultur im Reich« befanden sich demgegenüber vor allem in protestantischen Städten der nördlichen Reichshälfte sowie in Württemberg und Mittelfranken.[11] Das oben erwähnte südliche, für die Kunstentwicklung so fruchtbare katholische Reichsgebiet war für ganz Europa einzigartig und galt als künstlerisch gleichrangig mit den räumlich recht begrenzten Kunstzentren Paris, Turin, Rom, Berlin-Potsdam oder London.[12]

In diesem großen, katholischen süddeutsch-österreichischen Kunst- und Kulturraum lag München, das »deutsche Rom« ziemlich zentral. Die bayerische Hauptstadt war, wie erwähnt, seit 1612 Sitz des Provinzials der wichtigen Oberdeutschen Provinz des Jesuitenordens, der neben den anderen Reformorden und den (alten) Prälatenorden die Kultur und Kunst dieses süddeutschen Raumes stark prägte.[13]

Um die konfessionellen Unterschiede der Kunst- und Kulturentwicklung der Zeit zu verstehen, ist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedliche Auslegung der Heiligen Schrift in der Frage, einzugehen, ob Bildnisse in den Kirchen zugelassen sind oder nicht, sowie auf die Betonung des »Sola-Scriptura«-Prinzips durch die Protestanten, denn beides waren Ausgangspunkte für eine gegensätzliche Kulturentwicklung.[14]

Entscheidend für die damals völlig unterschiedlichen Kulturen von Reformierten (Kalvinisten) und Katholiken erwies sich zunächst die gegensätzliche

Auslegung der Bibel in der Bilderfrage. Da Martin Luther diese Frage zu den Adiaphora (den unwichtigen, neutralen Werten) zählte und die Entscheidung der jeweiligen Obrigkeit überließ, nahm das Luthertum in der Bilderfrage eine Mittelposition ein. Deshalb gab es hier eine große Variationsbreite, die von Bilderstürmen in Pfalz-Neuburg bis zur Belassung der Kirchen im Zustand des frühen 16. Jahrhunderts mit all den Bildern, Heiligenfiguren und Nebenaltären reichte. Außerdem schuf man spezielle Kanzelkirchen, wie etwa in Mittelfranken.[15]

Die kalvinistischen und zwinglianischen Bildergegner stützten sich vor allem auf zwei Stellen des Alten Testaments, wo es heißt: »Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.«[16] Ferner steht geschrieben: »Lauft nicht in euer Verderben, und macht euch kein Gottesbildnis, das irgend etwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens, kein Abbild irgendeines Tiers …«.[17]

Während die Kalvinisten und Zwinglianer diese beiden Stellen als besonders wichtig hervorhoben, sahen katholische Theologen sie im situationsbedingten historischen Zusammenhang (Tanz ums Goldene Kalb) stehend und nicht als absolut gemeint an.[18] Die katholische Kirche konnte sich außerdem für ihre ausgeprägte Bilderfreundlichkeit auf viele entsprechende Bibelstellen aus dem Alten und Neuen Testament stützen.[19]

Neben Texten aus dem Alten Testament argumentierten die katholischen Bildbefürworter vor allem mit dem Neuen Testament, etwa der »Menschwerdung Christi«, der »Bilderhaftigkeit der Gleichnisse des NT als Vorbild für den Bildgebrauch«, auf Mt 22,16-21, Joh 2,19-21 und verschiedene Paulusbriefe.[20] Paulus schreibt z. B.: »Er [Christus] ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.«[21] Waren sich hier die Theologen je nach Konfession uneinig, so hatte die unterschiedliche Auslegung der Heiligen Schrift

15 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 89ff, 97-101.
16 Ex 20,4.
17 Dtn 4,16-19.
18 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 89f.
19 Vgl. *Christian Hecht*, Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriel Paleotti und anderen Autoren, Berlin 1997, bes. 15ff, 79ff und 405ff.
20 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 90-92.
21 Vgl. Kol 1,15.
22 Vgl. *Margarete Stirm*, Die Bilderfrage in der Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 45), Heidelberg 1977, 144ff; *Sergiusz Michalski*, Die protestantischen Bilderstürme. Versuch einer Übersicht, in: *Bob Scribner* (Hg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (Wolfenbüttler Forschungen 46), Wiesbaden 1990, 69-124.
23 Vgl. *Benno Hubensteiner*, Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, München 1967, 206, 211; *Norbert Lieb*, Barockkirchen zwischen Donau und Alpen, München, ^{3}1969, 87, 110ff; *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 95-97, 182-190.
24 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 164, 190ff.
25 *Hartmann*, Kulturgeschichte (wie Anm. 8), 170, 171.
26 Vgl. *Dieter Breuer*, Oberdeutsche Literatur 1565-1650. Deutsche Literaturgeschichte in frühabsolutistischer Zeit (ZBLG, Beih. 11, R. B), München 1979, 218-276.
27 *Breuer*, Oberdeutsche Literatur (Anm. 26), 122-144.

für die Entwicklung der jeweiligen konfessionsbestimmten Kultur, wie erwähnt, entscheidende Folgen. Während für die Katholiken eine prächtige Pfarr-, Wallfahrts- oder Klosterkirche wichtiges Zeichen der gebührenden Verherrlichung Gottes bedeutete, so war sie für den Kalvinisten ein verabscheuungswürdiger Götzendienst, der ausgerottet werden musste. Kam es bei Übernahme katholischer Kirchen zu »Bilderstürmen«[22], so versuchten die Katholiken in ihren Kirchen den »Himmel auf Erden« herbeizuzaubern, in dem der Gläubige bildlich in die Gemeinschaft der Engel und Heiligen eingebunden war.[23] Aus dem Gesagten lässt sich leicht nachvollziehen, warum damals Kirchenarchitekten, Maler, Stuckateure und Bildhauer besonders von der katholischen Kultur getragen wurden und mehrheitlich Katholiken waren.[24]

Literatur, Lesegesellschaften und verschiedene Wissenschaften wie Philosophie, Staatsrecht und Geschichte wurden demgegenüber besonders durch die protestantische Wort- und Lesekultur gefördert. Angesichts des Sola-Scriptura-Prinzips und der Forderung, jeder Gläubige möge die Heilige Schrift in der Muttersprache lesen und könne sie auch gültig auslegen, entwickelte sich hier offensichtlich in protestantischen Territorien und Städten ein besonderes Verständnis für Literatur und Dichtung in der Muttersprache. Dementsprechend war die Mehrheit der im 17. und 18. Jahrhundert als wichtig eingestuften Schriftsteller und Dichter der deutschen Sprache protestantisch.[25]

Im Rahmen der hier kurz charakterisierten konfessionellen Kulturen kam bis 1773 dem Jesuitenorden bei der katholischen Kultur eine sehr wichtige Rolle zu. Dies galt erstens für die Dichtung, die meist nicht in der Landessprache, sondern in der europaweit verbreiteten Sprache der Gebildeten, d. h. in Latein verfasst war. Ein besonderes Zentrum dieser Jesuitendichtung, die oft dogmatische und religiöse Aufgaben hatte, war in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Hof Maximilians I. von Bayern in München. Hier wurden die Oden Jacob Baldes europaweit beachtet und geschätzt. Er galt sogar als »deutscher Horaz«.

Der 1624 in Bayern in die Societas Jesu eingetretene Elsässer und Rhetorikprofessor war von 1637 bis 1650 in München Hofprediger, Prinzenerzieher und Hofhistoriograph. Obwohl ihn Maximilian für seine staatspolitischen Zwecke einsetzte, erhielt sich Balde stets einen Freiraum für seine Dichtung. Er schrieb religiöse Gedichte, Satiren, ein Drama und ein Epos sowie mit »Urania victrix« eine Elegendichtung vom Sieg der christlichen Seele über die Versuchungen der Sinne. Neben Dichtungen in Latein verfasste er auch Gedichte und Kirchenlieder in oberdeutscher Sprache. Jeremias Drexel SJ schrieb bedeutende Traktate.[26]

Weniger in Süddeutschland, mehr im Rheinland und Westfalen wirkte Pater Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635), dessen mystische Dichtung, etwa seine Kirchenlieder, in deutscher Sprache sehr bekannt waren. Er gilt als bedeutendster katholischer Lyriker des Frühbarock.[27]

Die beachtliche Rolle der Jesuitendichtung ließ sich jedoch ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht mehr aufrechterhalten. Besonders im 18. Jahr-

hundert übernahm ganz allgemein der protestantische Raum in Deutschland die Führung.[28] Dies gilt für die Dichtung, in geringerem Maße auch für das Drama. Hier ging zwar die besondere Blütezeit des lateinischen Jesuitendramas etwa 1650 zu Ende. Es wurde aber auch noch bis 1773 an den Schulen gepflegt. In jedem Fall spielte, so ein zweiter Punkt, das Jesuitentheater, in der katholischen Kultur Süddeutschlands eine wichtige Rolle. Zu den bedeutendsten Verfassern von Dramen zählten Jacob Bidermann (1578-1639) und Nicolaus Avancini.[29]

Die Jesuiten setzten nämlich das Theater nicht nur, wie noch ausführlicher zu behandeln sein wird, als wichtigen Teil ihrer Schulbildungsarbeit ein, sondern auch als Instrument der Seelsorge und als Mittel, möglichst viele Menschen für die katholische Kirche und ihre Lehren zu gewinnen.[30]

So wurden z. B. die Dramen von Jacob Bidermann, aber auch anderer Jesuiten in der bayerischen Haupt- und Residenzstadt München, die damals als das »deutsche Rom« bezeichnet wurde, häufig aufgeführt. Im Jahr 1609 konnte man etwa auf dem großen Marktplatz, dem späteren Marienplatz, eine Neuinszenierung von Bidermann, nämlich »Cenodoxus, Doktor von Paris« sehen. Dabei wurde die Lebensgeschichte eines Gott entfremdeten, nur nach weltlichem Ruhm strebenden Pariser Arztes, der schließlich der Verdammung anheimfällt, so wirkungsvoll, zu Herzen gehend und mitreißend aufgeführt, dass dieses Drama beim Publikum einen tief greifenden Eindruck machte. Der Stadtchronist berichtete dazu, dass sich sogleich 14 hochgestellte, meist adelige Zuschauer bei den Jesuiten zu Bußübungen anmeldeten. Auch das am 7. Oktober 1615 im Münchener Jesuitenkolleg aufgeführte Drama Jakob Bidermanns, »Josephus Aegypti Prorex« erzielte beim Publikum einen gewaltigen Eindruck und wühlte die Gemüter auf. Der Chronist weiß darüber zu berichten, die zuschauenden Fürsten seien in Tränen ausgebrochen.[31]

28 Vgl. *Hans Pörnbacher*, Literatur und Theater von 1550-1800, in: *Max Spindler / Andreas Kraus* (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 2, München ^{2}1988, 992ff, 1005ff.
29 *Breuer*, Oberdeutsche Literatur (Anm. 26), 168; *Pörnbacher*, Literatur und Theater (Anm. 28), 986f.
30 Vgl. *Michael Müller*, Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 4), Frankfurt a. M. 2000, 321, 322, 341; *Rupert Wimmer*, Die Bühne als Kanzel. Das Jesuitentheater des 16. Jahrhunderts, in: *Hildegart Kuester* (Hg.), Das 16. Jahrhundert. Europäische Renaissance, Regensburg 1995, 149-166.
31 Die Jesuiten in Bayern 1549-1773, Ausstellungskatalog, Weißenhorn 1991, 182; *Michael Schattenhofer*, Die geistliche Stadt, in: *ders.*, Von Kirchen, Kurfürsten und Kaffeesiedern etcetera. Aus Münchens Vergangenheit (Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München 78), München 1974, 7-97, hier 61; *Karl von Reinhardsstöttner*, Zur Geschichte des Jesuitendramas in München, in: Jahrbuch für Münchener Geschichte 3 (1889) 53-176, hier 90, 109.
32 Vgl. *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 62f; siehe allgemein dazu *Willi Flemming*, Geschichte des Jesuitentheaters in den Landen deutscher Zunge, Berlin 1923.
33 *Franz-Xaver Eggersdorfer*, Die Philosophisch-theologische Hochschule in Passau. Dreihundert Jahre ihrer Geschichte. Ein Blick in die Entwicklung der katholischen Geistlichen-Bildung in Deutschland seit dem Ausgang des Mittelalters zur Jahrhundertfeier 1933, Passau 1933, 114ff.
34 Vgl. *Hartmann*, Münchens Weg (Anm. 13), 60.
35 *Helmuth Stahleder*, Chronik der Stadt München, Bd. 2: Belastungen und Bedrückungen. Die Jahre 1506-1705, Ebenhausen u. a. 2005, 173.

Im Allgemeinen arbeiteten die Jesuiten mit anspruchsvollen, kunstvollen und aufwändigen Bühnenbildern und für die damalige Zeit komplizierten und erstaunlichen Bühnentechniken. So setzten sie Flug- und Wolkenmaschinen ein, die bewirkten, dass Schlangen, Höllengespenster und Schwerter durch die Luft fliegen konnten. Eine Quelle berichtet z. B. von einer Aufführung des von Pater Nicolaus Avancini verfassten Dramas »Pietas victrix«. Dort zuckten »Blitze vom Himmel, der König der Unterwelt« fuhr »unter Wolfsgeheul, Eulengekrächze und anderem infernalem Lärm in einem Wagen auf die Bühne, der von feuerspeienden Drachen gezogen« wurde.[32]

Die Jesuiten erregten mit ihren Aufführungen in den Städten bei der jeweiligen Bevölkerung großes Aufsehen, denn sie banden einen großen Teil der Menschen, jedenfalls Tausende, als Zuschauer ein, um den Triumph der katholischen Kirche sinnlich wahrnehmbar und eindrucksvoll darzustellen und die Leute mitzureißen. Dies geschah auch dadurch, dass man die Massen bei Triumphmärschen mitgehen und mitsingen ließ.

In Passau wurde z. B. nach der Schlacht am Weißen Berg 1620 das von Bidermann 1607 geschaffene Drama »Belizar« auf dem Platz vor dem Dom aufgeführt. Dabei ließ man sehr geschickt und effektvoll die Schranke fallen »zwischen Spiel und Wirklichkeit, zwischen den aufführenden Studenten und dem zuschauenden Volk, das mit Leidenschaft die Schlacht mitkämpfte, das mitzog in den Triumphgängen durch die Gassen am Dom, das aber auch erschüttert Schuld und Schicksal Belizars miterlebte«. Es ging um die Lebensgeschichte Belizars, eines Feldherrn Kaiser Justinians aus dem 6. Jahrhundert, der einen beachtlichen Aufstieg erlebte, aber dann gestürzt und geblendet wurde und am Schluss des Dramas in großes Elend verfiel. Publikumswirksam flehte der blinde Belizar schließlich die Passanten vor dem Passauer Dom um Almosen an.[33]

So nahm letztlich die ganze Bevölkerung an den von den Jesuiten veranstalteten Theaterereignissen teil, bei denen die Kollegiatschüler die Rollen der Darsteller, die Chöre, das Ballett und die Aufgaben der Statisten übernahmen.[34]

Das galt auch für das von Münchener Gymnasiasten des Jesuitenkollegs im Sommer 1574 aufgeführte Drama »Konstantinus«. Damals war praktisch ganz München beteiligt und die Stadt und deren Häuser als Bühne entsprechend geschmückt. Immerhin setzten die Jesuiten 1.000 Mitwirkende ein, als im Rahmen dieses Massenspektakels Kaiser Konstantin, der Sieger über Maxentius, auf einem Triumphwagen stehend, »umgeben von 400 Reitern in weithin schimmernden antiken Rüstungen durch eigens errichtete Ehrenpforten« durch die Stadt zog.[35]

Schließlich sei noch als drittes Beispiel auf das Drama eingegangen, das im Juli 1597 nach der Weihe der Kirche St. Michael in München vom Jesuitenkolleg aufgeführt wurde. Dieses Drama »Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici« (Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern) dauerte nicht weniger als zehn Stunden. Es war ergänzt durch Einlagen, Chor-

gesang und Instrumentalmusik und faszinierte offensichtlich das Publikum. Dieses eigens für den Anlass verfasste Festspiel thematisierte den siegreichen Kampf der römisch-katholischen Kirche gegen ihre Gegner und Verfolger in Geschichte und damaliger Gegenwart, ferner die Beschützerrolle des Kirchenpatrons St. Michael für Bayern und die Führungsstellung des Herzogtums in der Gegenreformation und schließlich den Triumph der katholischen Reform in Bayern, den man dem Erzengel St. Michael zuschrieb.[36]

Ein dritter, besonders wichtiger Bereich jesuitischer Kulturleistung war das höhere Schulwesen für die männliche Jugend im katholischen Süddeutschland. Da die Kollegien sehr begehrt waren, konnten die Jesuiten im Allgemeinen darauf warten, bis genügend hohe Stiftungen zusammengekommen waren, um den Unterhalt des Kollegs zu sichern und gleichzeitig die Gratuität des Unterrichts aufrechtzuerhalten. Die Kollegien, die bald in jeder größeren katholischen Stadt ihren Unterricht eröffnen konnten, galten als sehr modern, effizient und attraktiv und hatten deshalb großen Zulauf.[37]

Dies galt nicht selten sogar für protestantische Schüler. So konnte z. B. das Jesuitenkolleg, von der Fuggerstiftung finanziert, sogar in der paritätischen Reichsstadt Augsburg, wo das evangelische Gymnasium St. Anna eine sehr gute Reputation besaß, einen raschen Aufschwung erleben. Das Gymnasium zählte schon bald nach der Gründung bereits 300 Schüler, eine Zahl, die in der Folgezeit weiter anstieg.[38]

Auch in der kleinen geistlichen Haupt- und Residenzstadt Passau wurde ein Jesuitenkolleg eingerichtet. Gegen manchen Widerstand stellte der Fürstbischof Erzherzog Leopold aus seinem »patrimonio« die nötigen Gelder zur Verfügung

36 Vgl. *Barbara Bauer / Jürgen Leonhardt* (Hg.), Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici. Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern (Jesuitica 2), München 2000; *Hartmann*, Münchens Weg (Anm. 13), 63-65.
37 *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 340f.
38 *Helmwart Hierdeis*, Die männlichen Schulorden, in: *Max Liedtke* (Hg.), Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens, Bd. 1, Bad Heilbrunn / Obb. 1991, 622-627.
39 Vgl. *Peter Claus Hartmann*, Jahrhundert der Katastrophen und des Neuaufbaus, in: *Egon Boshof* u. a. (Hg.), Geschichte der Stadt Passau, Regensburg ²2003, 170f.
40 Staatl. Bibl. Passau, Ms. 88, 27 Ki: Liber oeconomicus collegii passaviensis Societatis Iesu, fol. 3'. Vgl. *Gabriel Maria Ott*, Das Bürgertum der geistlichen Residenzstadt Passau in der Zeit des Barock und der Aufklärung (Neue Veröffentl. d. Inst. f. Ostbair. Heimatforschung 6), Passau 1961, 259.
41 *Albrecht Aign*, Geschichte des Gymnasiums Passau, Bd. 1, Passau 1962, 35.
42 Stadtarchiv Passau C 190, 27: *Johann Pimsner*, Passau in Zahlen, Manuskript o. J.
43 Vgl. *Franz Schlederer*, Unterricht am Jesuitengymnasium. Beispiel München, in: *Liedtke* (Hg.), Handbuch I (Anm. 38), 535-548, hier besonders 536, 537; *Andreas Kraus*, Das Gymnasium der Jesuiten zu München (1559-1773). Staatspolitische, sozialgeschichtliche, behördengeschichtliche Bedeutung (Schriftenr. z. bayer. Landesgesch. 133) München 2001, 18ff.
44 *Hannelore Putz*, Die Domus Gregoriana zu München. Erziehung und Ausbildung im Umkreis des Jesuitenkollegs St. Michael bis 1773 (Schriftenr. z. bayer. Landesgesch. 141), München 2003, 83-90.
45 *Volker Press*, Korbinian von Prielmaier (1643-1707). Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen sozialen Aufstiegs im barocken Bayern, Ottenhofen 1978.

und ließ am 1. November 1612 den Grundstein für das Kolleg legen und den Bau gegen den Widerstand des Domkapitels vorantreiben.[39] Der Gesamtwert der Stiftungen des Fürstbischofs erreichte 352.940 Gulden, eine Summe, welche die Jahreseinnahmen des Hochstifts bei weitem überstieg.[40]

Auch in Passau nahm das Jesuitenkolleg einen beeindruckenden Aufschwung. Nachdem man 1612 zunächst mit zwei Klassen und zusammen 71 Jungen den Unterricht begonnen hatte, führte man 1613 schon vier Klassen mit 200 Schülern und ein Jahr später fünf Klassen mit 300 Jungen. Die Schülerzahl blieb bei durchschnittlich 347. Sie stieg jedoch 1697 auf 414, 1703 auf 500 an, um dann wieder abzunehmen.[41] Dies war eine erstaunlich hohe Frequenz des Gymnasiums durch Schüler der Stadt und des Umlandes, wenn man in Rechnung stellt, dass Passau im 17. Jahrhundert ca. 4.000 bis 6.000 Einwohner zählte.[42]

Ein Erfolgsmodell war auch das 1559 von Herzog Albrecht V. gegründete Jesuitenkolleg in München. Angesichts des Gratuitätsprinzips und des durch Stipendien sehr mittel- und unterschichtenfreundlichen Systems, aber auch der Attraktivität für die Oberschichten, strömten Söhne aller Bevölkerungsgruppen, aus Adel, Bürgertum und Unterschicht in das Kolleg. So besuchten es schon bald nach der Gründung 600 Schüler, Ende des 16. Jahrhunderts ca. 900 und 1631 bereits 1.464 Schüler aus München und dem Umland, in einer Zeit, in der München etwa 20.000 Einwohner zählte. Das Jesuitengymnasium schwang sich so recht rasch zur beherrschenden Bildungseinrichtung der männlichen Jugend in München auf und verdrängte zunehmend das städtische »Gymnasium poeticum«.[43]

In diesem Kolleg stammten, wie neueste Forschungen hervorheben, immerhin 15 % bis 20 % der Schüler aus unteren Volksschichten. Es handelt sich somit um ein aus heutiger Sicht sozial fortschrittliches Bildungssystem. Um nämlich Jungen aus der Unterschicht und der unteren Mittelschicht neben kostenlosem Unterricht auch den Lebensunterhalt in München zu garantieren, war dort die Domus Gregoriana als Internat gestiftet worden.[44]

Durch dieses soziale System war ein Aufstieg aus einfachen Verhältnissen über das Jesuitengymnasium, d. h. über Bildung, möglich, der an heutige Zeiten erinnert. Bekannt ist in diesem Zusammenhang das von Volker Press untersuchte Beispiel von Korbinian von Prielmaier (1643-1707). Dieser war ein Sohn eines Schrannenknechtes und Enkel eines leibeigenen Bauern in Erding. Der hochbegabte, bienenfleißige Junge wurde Stipendiat und Schüler des Jesuitenkollegs, schloss das Gymnasium mit glänzenden Ergebnissen ab, wurde von den Jesuiten in die kurfürstliche Verwaltung empfohlen und machte dort Karriere. Schließlich stieg er zum Hofkammerpräsidenten (Finanzminister) auf, erhielt den Verdienstadel verliehen und konnte sich eine Hofmark erwerben. Dadurch wurde er adeliger Grundherr mit Herrschafts- und Gerichtsrechten über bäuerliche Untertanen.[45]

Ganz allgemein rekrutierten die Jesuitenpatres systematisch und effizient, wie Alfons Huber zeigt[46], hochbegabte Schüler aus allen Schichten der Bevölkerung bis ins entlegendste Dorf des bayerischen Waldes hinein. Diese unter- und mittelschichtenfreundliche Schulpolitik der Jesuiten, die auch von Prälatenklöstern betrieben wurde und viele soziale Aufstiegsmöglichkeiten schuf, wurde z. T., u. a. auch von den Aufklärern, kritisiert. Man warf nämlich den kirchlichen Schulträgern vor, einen Akademikerüberschuss und ein akademisches Proletariat zu produzieren und forderte, man sollte nicht so viele junge Menschen dem Nähr- und Arbeiterstand entziehen. Man möge vielmehr, so hieß es, die höhere Bildung denen überlassen, die sich das leisten könnten.[47]

In den Jesuitengymnasien bildete die Ratio Studiorum von 1599 die pädagogische Grundlage als Unterrichtsmethodik. Sie legte besonderen Wert auf das Diktierverfahren und das Auswendiglernen von Grammatikstoff sowie rhetorischen und poetischen Regeln. Großes Gewicht nahm das Studium der lateinischen Sprache ein. Natürlich pflegte man auch die Humaniora, d. h. man wollte die Schüler im Sinne der Kirche zu Gottesfurcht und zur Einhaltung christlicher Tugenden erziehen, vernachlässigte allerdings die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. Dies stieß dann im 18. Jahrhundert auf heftige Kritik der Aufklärer.[48]

Dabei übersahen sie jedoch – so zeigt es mein Schüler Michael Müller für das sehr große Pariser Jesuitenkolleg Louis-le-Grand auf –, dass die kritisierte Unterrichtsmethodik nur eine Säule jesuitischer Erziehung darstellte, während als zweite Säule das Theaterspiel diente. Es ergänzte und vervollständigte sehr gut den Unterricht. Im Pariser Kolleg stellte es für die 3.000 Schüler ein »zentrales Instrument zur Erziehung und Bildung der Schüler« dar und »ein pädagogisch-anthropologisches Konzept ganzheitlichen und gemeinschaftlichen Lernens und Handelns in Wort und Tat auf der Bühne des Schultheaters«.

Die Theaterauftritte boten nämlich den Schülern die Möglichkeit, sich Selbstbewusstsein und sicheres Auftreten zu erwerben sowie die freie Rede vor den Zuschauern zu üben. Dies war eine sehr gute Vorbereitung für Berufe,

46 *Alfons Huber* bereitet unter meiner Leitung eine Dissertation über das Jesuitenkolleg in Straubing vor, die u. a. hochinteressante gesellschaftsgeschichtliche Ergebnisse bringen wird.
47 *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 342, 343; vgl. auch *Winfried Müller*, Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation 1773-1803 (Ludovico Maximilianea, Forschungen 11), Berlin 1986, 26-29.
48 *Winfried Müller*, Bildungspolitische Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens, in: *Liedtke*, Handbuch I (Anm. 38), 711-726; *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 341f.
49 Vgl. *Müller*, Entwicklung (Anm. 30), 314-342, bes. 321f.
50 Vgl. *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 65f.
51 *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 66ff.
52 Vgl. dazu: *Giovanni Sale*, Pauperismo e architettura gesuitica: dalla chiesa ad aula al Gesu di Roma, Milano 2001.
53 *Herbert Schindler*, Große bayerische Kunstgeschichte, Bd. 2, München ²1976, 122-124; *Lothar Altmann*, Streifzüge durch Münchens Kunstgeschichte. Von der Romanik bis zur Gegenwart, Regensburg 2008, 53-59.
54 *Schindler*, Kunstgeschichte (Anm. 53), 118-129; *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 66f.
55 *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 68.

wie Lehrer, Prediger, Advokaten, Richter, Diplomaten, Politiker usw., für die die Fertigkeiten in der freien Rede Grundbedingungen waren. Die jugendlichen Laienschauspieler, die in drei Theatern des Pariser Kollegs auftraten, erhielten Identifikationsmöglichkeiten für die eigene Persönlichkeitsbildung und Orientierung an christlichen Werten.[49]

Eine wichtige Rolle spielte der Jesuitenorden viertens auch im Rahmen der barocken Bautätigkeit in Süddeutschland. Er betätigte sich nämlich intensiv als Bauherr, denn es entstanden viele Kirchen und Kolleggebäude. Gemäß der von den Jesuiten mitgetragenen nachtridentinischen, stark sinnlichen katholischen Kultur wurden diese Kirchen reich und prächtig ausgestattet. Sie sollten u. a. dazu beitragen, die Bevölkerung für die katholische Kirche zu gewinnen und ihr die Herrlichkeit Gottes vor Augen zu führen.[50]

Dabei ist zu betonen, dass die Societas Jesu ganz allgemein bei der Entstehung des Barockstils und seiner Verbreitung in Europa und Übersee eine bedeutende Rolle spielte. Dies war im 19. Jahrhundert, als man diesen Stil allerdings wenig schätzte, so sehr im Bewusstsein, dass man den Ausdruck »Jesuitenstil« vielfach auch als Epochenbegriff für den Kirchenbau der katholischen Reformzeit verwendete.[51] Vorbilder für den nach den neuartigen Kriterien des Trienter Konzils gestalteten katholischen Kirchenbau mit großem, säulenlosem Raum und guter Sicht von allen Seiten auf den Hochaltar waren die in Rom erbauten Barockkirchen Il Gesù (1568-1575) und San Ignazio (1625 ff.).[52]

In Süddeutschland galt besonders die gewaltige St. Michaelskirche in München, deren Bau 1583 begonnen wurde und deren Weihe 1597 erfolgte, als gelungenes Beispiel des neuen Stils. Im Rahmen des von Herzog Wilhelm V. von Bayern errichteten »bayerischen Escorial« hat diese »deutsche Mutterkirche des Jesuitenordens auch den für die folgende Zeit entscheidenden Bautyp geprägt: die Wandpfeilerkirche«.[53]

In der Folgezeit wurde im süddeutschen Raum eine ganze Reihe bedeutender Kollegkirchen und Kolleggebäude im neuen Stil gebaut. Man denke, um einige Beispiele zu nennen, an diejenigen in Landshut, Passau, Dillingen, Eichstätt, Amberg, Bamberg, Freiburg i. Br., Mainz und Trier. Von Europa ausgehend, bestimmten die Jesuiten auch im 17. und 18. Jahrhundert den Kirchenbau in Lateinamerika in starkem Maße.[54]

Allerdings ist zu betonen, dass bei allen Eigenheiten, einem gemeinsam auftretendem Stilelement und trotz der großen Bedeutung vieler Jesuitenkirchen der frühen Neuzeit kein für alle Länder und Kontinente geltendes Schema und keine allgemein gültige Doktrin für die Bauweise existierten.[55] Die prächtigen Kirchen, die damals nicht nur von den Jesuiten, sondern von der katholischen Kirche überall propagiert wurden, bildeten den festlichen Rahmen der barocken Frömmigkeit, die u. a. von den Jesuiten besonders gepflegt und gefördert wurde und als fünfter Punkt hier zu behandeln ist.

Damals schätzte man die Hl. Messe und die Sakramente sehr und pflegte die Heiligenverehrung im Gegensatz zu den Protestanten in starkem Maße. Die besondere Sorge galt der Erringung des ewigen Heils.[56] Der Mensch der Barockzeit, so schreibt Johann Pörnbacher, gab sich »einer mitunter fast unreflektierten Religiosität hin, die einerseits bestimmt wird durch den Ernst und die Strenge der ignatianischen Frömmigkeit, andererseits durch die Freude über die Gotteskindschaft, mitunter mit einem gewissen Vorrang, steht das Bild, das Emblem, auch die Bildhaftigkeit der Sprache«.[57]

Alle Schichten der Bevölkerung waren damals eng mit der katholischen Kirche verwoben. Dabei sprachen viel Kult, prächtige Gewänder der Geistlichen, goldfunkelnde geistliche Geräte, viel Musik und Weihrauch, zahlreiche Prozessionen und Wallfahrten, Heiligenverehrung und Andachten alle Sinne der Menschen an. Feierten sie die Messe im Gegensatz zu heute vor allem andächtig, anbetend passiv mit, so boten die anderen Formen barocker Volksfrömmigkeit den Gläubigen viele Möglichkeiten intensiver aktiver Teilnahme.[58]

Dies galt besonders für die Wallfahrten und Prozessionen, etwa die Karfreitagsprozession, bei der die Gläubigen das Leiden Christi vor der Kreuzigung eindrucksvoll und zu Herzen gehend darstellten. Von der Münchener Prozession am Karfreitag von 1722 ist z. B. überliefert, dass zehn Tragebühnen mitgeführt wurden, welche die Passion Christi vom Abschied Jesu in Bethania bis hin zur Szene »Maria mit dem toten Christus« darstellten. Jede Tragebühne wurde begleitet von einer Gruppe von Fackelträgern, Geißlern, Kreuzträgern und Büßern. Im Jahr 1741 war die Zahl der Bilder dieser Prozession in München schon auf 111 angewachsen. Seit 1770 gab es dann Verbote für diese bei den aufgeklärten Menschen Anstoß erregenden Prozessionen.[59]

Besonders feierlich wurde selbstverständlich die Fronleichnamsprozession begangen, bei der viele Gläubige, angefangen vom Fürsten über die Honoratioren,

56 Vgl. *Hans Pörnbacher* (Hg.), Die Literatur des Barock (Bayer. Beih. 2), München 1986, passim; *Hans Pörnbacher / Benno Hubensteiner* (Hg.), Die Literatur des 18. Jahrhunderts – Das Zeitalter der Aufklärung (Bayer. Beih. 3), München 1990, passim.

57 *Johann Pörnbacher*, Das Kloster Rottenbuch zwischen Barock und Aufklärung (1740-1803) (Schrr. z. bayer. Landesgesch. 123), München 1999, 11.

58 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 89-105, 129.

59 Vgl. *Alois Mitterwieser*, Passionsspiele und Karfreitagsprozessionen, in: Literar. Beiträge zum Klerusblatt 6 (1930), Nr. 10, 281-287.

60 Vgl. *Hartmann*, Kulturgeschichte (Anm. 8), 133ff, 399ff; *Helmuth Stahleder* (Hg.), Chronik der Stadt München, Bd. 2, Ebenhausen 2005, 42, 173, 185; Bd. 3, Ebenhausen 2006, 103, 123, 337.

61 Vgl. *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 33, 34.

62 *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 74-77; siehe dazu *J. W. O'Malley u. a.* (Hg.), The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773, Toronto 2000; *Müller*, Universität und Orden (Anm. 47), 26.

63 Vgl. *Hartmann*, Wissens- und Wissenschaftstransfer (Anm. 7), 1-10; *Peter Claus Hartmann*, Rolle und Bedeutung der Jesuiten für den Wissenstransfer von Kontinent zu Kontinent im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Werner Drobesch / Peter G. Tropper* (Hg.), Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert, Klagenfurt / Laibach / Wien 2006, 59-68.

64 Vgl. *Christian Stücken*, Der Mandarin des Himmels. Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680-1746) (Collectanea Serica), Sankt Augustin 2003, 248.

die Zünfte bis hin zu den Bettlern, mitgingen. Auch hier wurden zahlreiche auf Wagen dargestellte biblische Bilder aus dem Alten und Neuen Testament mitgeführt. Wichtige Teilnehmer waren die Bruderschaften der Zünfte und die Marianischen Kongregationen mit ihren Fahnen, Zunftstangen, Prozessionsstangen und Heiligenfiguren.[60]

Die Jesuiten förderten die Bruderschaften und besonders die Kongregationen, hier vor allem die Marianischen Kongregationen. Letztere trugen zu einer starken Durchdringung weiter Bevölkerungskreise mit der barocken Frömmigkeit und deren Verinnerlichung bei, die durch Volksmission intensiviert wurde. Um die Gläubigen noch enger einzubinden, wurden etwa die gebildeten Schichten, beginnend im Jesuitenkolleg, durch die Gründung von Marianischen Kongregationen, einer Art religiöser Laienvereinigungen, erfasst. Die jeweiligen Mitglieder hatten die Verpflichtung, täglich bestimmte Gebete zu sprechen, regelmäßig zu beichten und zu kommunizieren, das Altarsakrament und die Hl. Maria besonders zu verehren und tätige Nächstenliebe auszuüben.[61]

Eine wichtige Rolle nahmen die Jesuiten auch sechstens in verschiedenen Wissenschaften im süddeutschen Raum ein, wobei in diesem internationalen Orden etwa die Theologen aus Spanien großen Einfluss hatten. Ein bedeutendes Zentrum war die Universität Ingolstadt, wo u. a. Theologen und Kirchenrechtler, wie Paul Laymann und Franz Schmalzgrueber oder der Astronom Christoph Scheiner wirkten. Der aus Bamberg stammende Mathematiker Christoph Clavius wirkte wesentlich an der Gregorianischen Kalenderreform von 1582 mit.

Ferner leisteten die Jesuiten, darunter auch solche aus Süddeutschland, wichtige Beiträge zur Sprachwissenschaft verschiedenster Völker der Welt, zur Geographie und Ethnographie. Sie wurden jedoch auch wegen mangelnder Innovationskraft kritisiert. Auf all diese Leistungen in der Wissenschaft kann hier im Rahmen dieses kleinen Überblicksbeitrages jedoch nicht näher eingegangen werden. Sie hingen zum großen Teil mit der Missionstätigkeit der Societas Jesu in aller Welt zusammen.[62]

Wie viele Jesuiten aus den katholischen Ländern spielten deshalb auch die aus Süddeutschland stammenden Jesuiten eine bedeutende Rolle beim Wissens- und Wissenschaftstransfer von Kontinent zu Kontinent und sie haben dadurch die Kultur im südlichen Heiligen Römischen Reich wesentlich bereichert. Dies gilt für die verschiedensten Wissensbereiche.[63]

In Chinas Hauptstadt Peking standen z. B. im Jahr 1725 immerhin 25 Jesuitenmissionare in kaiserlichen Diensten. Es handelte sich damals um drei Musiker, drei Kartographen, zwei Ärzte, je einen Bildhauer, Glasschleifer, Uhrmacher, Kupferstecher, Maler, Dolmetscher, Festungsarchitekten sowie einen Astronom und Mathematiker. Sie stammten aus allen katholischen Ländern, z. T. auch aus Süddeutschland.[64]

Im Ganzen veröffentlichten die Jesuiten aus den katholischen Ländern Hunderte von Werken in chinesischer Sprache. Diese versuchten den Chinesen

die damalige europäische Wissenschaft und Kultur zu übermitteln. Gleichzeitig brachten sie fundierte Kenntnisse über die chinesische Sprache, Kultur und Kunst nach Europa.[65] Aus dem bayerischen und fränkischen Raum kamen z. B. mehrere wichtige Astronomen an den Kaiserhof in Peking, so der Münchener Mathematiker und Astronom Kaspar Castner, der Würzburger Kilian Stumpf, der Niederbayer Anton Gogeisl, ferner die Patres Adam Aigenler und Franz Moser.[66]

Sehr bedeutend war der in Landsberg am Lech geborene Jesuit Ignaz Kögler, ab 1712 Professor für Mathematik und Hebräisch an der Universität Ingolstadt, der im März 1716 von Lissabon aus nach China fuhr, im Oktober desselben Jahres in Peking ankam und an diesem Ort 30 Jahre lang wirkte. Er wurde dort kaiserlicher Mathematiklehrer und Hofastronom und brachte es zum Mandarin 2. Klasse.[67]

Besonders interessant ist z. B. auch die Rolle der Jesuiten beim Wissenstransfer in Pharmazie von Kontinent zu Kontinent. Sie brachten europäische Heilmethoden und Heilkräuter nach Lateinamerika und Asien, übernahmen jedoch auch dortige Heilkräuter und Methoden und übermittelten sie nach Europa. So lernten sie von den Indios, besonders in Peru, die Chinarinde, d. h. das Chinin, kennen, verbreiteten es in Europa und lieferten es von dort u. a. nach Afrika und Asien. Dort heilten sie z. B. den chinesischen Kaiser Kangxi von einer schweren Fiebererkrankung.[68]

Wenn wir zusammenfassen, so hat der Jesuitenorden in der frühen Neuzeit einen gewaltigen Beitrag zur Entwicklung der Kultur im katholischen Europa und selbstverständlich auch in Süddeutschland geleistet. Dies galt für die Dichtung, das Theaterspiel, die barocke Bautätigkeit, das höhere Schulwesen, die Priesterseminare, die Universitäten, die Wissenschaften und den Wissenstransfer von Kontinent zu Kontinent. Hierbei spielten die typisch ignatianische Eigenart und Methode der Jesuiten eine zentrale Rolle.[69]

65 Vgl. *Hartmann*, Die Jesuiten (Anm. 4), 34.
66 Die Jesuiten in Bayern 1549-1773, hg. v. *Joachim Wild / Andrea Schwarz / Julius Oswald* (Ausstellungskataloge d. Staatl. Archive Bayerns 29), Weißenhorn 1991, 229-252.
67 Vgl. *Xi Sun*, Bedeutung und Rolle des Jesuitenmissionars Ignaz Kögler (1680-1746) in China. Aus chinesischer Sicht (Mainzer Studien z. Neueren Gesch. 20), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 65-149; *Stücken*, Der Mandarin (Anm. 64), 175ff.
68 Vgl. dazu *Sabine Anagnostou*, Mission und Heilkunde. Das Heilmittelversorgungssystem der Jesuiten in den Missionen Spanisch-Amerikas, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 57 (2001) 241-259; *dies.*, Jesuiten in Spanisch-Amerika (Anm. 7).
69 Vgl. *Sievernich / Switek* (Hg.), Ignatianisch (Anm. 1); dort besonders die Beiträge von *Heinrich Dumoulin SJ*, Inkulturation in der Jesuitenmission Japans, 254ff; *Michael Sievernich SJ*, Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta, 293ff; *Miguel Battloni SJ*, Der Beitrag der »Ratio studiorum« für die Bildung des modernen katholischen Bewusstseins, 324ff; *Hubert Dopf*, Musik und Kirchenlied in der Pastoral der Jesuiten, 369ff, außerdem: *Sievernich*, Homo jesuiticus (Anm. 1), 67-76.

Zusammenfassung
In der frühen Neuzeit stand in Süddeutschland einer ausgeprägten protestantischen Wort- und Lesekultur eine stark sinnliche, d. h. alle Sinne ansprechende katholische Kultur, gegenüber, in der die kunstschöpferische Kraft der katholischen Kirche voll zur Geltung kam. Hierbei spielte die Societas Jesu eine große Rolle. Sie bewirkte gleichzeitig einen beachtlichen Aufschwung des Schul- und Bildungswesens in den altgläubigen Territorien durch ihre zahlreichen Kollegien, Priesterseminare und die Tätigkeiten an den katholischen Universitäten sowie die intensive Pflege des Jesuitentheaters. Schließlich trug der Jesuitenorden wesentlich zur Ausprägung der spezifischen barocken Volksfrömmigkeit und zu deren Verinnerlichung durch Gründung und Betreuung der Marianischen Kongregationen und vieler frommer Bruderschaften bei.

Summary
In southern Germany in the early modern age a distinctive Protestant word and reading culture was confronted by a markedly sense-oriented Catholic culture, i. e. one which appealed to all the senses and in which the artistic-creative power of the Catholic church came into its own. The Society of Jesus played an important role here. Through its numerous colleges, seminaries and activities at the Catholic universities as well as its intense cultivation of Jesuit theatre it achieved at the same time a remarkable advancement for the educational system in the Roman Catholic territories. Finally, through the establishment and support of the Marian congregations and many pious brotherhoods, the Jesuits contributed considerably to the shaping of the specific Baroque type of popular piety and to its internalization.

›Japan helfen, sich auf eine Stufe mit den Völkern des Westens zu erheben‹

P. Joseph Dahlmann und die Anfänge der Sophia-Universität 1908-1914[1]

von Klaus Schatz SJ

Der 25. Generalkongregation des Jesuitenordens, die nach dem Tode des Generalobern Luis Martín (1892-1906) vom 1. September bis zum 18. Oktober 1906 in Rom in den Räumen des Germanicums tagte, lagen, was ein Novum war, drei Postulate des regierenden Papstes Pius X. vor[2]. Eines davon forderte den Orden auf, sich in Japan einzusetzen und dort eine höhere Studienanstalt zu gründen. Die Generalkongregation gehorchte dem päpstlichen Wunsch; im Dekret 6 erklärte sie ihre Bereitwilligkeit sowohl wegen des besonderen Gehorsams »circa missiones« gegenüber dem Papst wie im Gedenken an den hl. Franz Xaver »und so vieler Märtyrer der Gesellschaft, die in dieser Gegend ihr Blut für den Namen Christi vergossen haben«, und trug dem neu gewählten General, dem Deutschen Franz Xaver Wernz, auf, alles nach den Vorschriften des Papstes für die Ausführung des Werkes Nötige zu bestimmen[3]. Aber bereits dem verstorbenen General Martín hatte der

1 Die Anfänge der Sophia-Universität sind bisher dargestellt bei *Theodor Geppert*, The Early Years of Sophia University, Tokyo 1993 (Manuskript). In diesem Beitrag werden wesentlich neue Hintergründe vor allem aufgrund der römischen Dokumente aufgezeigt. Dies sind in erster Linie die Akten aus dem Generalatsarchiv des Jesuitenordens (ARSI), und zwar vor allem die Bestände Japonia 1001 (für die Jahre bis 1909) und 1002 (1910-1913), dann auch die der Propaganda-Kongregation (AP), N. S. (Nova Series), vol. 634 (1919), f. 102-153. Daneben wurde auch das Archiv der Sophia-Universität Tokyo benutzt.

2 Genaueres dazu (aus unveröffentlichten Quellen) *Giacomo Martina*, Art. Generales, Wernz, in: Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús. Biográfico-Temático, Rom/Madrid 2001 (abgek.: DHCJ), 1683f.

3 Decreta vigesimae quintae Congregationis Generalis a restituta Societate sextae (Rom 1906), 16.

4 So nach dem Protokoll der Assistentenversammlung vom 31.1.1906: »Demum actum esse de missione Japonensi, quam Sancta Sedes instituere decrevit et Societati nostrae committere. Ad eam vero Patrem Nostrum se adeo propensum praebuisse, ut quidquid Societas pro viribus praestare poterit, omnino praestandum curaturus sit; se tamen sperare fore ut Missio eiusmodi sui iuris fiat, easque regiones et urbes comprehendat, in quibus societas operam suam fructuosius ponere possit« (ARSI, Acta consultationum VII, 167).

5 *18.10.1861 in Koblenz, 1878 SJ, 1889 Priester, nach der Ordensausbildung Literatur- und Philosophiestudien in Wien (1891-1893) und Berlin (1893-1900), die er mit dem Doktorat abschloss. Er spezialisierte sich in Buddhismus, indischer

Papst in einer Audienz vom 26. Januar desselben Jahres den Auftrag erteilt, dass die Gesellschaft Jesu eine Mission in Japan übernehmen solle, worauf dieser bereitwillig einging. Freilich dachte man dabei an ein bestimmtes Territorium[4].

Die neue Jesuitenmission in Japan gründet also in einer ausdrücklichen päpstlichen Sendung. Ist dem zweifellos so, so kam die Idee doch nicht von Pius X. persönlich. Sie kam vielmehr, ausschließlicher als bisher schon angenommen, von dem deutschen Jesuitenpater und Indologen Joseph Dahlmann[5]. Bekannt ist der von ihm selbst berichtete Verlauf seiner Privataudienz bei Pius X. am 3. Juli 1905. Dahlmann berichtete dem Papst von seiner Ostasien-Reise, woraufhin dieser ihn fragte, ob er auch in Japan gewesen sei. Als Dahlmann dies bejahte, habe er ihm gleich aufgetragen, wieder nach Japan zurückzukehren (»Et tu redibis in Japoniam«) und dann klar seinen Willen ausgedrückt, dass die Gesellschaft Jesu nach Japan zurückkehre, um dort im Hochschulbereich präsent zu sein[6]. Dahlmann war natürlich hoch erfreut darüber und schrieb den Erfolg einer Novene zum Heiligen Geist zu, die er vor Pfingsten auf der Fahrt von Colombo nach Neapel in der Intention gehalten habe, der Heilige Geist möchte den Heiligen Vater erleuchten, dass er etwas Großes für die Mission im Fernen Osten und besonders für Japan tue[7]. Dies kann ihm kein Historiker widerlegen; wohl aber geht aus den Quellen klar hervor, dass Dahlmann nicht nur übernatürliche Mittel einsetzte. Ohne ihn und seine Demarchen wäre es wohl kaum zum Einsatz der Jesuiten in Japan gekommen. Dahlmann aber verband mit der Präsenz des Ordens in Japan ein sehr anspruchsvolles missionarisch-kulturelles Konzept: inmitten des sich rapide modernisierenden Landes kam es darauf an, als Kirche im geistigen Dialog der Moderne präsent zu sein, um ernstgenommen zu werden. Und zu dieser Aufgabe sah er gerade deutsche Jesuiten berufen.

Philosophie und Literatur und gehörte seit 1900 dem Schriftstellerkollegium der »Stimmen aus Maria Laach« (das sich damals in Luxemburg befand) an. Von 1902 bis 1905 unternahm er eine größere Reise durch Indien und Ostasien, bei der er auch nach Japan kam. Seit 1908 in Tokyo, begründete er mit anderen die Sophia-Universität. † 23.6.1930 in Tokyo. Lit: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XIII, 449-458; *Johann Laures*, Pérdida dolorosa. En recuerdo del eminente indólogo, R. P. José Dahlmann SJ, in: RF 93 (1930) 354-359; *Georg Schurhammer,* P. Joseph Dahlmann SJ, in: KM 58 (1930) 278-280; DHCJ (Anm. 2) 1037.

6 Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XIII, 451; ebenso KM 58 (1930), 279. Die Worte des Papstes lauten danach: »Ego volo, ut Societas Jesu in Japoniam redeat et magnum collegium aperiat, magnam universitatem«. – Im Bericht Dahlmanns selbst an den General über seine Audienz, zwei Tage nach ihr verfasst (ARSI Japonia 1001, II 3), lauten die Worte: »Ego volo, ut Societas Jesu denuo suscipiat opus apostolicum in Japonia. Societas Jesu debet erigere magna collegia, grandia. Pro Societate Jesu maximus campus est apertus in Japonia. Summi momenti est erigere magna collegia«. Hier ließ also der Papst noch offen, welcher Art diese »collegia« seien, und sprach noch nicht ausdrücklich von einer Universität. Die erstere, später verbreitete Formulierung ist offensichtlich, sei es von Dahlmann selbst, sei es von anderen, nach der Entstehung der Sophia-Universität rückprojiziert worden.

7 Brief vom 6.7.1905 an Assistent Meschler: ARSI Japonia 1001, II 4.

1 Vorgeschichte: Die Pariser Missionare und die Alt-Christen

Dass durch die Verfolgungen seit 1614, die nach dem gescheiterten Shimabara-Aufstand von 1637/38 zur hermetischen Abschließung des Landes führten, dennoch das Christentum in Japan nicht total ausgerottet war, wusste man auch vor der Entdeckung der »Geheimchristen« im Westen. Zumindest durch die Nachrichten, dass immer wieder Nachforschungen nach Christen angestellt wurden, Verdächtige zum »E-fu-mi« (Treten des Kreuzbildes) gezwungen und bei Weigerung gefoltert oder hingerichtet wurden, blieb dies bekannt[8]. Aber alle Versuche, mit diesen Christen Kontakt aufzunehmen, scheiterten bis 1865. 1832 übertrug die Propaganda den Missionaren der Pariser »Société des Missions Étrangères« zugleich mit Korea auch die Sorge für Japan. Aber eine Einreise war für Europäer noch so gut wie unmöglich. Auch nachdem der amerikanische Flottenkapitän Perry 1853 die Öffnung Japans für den westlichen Handel erreicht hatte und Handelsverträge mit den übrigen westlichen Nationen folgten, ließ sich Religionsfreiheit zunächst nur für die Europäer durchsetzen. So konnten seit 1859 Pariser Missionare im Schutze der französischen Gesandtschaft wirken; Kontakt mit den Japanern wurde ihnen jedoch durch die Polizei strikt verwehrt. Da kam es 1865 zur sensationellen Entdeckung der »Geheimchristen« in Nagasaki durch P. Petitjean[9]. Eine Gruppe von Japanern folgte ihm in die Kirche und eröffnete ihm, »das gleiche Herz« wie er zu haben. Die Nachricht verbreitete sich; schließlich waren es mehrere Tausende in Urakami (heute ein Vorort von Nagasaki) und den Bergen der Umgegend, die zweieinhalb Jahrhunderte der Verfolgung überlebt und ohne Priester den christlichen Glauben in ihren Familien weitergegeben hatten. Aber dies ließ sich auf die Dauer vor den Behörden nicht verheimlichen. Nach einigem Zögern kam es von 1867 bis 1873 wieder zu einer Christenverfolgung mit zahlreichen Deportationen, Folterungen und auch einigen Todesopfern[10]. Der Sturz des Shogunates am 3. Januar 1868 und die politische Machtergreifung durch das Kaisertum, die generell die konsequente Modernisierung Japans einleitete, brachte hier in keiner Weise eine Wende. Eine solche erbrachten nur die Proteste der öffentlichen Meinung in den USA und Europa, denen die Gesandtschaft von Prinz Iwakura 1871/72 allenthalben begegnete. Sie führten dazu, dass die Verfolgung 1873 eingestellt wurde.

8 *Johann Laures*, Geschichte der katholischen Kirche in Japan, Kaldenkirchen 1956, 160f.
9 *Laures*, Geschichte (Anm. 8), 168-172.
10 *Laures*, Geschichte (Anm. 8), 174-181.
11 *Josef Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit II, München 1934, 528f.
12 *Laures*, Geschichte (Anm. 8), 185.
13 So im Protokoll der Assistentenversammlung vom 19.1.1865: »Utrum petenda sit missio japonica a S.C. de Prop. Fide. – Visum est, non esse urgendam petitionem, sed identidem, data occasione, memoriam refricandam Emmo Praefecto C. congr.is« (ARSI, Acta consultationum IV, 201). – Die erste Entdeckung der »Geheimchristen« war am 17. März: *Laures*, Geschichte (Anm. 8), 168f.

Die etwa 14 000 »Alt-Christen«, die bereit waren, sich der Führung der neuen Priester aus Europa anzuschließen (was nicht alle taten), wurden dann zum Grundstock der neuen Japanmission; die meisten lebten auf der Insel Kyushu, hauptsächlich in Nagasaki und Umgebung. Kirchlich waren für sie nach wie vor die Pariser Missionare zuständig, bis 1904 ausschließlich. Erst in diesem Jahre erhielten spanische Dominikaner die neue Apostolische Präfektur Shikoku, 1912 deutsche Steyler Patres die Präfektur Niigata an der Westküste.

Einen Einschnitt bildeten die Jahre 1889 bis 1891. Die bisher nur stillschweigende Duldung des Christentums wurde durch die Verfassung von 1889 zur Anerkennung der Religionsfreiheit umgewandelt. 1891 trat kirchlich an die Stelle des bisherigen provisorischen Zustandes der Apostolischen Vikariate die reguläre Hierarchie mit dem Erzbistum Tokyo und den drei Suffraganbistümern Osaka, Nagasaki und Hakodate. Durch diese Maßnahme, die von allen Missionsländern bisher nur in Indien (1886) geschehen war und sonst (auch in China) erst nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgen sollte, dachte Papst Leo XIII., der 1885 diplomatische Briefe mit dem Tenno gewechselt hatte, sowohl die Glaubenstreue der japanischen Christenheit wie die Gewährleistung der Religionsfreiheit zu honorieren[11]. Ihr entsprach freilich noch in keiner Weise der reale kirchliche Entwicklungsstand: nicht nur waren die Bischöfe alle Europäer (der erste japanische Bischof wurde erst 1927 geweiht, dem erst im Verlaufe des Zweiten Weltkriegs die übrigen folgten); auch der einheimische Klerus befand sich noch in den allerersten Anfängen; bis zum Jahre 1894 waren es 23 japanische Priester[12].

Die Zahl der japanischen Katholiken wuchs über die Altchristen hinaus bis 1903 auf 58 000. Anderseits war im Pastoralkonzept der Pariser Missionare weder geistige Auseinandersetzung noch eine Einstellung auf den rapiden Wandel des sich rasch modernisierenden Landes vorgesehen. Und vor allem hatte der Protestantismus nun vor dem Katholizismus den Vorzug der »Modernität«. Er repräsentierte die drei führenden Industrie-Nationen der Welt, an denen sich Japan nun vor allem orientierte: Großbritannien, Deutschland und die USA.

2 Dahlmann: Deutsche Jesuiten als Führer in die Moderne

Bereits 1865, noch vor der Entdeckung der »Geheimchristen« durch P. Petitjean, war Japan im Visier der römischen Ordensleitung des Jesuitenordens. Man beschloss für den Moment zuzuwarten, aber bei Gelegenheit immer wieder auf die jesuitische Tradition dieses Missionslandes hinzuweisen[13].

Der erste Jesuit, der dann in der neuen Gesellschaft Jesu das Land der aufgehenden Sonne betrat, war Ende 1903 Dahlmann. Von Tokyo aus reiste er nach Kyoto und Nagasaki. Von Kyoto aus schrieb er am Fest des hl. Franz Xaver (dem 3. Dezember) 1903 an den deutschen Assistenten Meschler und wies ihn auf die

Notwendigkeit einer Jesuitenpräsenz in dem sich rapide modernisierenden Land hin[14]. Die französischen Pariser Missionare seien der Aufgabe speziell geistiger Präsenz nicht gewachsen; das Christentum werde gegenwärtig praktisch nur durch liberale protestantische Professoren der Richtung Harnacks vermittelt. Außerdem sei es fatal, dass in einem Moment, wo in Frankreich die Trennung von Staat und Kirche sich ankündige, die in Japan sehr aufmerksam verfolgt werde, Katholizismus und Frankreich identifiziert werden. Gerade in diesem Moment, wo die bisherige Vormacht des Katholizismus sich von der Kirche verabschiede, sei es nicht gut, dass die katholische Kirche nur durch französische Missionare präsent sei[15]. Deutsche Jesuiten könnten hier, zumal Deutschland gerade im universitären Bereich vielfach als Vorbild betrachtet werde, viel ausrichten. Deutschland werde aber fatalerweise mit Protestantismus identifiziert; dass es auch einen deutschen Katholizismus gebe, sei nicht im Bewusstsein der gebildeten Japaner. – Halten wir jedenfalls fest: Hand in Hand mit dem Motiv der Präsenz der Kirche in der Hinführung zur Moderne steht bei Dahlmann immer auch, nicht selten für heutiges Empfinden in penetranter Weise, das nationale Motiv: nur Deutschland könne für die Japaner glaubwürdig Katholizismus und Moderne verbinden.

Verständlicherweise tritt dieses nationale Motiv zurück in dem Gutachten »Die Aufgabe der Kirche in Japan«[16], das er im Juni 1905 in Rom dem General Martín sowie dem Assistenten Meschler vorlegte, das aber auch in lateinischer Übersetzung Anfang Juli dem Kardinalstaatssekretär Rafael Merry del Val vorgelegt wurde[17]. Im Wesentlichen führt er dort aus: Japan sei heute der Lehrmeister Ostasiens; hier entscheide sich das Schicksal und die Weise der Wiedergeburt Ostasiens. Und doch habe man dieses Land bisher in der Mission vernachlässigt, bzw. seine Schlüsselstellung nicht erkannt und es nicht anders behandelt als manche halbzivilisierten Völker Südostasiens, vor allem nichts

14 ARSI Japonia 1001, I 12.

15 Ähnlich dann am 15.3.1904 (ARSI Japonia I 14): Die einseitige Bindung an Frankreich sei besonders gefährlich jetzt, da [am 2.1.] der japanisch-russische Krieg ausgebrochen sei, da Frankreich mit Russland im Bündnis stehe. – Zu diesem Zeitpunkt war es schon zu den ersten japanischen Siegen gekommen (am 15.1. Kapitulation von Port Arthur). Der Sieg gegen Russland im Krieg von 1904/05 und damit gegen eine europäische Großmacht bedeutete den Aufstieg Japans zur Großmacht.

16 ARSI Japonia 1001, II 7 (in lat. Übersetzung II 8).

17 Aktennotiz: ARSI Japonia 1001, II 6.

18 »Der Fortschritt, den China auf der Bahn des europäischen Geisteslebens unzweifelhaft machen wird, die Bewegung, durch welche China in den Bereich des abendländischen Culturlebens eintritt, soll sich nicht durch Europa, sondern durch Japan vollziehen. Und das Mittel, durch das Japan ausschlaggegbenden Einfluß auf die neue Bewegung zu gewinnen strebt, ist die Schule. Was Japan an europäischem Wissen sich in seinem so großartig ausgebildeten Unterrichtswesen angeeignet hat, hat es erlernt, um Chinas Lehrmeister in allen Zweigen der europäischen Culturerrungenschaften zu werden. Die Riesenopfer, die Japan auf dem Gebiete des höheren Unterrichts gebracht, die unglaublichen Anstrengungen, die es gemacht, um in ebenbürtigen Wettbewerb mit europäischer Bildung treten zu können, das alles sollte Japan behilflich sein, unbedingter Herr auf dem Gebiete der Schule in China zu werden und zwar unter Ausschluß Europas … Japan wird unbedingter Herr und Meister auf dem Gebiete der Schule in China werden … Wird Japan den Unterricht in einem christenthumfeindlichen Sinne leiten, dann ist es um die Zukunft der Kirche Gottes in China geschehen. Die Mission mag noch Kapellen und Kirchen gründen; die Zahl der Bekehrungen wird sich noch mehren. Aber um den Einfluß der Kirche auf die geistige Wiedergeburt Chinas ist es geschehen. Niemals wird die Kirche lebendige Fühlung mit dem Leben des

für das intellektuelle Leben getan. Dies liege z. T. an der rudimentären, eher für halbzivilisierte Völker passenden Ausbildung der Pariser Missionare. Dadurch, dass man nicht sofort mit Schulen präsent war, noch bevor Japan imstande war, ein staatliches höheres Unterrichtswesen zu eröffnen, habe man eine einmalige Chance der ersten Stunde vertan; man habe das ganze Terrain des mittleren und höheren Unterrichts der protestantischen Mission überlassen. Dadurch sei die erste Periode der Wiedergeburt Japans für die Kirche nur eine »Periode des Verlustes« gewesen. Wenn die Kirche aber jetzt nicht wenigstens das Versäumte nachhole, werde sie nicht nur Japan, sondern auch China verlieren. Denn jetzt gehe es nicht mehr nur um Japan, sondern um ganz Ostasien. Denn Japan werde den entscheidenden Einfluss in China erringen; und bildungsmäßig werde China sich an Japan ausrichten[18]. Das »Docete omnes gentes« laute heute in der Sprache des Fernen Ostens: »Errichtet Schulen, gründet Universitäten, sucht alle Fächer menschlichen Wissens, alle Gebiete des geistigen Fortschrittes zu beherrschen, um das neue Leben, das in die alten Culturen des heidnischen Ostens einzieht, mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen«. Dies könne jedoch nur eine geschlossene und wohlgeordnete Körperschaft leisten, die ihrerseits ihre Wirksamkeit an den Zentren des geistigen Lebens Japans ausübe. Es herrsche sicher in Japan ein gewisser Argwohn vor dem Christentum, welcher einerseits das Ergebnis einer 300-jährigen Verfolgung, aber auch durch die Verquickung von Mission und Kolonialismus mitbedingt sei[19]. Anderseits sei die katholische Kirche die einzige Kirche, vor der man in Japan Respekt habe. Für Japan sei das Papsttum die religiöse Vormacht des Abendlandes. Es lege Wert darauf, auf der Basis beiderseitigen Respekts mit ihm in Beziehung zu treten und auch von ihm anerkannt und auf eine Stufe mit den europäischen Großmächten gestellt zu werden[20]. Und dann

Volkes gewinnen. Auf Schritt und Tritt wird sie in ihrer apostolischen Arbeit auf den christumfeindlichen Geist stoßen, der den Unterricht beherrscht« (p. 20-22).

19 »Dann aber haben die sogenannten christlichen Völker des Westens es so in Ostasien getrieben, dass eine gewisse Furcht vor allem, was ›christlich‹ ist, einigermaßen verständlich wird. Vor allem jedoch hat die enge Verbindung von Mission und Politik durch das Protectorat dazu beigetragen, die katholische Mission mit Argwohn zu betrachten. Die Japaner bedanken sich für ein Protectorat, das jeden Augenblick ihnen die Quelle von Reibungen und Störungen sein kann« (p. 28f).

20 »Für Japan ist das Papstthum die religiöse Vormacht des Abendlandes. Und besser als mancher europäische Diplomat erkennt der Japaner – d. h. seine Diplomatie – den weltbeherrschenden religiösen und sittlichen Einfluß des Papstthums. Für ihn verkörpert der hl. Stuhl das Abendland in seinen religiösen und sittlichen Ideen. Der Protestantismus ist ihm religiös-politisch eine Null. Darum wird das neue Japan alles aufbieten, um stets zum hl. Stuhl als der religiösen Vormacht Europas in einem freundlichen Verhältnis zu stehen. Die japanische Diplomatie wird es aber ebenso zu schätzen wissen, wenn der hl. Stuhl seinerseits Japan mit jener Achtung und jenem Vertrauen auszeichnet, das den Beherrscher Japans auf eine Stufe mit den europäischen Souveränen stellt. Jeder Erweis der Hochachtung, den das Papstthum dem Souverän Japans entgegenbringt, jedes Zeichen besonderen Vertrauens, durch den der hl. Stuhl die der Kirche in Japan gewährte Freiheit anerkennt, umgibt Japan mit neuem Glanz insofern dadurch die ebenbürtige Stellung Japans gegenüber den europäischen Culturstaaten anerkannt und feierlich von der höchsten religiösen Macht auf Erden bezeugt wird« (p. 29-31).

gelte auch: »Durch Theilnahme an dem geistigen Aufschwung Japans tritt die Kirche als Kirche, d. h. als die religiöse Großmacht und Vormacht des Westens in den Kreis der Bewegung, der Japan immer mehr auf der Bahn des Westens vorandrängt. Die Kirche selbst ist es, die als Hort der höchsten Güter der Menschheit Japan unterstützt, auf eine Stufe mit den Völkern des Westens sich zu erheben«. Und das werde seine Rückwirkung für ganz Ostasien haben: »Wenn die Kirche in diesem Sinne die Culturmission auffaßt, die ihr die Vorsehung für das zwanzigste Jahrhundert in Ostasien vorbehalten, dann wird das zwanzigste Jahrhundert für sie im wahren Sinne das Jahrhundert Ostasiens sein. Die Wiedergeburt Ostasiens wird sich in Christo vollziehen und auch für den fernsten Osten wird das instaurare omnia in Christo[21] verwirklicht werden«.

Am 3. Juli fand die Privataudienz Dahlmanns bei Pius X. statt, in der der Papst seinen Willen ausdrückte, die Gesellschaft Jesu solle in Japan große Kollegien (»magna collegia, grandia«) eröffnen. Offensichtlich sind diese Worte des Papstes ein Reflex des Gutachtens Dahlmanns »Die Aufgabe der Kirche in Japan«, das (oder dessen Grundgedanken) dem Papst wohl durch Merry del Val vorgelegt wurde. Die Frage blieb jedoch offen, bei welchem Bildungssektor man ansetzen sollte. Der Papst hatte dies bei seinem Ausdruck »magna collegia« offengelassen. Dahlmann plädierte gleich für eine vollständige Universität, und zwar deshalb, weil man gerade hier auf einer »internationalen« Ebene auftreten könne. Dies geschah in einem undatierten deutschen Promemoria, das wahrscheinlich am 6. Juli dem Assistenten Meschler übergeben wurde[22]. Man solle, so heißt es dort, bei dem Aufbau eines katholischen Bildungswesens in Japan nicht stufenweise und langsam mit einer Mittelschule beginnen, sondern gleich eine Universität einrichten, damit die katholische Kirche, was sie in den letzten 30 Jahren versäumt habe, voll im japanischen Geistesleben präsent sei. Bisher gebe es in Japan nur eine Universität in Tokyo; eine zweite in Kyoto sei erst im Aufbau. Es herrsche ein großer Bedarf; relativ zu der großen Zahl der höheren Schüler bestehe hier Knappheit. Hinzu komme, dass eine Mittelschule, anders als eine Universität, japanische Unterrichtssprache und Lehrkräfte voraussetze, die gut Japanisch können, schon von da aus eine lange Anlaufzeit brauche, bis sie floriere, bzw. immer in einem gewissen Nachteil sei. Man müsse vielmehr dort ansetzen, wo man eine gewisse Überlegenheit habe. Eine Universität könne in englischer Sprache beginnen, wodurch man mit einem in sich geschlossenen

21 Wahlspruch des regierenden Papstes Pius X.
22 ARSI Japonia 1001, II 5. Es findet sich in den Akten nach dem Brief Dahlmanns an Meschler vom 6. 7. (ebd., Nr. 4)
23 Kursive Passagen im Original unterstrichen.
24 So im Brief an Meschler vom 6. 7. 1905 (ARSI Japonia 1001, II 4); ebenso noch im Brief vom 30. 12. 1906 an General Wernz (ebd., III 2).
25 »Nur der Hl. Stuhl kann da helfen. Möchte die Vorsehung doch einmal einen bedeutenden und einflußreichen Mann hier in den fernsten Osten nach China u. vor allem nach Japan senden, der die Verhältnisse gründlich studiert und dem hl. Stuhl Bericht erstattet« (p. 11).

Universitätskörper und zugleich in allen Fächern beginnen könne. Sie dürfte wohl zunächst mit 3 Abteilungen beginnen: einer philosophischen, historisch-philologischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen. Als Ort plädiert er für Osaka als Handels- und Industriezentrum, das selber noch keine Hochschule besitze. Als ersten Schritt sollten zwei Patres nach Tokyo reisen, um sich zunächst einmal die nötigen Informationen über das japanische Bildungssystem zu holen. Gleichzeitig mit der Universität müsste eine wissenschaftlich hochstehende Zeitschrift entstehen, durch die man im wissenschaftlichen Leben Japans präsent sei und die, da sie nicht von den wenigen Jesuiten in Japan allein gestaltet werden könne, mit Hilfe von Jesuiten aus aller Welt gestaltet werden müsse. »Hier muß nun die *Arbeit der ganzen Gesellschaft* einsetzen. Das müßte eine Ehrensache der ganzen Gesellschaft sein, für Japan eine Zeitschrift zu schaffen, durch welche die *besten Kräfte der Gesellschaft* an dem Aufschwung des wissenschaftlichen Ansehens der Kirche und der Gesellschaft in Japan mitarbeiten. Nur *wenige* können *an der Universität selbst* mitwirken, aber *viele* können *durch die Mitarbeit an der Zeitschrift* an dem Ansehen der Universität mitwirken«[23]. Zu diesem Zeitpunkt dachte Dahlmann noch an eine der vier japanischen Diözesen, die als geschlossenes Missionsgebiet den Jesuiten übergeben werden solle. Da dazu weder mit Tokyo als Hauptstadt noch mit Nagasaki als Hauptzentrum der Altchristen zu rechnen sei, anderseits Hakodate zu abgelegen im Norden lag, kam für ihn nur das ja auch als Universitätsort vorgesehene Osaka in Frage, zumal dort die drei Städte Osaka (industrielles Zentrum), Kyoto (kulturelles Zentrum) und Kobe (Haupthafen) lägen, jeweils nicht mehr als eine Eisenbahnstunde voneinander entfernt[24].

Inzwischen hatte der Heilige Stuhl selber eine Demarche unternommen, um Erkundigungen einzuziehen und gleichzeitig diplomatisch das Terrain zu sondieren. Dies war die Reise, die William Henry O´Connell, damals Bischof von Portland (Maine), später (ab 1907) Erzbischof von Boston und dann Kardinal, im Auftrag des Papstes nach Japan unternahm. Es ist sicher, dass sie durch die Demarchen Dahlmanns veranlasst wurde. Nicht nur hatte Dahlmann bereits im Brief vom 3. Dezember 1903 von Kyoto aus an Meschler eine solche Gesandtschaft des Hl. Stuhles angeregt[25]; nicht nur hatte er im Gutachten »Die Aufgabe der Kirche in Japan« dargelegt, wie wichtig es für Japan sei, auf der Basis beiderseitigen Respekts in Beziehung zum Papsttum zu treten. Vor allem zeitlich wird dieser Zusammenhang nahegelegt. Denn am 3. Juli 1905 fand die Audienz Dahlmanns statt, vom 22. Juli datiert die Anweisung des Kardinalstaatssekretärs an O´Connell, sich im Auftrag des Papstes nach Japan zu begeben. Die Reise war ein diplomatischer Erfolg. O´Connell wurde in Tokyo vom Tenno empfangen, protokollarisch als Vertreter eines fremden Souveräns behandelt (was, wie er vermerkt, bei den in Sachen des Protokolls sehr genauen Japanern beachtlich sei) und konnte mit Regierungsvertretern, darunter mit Ministerpräsident Fürst Katsura, fruchtbare Gespräche führen. Vor allem

jedoch gab er in seinem Bericht viele Eindrücke wieder, die auch denen Dahlmanns entsprachen: dass die Franzosen wenig beliebt in Japan seien; dass es darauf ankomme, Missionare angelsächsischer Herkunft zu haben; dass die Pariser Missionare, wenngleich fromm und eifrig, zu schüchtern und zu wenig zupackend seien[26].

Die Mission von O´Connell konnte jedenfalls nur ermutigen. Das Jahr 1906 war dann das Jahr der römischen Entscheidungen. Am 26. Januar drückte Pius X. gegenüber General Martin den (noch nicht spezifizierten) Wunsch aus, dass die Gesellschaft Jesu eine Mission in Japan übernehme. Nach dem Tode Martíns und dem Zusammentritt der Generalkongregation wiederholte er dies ihr gegenüber und spezifizierte es im Sinne eines »Instituts für höhere Studien«, worauf diese ihre Bereitschaft erklärte.

Aber noch war vieles zu klären: in erster Linie die Frage eines eigenen Missionsgebietes, dann die Frage der nationalen Zusammensetzung, schließlich die Frage, was genau mit einem Institut für »höhere Studien« gemeint sei und wie ein solches in das selbst im Flusse befindliche japanische Studiensystem einzuordnen sei.

Die ersten beiden Fragen wurden im Laufe des Jahres 1907 durch die Ordensleitung entschieden. Und bei beiden kam es zu einer Modifikation des ursprünglichen Konzeptes Dahlmanns. Hatte dieser noch bis Ende 1906 für die Übernahme der Diözese Osaka und damit des zweiten Zentrums Japans plädiert und war auch die Assistentenversammlung vom 31. Januar 1906 von der Zuweisung eines geschlossenen Missionsgebietes ausgegangen[27], so entschied man jetzt, auf ein solches zu verzichten, um Rivalität mit den Pariser Missionaren zu vermeiden. Was die personelle Zusammensetzung betraf, so entschied man sich für eine stärkere Internationalisierung: man wollte ausgewählte Patres aus England, Deutschland und Spanien nach Japan schicken[28].

26 Bericht von O´Connell über seine Mission, in it. Übersetzung in AP N. S., Vol. 634, f. 126-153.
27 Siehe Anm. 4.
28 Protokoll der Assistentenversammlung vom 18.9.1907 (ARSI, Acta consultationum VII, 217f).
29 Bericht von P. Dahlmann über die Ankunft in: Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XI, 255f.
30 *4.10.1852 in Liverpool, nach Schulbesuch in Stonyhurst und Feldkirch 1872 SJ (Deutsche Provinz), nach Priesterweihe (1887) und Abschluss der Ausbildung 1889 in die Buffalo-Mission, dort Lehrer im Kolleg zu Cleveland, 1897-1898 Rektor des Kollegs zu Buffalo, 1898-1906 Missionsoberer der Buffalo-Mission, 1908-1910 in Japan, dann wieder in die USA, 1910-1916 Provinzial der Kalifornischen Provinz (*Ludwig Koch*, Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, 1550; Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XI, 42-45).
31 *1.11.1857 in Romorantin (Dep. Loire-et-Cher), SJ 1875, seit 1885 in der Kiang-nan-Mission der Pariser Provinz, Theologiestudium am Seminar Zi-ka-wei (bei Shanghai), 1888 Priesterweihe, 1889-1899 Missionar an verschiedenen Stationen, 1899-1905 Rektor des Kollegs Zi-ka-wei, 1905 wieder Missionar, 1908-1922 in Tokyo, seit 1922 wieder in Zi-ka-wei in der Seelsorge, seit 1931 Direktor der Zeitschriften »Bureau Sinologique« und »Variétés sinologiques«. Auch sprachwissenschaftlich bedeutend, veröffentlichte 1893 einen Führer durch das Mandarinenchinesich. †18.2.1939 in Zi-ka-wei.
32 Schreiben vom 8.8.1908 (AP, N. S., vol. 634, p. 106 s.).
33 So P. Boucher am 2.1.1909 an den General (ARSI Japonia 1001, VII 2): »Monseigneur l'Archevêque et tous ses prêtres ont été profondément

3 Ankunft und erste Sondierungen

Der 18. Oktober 1908 ist der Tag des Beginns der neuen Jesuitenmission in Japan. An diesem Tage setzten drei Jesuiten in Yokohama den Fuß auf japanischen Boden[29]. Es waren ein Deutscher, ein Engländer und ein Franzose, nämlich Dahlmann selbst, ferner James Rockliff, der von 1898 bis 1906 Oberer der bis 1907 zur Deutschen Provinz gehörenden Buffalo-Mission gewesen war[30] und jetzt Oberer der kleinen Kommunität wurde, schließlich der Franzose Henri Boucher, der aus der Shanghai-Mission in China kam[31]. Sie brachten ein Schreiben des Sekretärs der Propaganda-Kongregation an Erzbischof Mugabure von Tokyo mit, das ihre Aufgabe spezifizierte: kein abgegrenztes Missionsgebiet, auch keine Pfarrarbeit, sondern Unterweisung der Jugend speziell in der Philosophie, außerdem priesterliche Aushilfen in der Seelsorge[32]. Dabei waren jedoch schwere Fehler in der Konsultation begangen worden. Die Entscheidung, Jesuiten nach Japan zu senden, war nur zwischen Papst, Kardinalstaatssekretär und Jesuitengeneral abgesprochen worden. Weder die Propaganda noch die Bischöfe in Japan wurden vor der Entscheidung konsultiert. Letztere erfuhren bis zur Ankunft der Jesuiten nur durch die Zeitungen von ihrem Kommen[33]. Diese Weise, in die Mission »nicht durch die Türe, nicht einmal durch die Fenster, sondern durch das Dach, d. h. über die Köpfe der Bischöfe einzudringen«[34], verletzte die Pariser Missionare verständlicherweise. Aber sie trugen den Jesuiten dies nicht nach und nahmen die Entscheidung in vorbildlicher Papsttreue an[35]. Die Aufnahme seitens des Erzbischofs und seiner Missionare war herzlich; keine Spur von Rivalität und Eifersucht war zu bemerken[36]. Bereits im November konnte man mit Hilfe des Erzbischofs ein kleines Haus beziehen[37].

Die erste Frage, die nun geklärt werden musste, lautete, wie dieses »Institut höherer Studien« aussehen und welchen Platz innerhalb des japanischen

blessés de nous voir arriver, sans que l'autorité suprême ait daigné les consulter ou les avertir à l'avance. Mais ils ne nous rendent point responsables de ce qu'ils regardent comme un manque d'égards … « – Zu Schiff in Kobe bekam er einen Brief des Erzbischofs »qui miratur se nil Roma accepisse et sperat nos non sine Emni litteris venire« (Archiv der Sophia-Universität Tokyo: Diarium Boucher, 5. 9. 1908).

34 So Marnas, Pfarrer in Lyon und Mitglied der Pariser Missionsgesellschaft, in einem Schriftstück vom 18. 4. 1907 an Kardinal Mathieu: »… cette façon de pénétrer dans une mission, non par les portes, ni même par les fénêtres, mais par le toit, c´est-à-dire en passant par dessus la tête des évêques, me semble plus dangereuse encore que nouvelle« (AP N. S. vol. 634, p. 116).

35 So Erzbischof Mugabure im Antwortbrief vom 23.10.1908 an Kardinalpräfekt Gotti, nachdem er von P. Rockliff den Brief der Propaganda bekommen hatte: »Ai-je besoin de dire que je suis disposé à obéir non seulement aux ordres, mais encore aux désirs du Souverain Pontife? – Votre Éminence n´ignore pas que la dévotion au St. Siège est une des traditions les plus sacrées de notre chère Société. Pour moi, personellement, je suis heureux de dire que je mets toute ma joie à garder cette tradition et à la proclamer. C´est avec le Pape que nous voulons marcher, parce qu´en lui nous reconnaissons notre Chef et notre Père« (AP, N. S., vol. 634, p. 108).

36 Dahlmann am 5.11.1908 an den General (ARSI Japonia 1001, V 13).

37 Es war wohl ein japanisches Holzhaus, das nach dem späteren Bericht Dahlmanns gegen Kälte wie gegen Hitze schlecht geschützt war (Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XI, 257).

Bildungssystems es einnehmen sollte. Das japanische Unterrichtssystem, wie es bis 1947 bestand, sah 1. eine 6-jährige Grundschule vor, 2. eine 5-jährige Mittelschule, 3. einen 3-jährigen Vorbereitungskurs für die Universität (Kôtôgakkô, auf Englisch als »High School« bezeichnet), 4. 3 Jahre Universität. Eigentliche Universitäten gab es damals nur drei (Tokyo, Kyoto, Sendai). Dahlmann stellt aus der Rückschau die Dinge so dar, als habe man von Anfang an ein Universitätsinstitut intendiert[38]. Dies trifft jedoch selbst für ihn nur bedingt zu: denn er steuerte dieses Ziel zwar zu Beginn an, wandelte dann aber auch seine Konzeption. Und im Übrigen herrschte hier unter den Jesuiten keine Einigkeit. Bereits am Weihnachtstage 1908 lieferte P. Dahlmann dem General ein erstes Ergebnis seiner Sondierungen und schlug die Errichtung einer freien Universität vor. Denn ein freies Universitätskolleg mit den drei Abteilungen Philosophie, (europäische) Literatur und Geschichte würde einem Bedürfnis entsprechen, zumal diese Fächer noch kaum von Japanern zufriedenstellend gegeben werden könnten. Die Lehrkräfte müssten Europäer oder Amerikaner sein; als Unterrichtssprache käme dann nicht das Japanische in Frage, das Europäer sich auf der Ebene der wissenschaftlichen Vermittlung nie vollkommen aneignen werden; außerdem würden auch an der Kaiserlichen Universität Tokyo europäische (englische, deutsche, französische) Literatur, sowie Recht und Geschichte der betreffenden Länder von europäischen Professoren in ihren jeweiligen Sprachen vorgetragen. Am besten doziere man auf Englisch, weil die Studenten es am ehesten verstehen, evtll. einzelne Kurse auch auf Deutsch. Man solle nicht der Versuchung nachgeben, um der großen Zahl willen die Anforderungen an die Studenten herabzudrücken; besser sei eine Elite, mit der man wirklich etwas anfangen könne. Von jeder tendenziösen Vortragsweise, die penetrant auf Bekehrung abziele, sei abzusehen, da sie in Japan abstoße; es herrsche ein eingewurzeltes Misstrauen gegen jede »fremde Religion«, das nur allmählich überwunden werden könne, wenn die Studenten erkennen, dass christliche Religion mit strenger Wissenschaftlichkeit verein-

38 Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XI, 256 f.
39 Brief vom 25.12.1908 (ARSI Japonia 1001, VI 3).
40 So nach dem Diarium Boucher (Archiv der Sophia-Universtät Tokyo) vom 23.1.1909: »P. Dahlmann favet lectionibus, quae supplementum sint Universitati Status. P. Rockliff vellet collegium ling. Latinae«. Im frz. Original: »P. Dahlm. Cours supplémentaires d'Université. P. Rockl. École secondaire d. Latin«.
41 ARSI Japonia 1001, VII 1; ebenso im Schreiben v. 5.2.1909 (ebd. VII 6).
42 Genaues Datum nach dem Diarium Boucher von diesem Tage.
43 Bericht von P. Dahlmann an den General v. 5.2.1909 (ARSI Japonia 1001, VII 6).
44 Deutlicher als aus dem Brief Dahlmanns an den General geht dies aus dem Diarium Boucher (Archiv der Sophia-Universität Tokyo) vom Tage hervor (»Pas de latin, ni de philosophie – langues ›modernes‹ – middle school«).
45 Brief an den General vom 5.2.1909 (ARSI Japonia 1001, VII 6).
46 Erst 1922 wurde der Südwesten der japanischen Hauptinsel Honshu (die Hiroshima-Mission von Kobe bis Shimonoseki) von der Niederdeutschen Provinz als eigenes Missionsgebiet übernommen.
47 Protokoll der Assistentenversammlung vom 10.3.1909 (ARSI Acta consultationum VII, 253 f). Ebenso noch einmal nach weiteren Briefen am 26.5. (ebd., 260).

bar sei. – Schließlich kommt er auf seinen Vorschlag einer Zeitschrift in englischer Sprache zurück, die, als Werk der ganzen Gesellschaft Jesu, in Europa oder Amerika geschrieben und in Japan publiziert würde. Eine weitere wichtige Aufgabe wäre die Publikation wissenschaftlicher Werke auf Japanisch, um auf diese Weise im geistigen Leben Japans präsent zu sein. Auf Dauer könnte das Schriftstellerkolleg eine zweite Kommunität in Tokyo bilden, die stärker einen unmittelbar apostolischen Charakter tragen würde und mit der dann auch eine Kirche verbunden sein könne[39]. Anders jedoch Rockliff: er plädierte als alter Lehrer für die traditionell jesuitische Lösung, nämlich ein klassisches humanistisches Gymnasium mit dem Schwerpunkt auf den alten Sprachen[40].

Am 1. Januar 1909 schlug Dahlmann dem General vor, die deutsche Provinz solle, unterstützt durch die Mitarbeit anderer Provinzen (vor allem der ehemaligen Buffalo-Mission), als Trägerin (auch finanziell) das Werk übernehmen, da derzeit auf dem Gebiet des Universitätswesens Deutschland beim japanischen Unterrichtsministerium in besonderem Ansehen stehe[41]. Eine solche Zuordnung wurde jedoch bis nach dem Ersten Weltkrieg von der römischen Ordensleitung als verfrüht angesehen. Die Mission blieb unmittelbar dem General unterstellt. Erst 1921 anlässlich der Teilung der Deutschen Provinz sollte sie der Niederdeutschen Provinz angegliedert werden.

Eine Unterredung von Dahlmann mit dem Unterrichtsminister am 30. Januar 1909[42], die übrigens auf Deutsch geführt wurde, bzgl. der Aussichten eines künftigen philosophischen Instituts verlief günstig[43], trug aber doch auch zur Modifikation seiner Pläne bei, da der Minister ebenfalls eine Mittelschule und eine High School, speziell mit deutschen Lehrkräften und mit Englisch und Deutsch als Schwerpunkt begrüßte, ja sogar wünschte. Anderseits setzte er dem Konzept eines humanistischen Gymnasiums, wie dies Rockliff intendierte, ein klares Nein entgegen[44]. Jetzt plädiert auch Dahlmann für gleichzeitige Eröffnung einer Mittelschule und einer High School (Kôtôgakkô)[45].

Im Generalat zog man am 10. März 1909 aus den Briefen Dahlmanns, Rockliffs und Bouchers folgende Schlüsse: 1. Ein eigenes Territorium komme nicht in Frage, da es Eifersucht wecke und die Gesellschaft Jesu ein solches nie gewollt habe[46]; 2. Nach dem Gespräch mit dem Unterrichtsminister sei mit voller Kraft auf ein Institut für höhere Studien hinzuarbeiten; 3. Dafür seien Patres nötig, die universitär ausgebildet seien; es kämen also nicht Scholastiker in Frage; 4. Man müsse sich ferner gleich nach einem geeigneten, genügend großen und günstig gelegenen Gebäude umsehen; 5. Finanziell hoffe man auf Beiträge seitens der Propaganda, einzelner Provinzen und Wohltäter[47].

Aber das Ringen um den genauen Charakter des geplanten Instituts sollte noch lange nicht zu Ende sein. Und es hing engstens zusammen mit der Frage: Wollte man vorrangig die Integration in das nationale Bildungssystem – oder im Sinne Dahlmanns eine Einrichtung mehr internationalen Charakters, die die westliche christliche Kultur für Japan zugänglich machen sollte?

4 Ringen um den Charakter der Bildungsanstalt

Die Errichtung einer Mittelschule wurde nach einem negativen Gutachten von P. Anton Ludewig, dem ehemaligen Studiendirektor am Jesuitenkolleg zu Feldkirch[48], vom General abgelehnt, da der Unterrichtsminister als Bedingung für die staatliche Anerkennung die vollständige Übernahme des staatlichen Schulprogramms verlangt und zumal eine altsprachlich-humanistische Orientierung abgelehnt hatte[49]. Dahlmann seinerseits betrachtete als das eigentliche Ziel ein philosophisches Institut[50]. Als Weg zu diesem Ziel akzeptierte er vorübergehend nach Beratung mit den anderen eine High School (Kôtôgakkô)[51], rückte jedoch nach der staatlichen Unterrichtsform von Frühjahr 1910 von diesem Projekt ab, um von staatlichen Vorgaben unabhängig zu sein: jetzt dachte er überhaupt nicht mehr an eine Lehranstalt, sondern an ein rein wissenschaftliches philosophisches und historisches Institut (wobei diesen beiden Abteilungen noch eine theologische und naturwissenschaftliche folgen könnten), bzw. an eine Akademie der Wissenschaften, welche den Zweck, die katholische Kirche gerade in den wissenschaftlichen Kreisen Japans präsent zu machen, auf andere Weise erfülle. Ein solches Werk könnte und müsste gerade international durch die Gesellschaft Jesu und durch katholische Gelehrte aus der ganzen Welt unterstützt werden und würde in Japan die Internationalität der katholischen Kirche vor Augen führen[52]. Der General zeigte sich jedoch skeptisch gegenüber einem Projekt, welches darauf hinauslaufe, die Aktivität ausschließlich auf die Schriftstellerei zu verlegen und bat ihn, noch nach anderen Wegen zu suchen[53].

Hinzu kamen persönlich und temperamentmäßig bedingte Differenzen zwischen den drei Patres. Dahlmann, ein Mann der großen Konzeptionen, überschätzte oft in seinem optimistischen Draufgängertum die realen Möglichkeiten und nahm nicht selten Pläne in Angriff, die wenig »geerdet« waren; dabei

48 Anton Ludewig, * 23.4.1854 in Klein Giesen (bei Hildesheim), 1874-1881 Studien in Rom am Germanicum, als Priester 1881 in die SJ, 1884-1886 Lehrer in Feldkirch, 1886-1890 (als einer der ersten Jesuiten) Universitätsstudium von Latein und Griechisch in Prag mit Abschluss des Staatsexamens, 1890-1930 Lehrer für Latein und Griechisch in Feldkirch, war 1893 die treibende Kraft bei der Wiedererlangung des österreichischen staatlichen Öffentlichkeitsrechts durch das Gymnasium, 1893-1908 Studiendirektor: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XIII, 212-216; *Koch,* Lexikon (Anm. 30), 1126.
49 Gutachten Ludewigs vom 25.3.1909 (ARSI Japonia 1001, VII 10); ebenso von Feldkirch P. Nolte (13.4.: ebd. VIII 1 – hauptsächlich weil man die Lehrkräfte nicht habe) und Stiglmayr (ebd. VIII 2).
50 Brief an Assistent Meschler vom 25.7.1909 (ARSI Japonia 1001, IX 9).
51 Brief vom 4.4.1910 an den General (ARSI Japonia 1002, II 5).
52 Brief vom 17.5.1910 an den General (ARSI Japonia 1002, II 13).
53 Brief vom 11.6.1910 an Dahlmann (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Germanica Missiones III, 259f).
54 So in der Assistentenversammlung vom 25.8.1909: »Perspectis litteris trium Patrum Missionis Japonicae ab omnibus desiderabatur maior inter eos de rebus agendis opinionum consensio atque stabilitas; praesertim vero in Superiore nonnullae dotes desiderabantur; quibus suppleri poterit per alium Patrem, Anglum vel Germanum«, der zugleich mit P. Engelen nach Japan kommen solle, um zu beurteilen, was am besten geschehe (ARSI, Acta consultationum VII, 266).
55 * 23.6.1864 in Elberfeld, 1880 SJ, 1895 Priester, 1897-1909 Philosophieprofessor in Valkenburg, 1910 nach Tokyo, dort Superior (bis 1928), lehrte

war er sehr scharf und oft geradezu ungerecht im Urteil über Andere. Rockliff seinerseits bemühte sich nicht genügend um Konsultation und ausreichende Information, war mit seinem Urteil schnell fertig und neigte dann dazu, zu meinen, es komme nur noch auf das Geld an. So sah man schon im August 1909 in Rom, dass ein personelles Revirement erforderlich war[54]. Dieses erfolgte dann im Februar 1910. Die wichtigste neue Gestalt, die hinzukam, war P. Hermann Hoffmann[55], neuer Oberer anstelle von P. Rockliff, welcher dann kurz danach nach Amerika zurückberufen wurde; ihm kommt, zwar nicht in der großen Konzeption und Vision, aber in der praktischen Umsetzung, die Hauptleistung für den Aufbau der Sophia-Universität zu. Zugleich mit ihm kam Wilhelm Engelen[56] aus der ehemaligen Buffalo-Mission, der sich jedoch in Japan mehr und mehr unwohl fühlte und Anfang 1911 wieder in die USA zurückkehrte. Zusätzlich kamen von 1911 an drei neue Patres aus der ehemaligen Buffalo-Mission, aber auch der erste Japaner der neuen Gesellschaft Jesu, P. Yachita Paulus Tsuchihashi[57], ein typischer Gelehrter, bedeutender Astronom, aber auch Kenner der chinesischen Kultur.

Was die Natur des geplanten Instituts betraf, so plädierte man in Rom in der Assistentenversammlung vom 22. Dezember 1909 eindeutig für ein philosophisches Institut, da dies dem apologetischen Ziel entsprach, »die Jugend durch die wahre Philosophie gegen die zahllosen Irrtümer einzunehmen«[58]. Dies entsprach in etwa dem Projekt Dahlmanns, wenngleich etwas apologetisch eingeengt, zumal dieser auch immer Geschichte und Literatur neben der Philosophie nannte. Aber die Frage war, wie man dahin kommen und ein solches vorbereiten solle. Hoffmann plädierte für die Errichtung einer reinen Sprachschule (als Abendschule) mit einzelnen philosophischen Kursen[59], wogegen jedoch sowohl Dahlmann wie Engelen einwandten, mit solchen Kursen zöge man gerade nicht die an, die an philosophischen Fragen interessiert seien[60].

dann an der Sophia-Universität auch Philosophie, besonders Metaphysik und Ethik, 1927-1936 auch Rektor, † 1.6.1937 in Tokyo: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XV, 1-14; DHCJ (Anm. 2), 1933f.

56 * 8.11.1872 in MGladbach, 1891 SJ, dann in die Buffalo-Mission, nach seinem nur ein Jahr dauernden Japan-Aufenthalt 1911-1930 Lehrer für Sozialphilosophie am St. Johns-Kolleg in Toledo (Ohio), wo er den Solidarismus von Heinrich Pesch verbreitete und sich liberaleren Richtungen der Sozialreform entgegensetzte, 1930-1932 am Rockhurst College in Kansas C, ab 1932 an der Universität St. Louis, † 23.4.1937 in St. Louis: DHCJ (Anm. 2), 1244f.

57 * 4.12.1866 in Nagano, wurde im Alter von 15 Jahren Christ, 1888 Eintritt in die SJ in Zi-ka-wei (China-Mission der Pariser Provinz), international anerkannter Astronom (vor allem durch Erforschung der kleinen Planeten) in Paris, Toulouse, ab 1904 in China, dazu Kenner der chinesischen Kultur; seit 1911 in Tokyo, wo er dann an der Sophia-Universität Mathematik und chinesische Literatur unterrichtete, 1939-1945 Rektor; † 11.3.1965: DHCJ (Anm. 2), 3844.

58 ARSI, Acta consultationum VII, 275.

59 So in seinen Briefen an Assistent Ledochowski v. 26.7. und 6.8.1910 (ARSI Japonia 1002, III 12, 17).

60 Brief Dahlmanns an Assistent Ledochowski vom 5.8.1910 (ARSI Japonia 1002, III 16). Auch P. Engelen erklärte P. Hoffmann, »daß er Sprachkurse für gänzlich unnütz erachte, komme es dazu, so werde er bitten, in seine Provinz zurückzukehren. Wir seien nicht dazu da, Handlungsgehülfen und dergleichen Leute die Anfangsgründe des Englischen und Deutschen beizubringen« (Brief von P. Hoffmann an Ledochowski vom 6.8.: ebd., III 17).

Dahlmann schlug Abendkurse in Philosophie, Geschichte und Literatur als Einleitung zur Eröffnung einer Akademie vor[61]. Die Entscheidung des Generals[62] lief darauf hinaus, mit freien philosophischen Kursen zu beginnen. Gegebenenfalls könne man höhere Sprachkurse hinzufügen. Die Erfahrung müsse zeigen, welche Kurse aus Geschichte, Literatur und anderen Disziplinen man hinzufüge. Diese Lehrtätigkeit sei die Grundlage; die eventuelle Gründung eines Schriftstellerhauses auf dieser Grundlage könne man später in Erwägung ziehen. Man möge jetzt unverzüglich daran gehen, zu diesem Zweck ein Grundstück zu erwerben.

Im Herbst 1911 bot sich ein Grundstück im Zentrum von Tokyo, in idealer Lage, eine Viertelstunde vom Kaiserpalast entfernt, an, weil der ehemalige Kriegsminister General Takashima, in Schulden geraten, sein Haus verkaufen musste. Es ist jenes Gebäude im Stil der Jahrhundertwende, welches bis heute den ältesten Teil des SJ-Hauses der Sophia-Universität bildet. P. de Noailles von den Pariser Missionaren hatte auf dieses Gebäude hingewiesen. Freilich mussten noch andere Häuser in der Umgebung gekauft werden, wobei sich Komplikationen einstellten, die Verzögerungen bewirkten[63]. Am 4. April 1912 konnte jedoch die Kaufangelegenheit abgeschlossen werden, und am 4. Juni desselben Jahres zog man in das neue Domizil.

Zur finanziellen Unterstützung wählte Dahlmann Ende 1909 das Mittel, den ganzen deutschen Episkopat anzuschreiben. Die Fuldaer Bischofskonferenz beschloss auf ihrer Sitzung vom 23. August 1910, zu dem Zweck einer katholischen Universität in Japan (unter dem Namen »Pius-Universität« vorgestellt) eine Kollekte unter den deutschen Katholiken am 2. Advents-Sonntag zu veranstalten[64]. Das gesammelte Geld, in Deutschland deponiert, kam allerdings nie an, da es später in der Inflation dahinschmolz.

61 Schreiben an den General v. 3.7.1910 (ARSI Japonia 1002, III 1). Im Unterschied zu seinem Brief v. 17.5. und in Reaktion auf die Antwort des Generals v. 11.6. setzt er jetzt nicht mehr ausschließlich den Akzent auf literarische Arbeit, unter Absehung von jeder Lehrtätigkeit, sondern will beides miteinander verbinden, sieht allerdings den entscheidenden Einstieg in ersterem.

62 Brief v. 24.9.1910 an P. Hoffmann (ARSI Japonia 1002, IV 15).

63 Dazu auch im Nachruf auf P. Hoffmann: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XV, 5 f – In den römischen Akten (ARSI) Japonia 1002, VIII und IX; Registro Lettere dei Generali Assistentia Anglica Missiones II, 256, 259, 263.

64 *Erwin Gatz* (Hg.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz III 1900-1919, Mainz 1985, 141, 148.

65 Brief an den General vom 31.12.1911 (ARSI Japonia 1002, IX 10).

66 Hoffmann für Philosophie, Gettelmann für Ethik, Hillig für Naturwissenschaft, Tsuchihashi für Mathematik, er selbst für Kultur und Religionsgeschichte Indiens und Ostasiens; man müsse nur noch Kräfte für Geschichte, Psychologie, Biologie und Literatur hinzufügen.

67 Antwortbrief von General Wernz an Dahlmann vom 22.2.1912 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Anglica, Missiones II, 272).

68 *30.5.1866 in Rengsdorf (Rheinland), 1883 SJ, 1897 Priesterweihe, 1899-1902 Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften in Buffalo, 1902-1911 in Toledo (Ohio), 1911 nach Tokyo, 1917 in die USA (Seelsorger in Mankato/Minnesota), 1922 wieder nach Europa zurück, 1922-1925 Prokurator des Kollegs in Valkenburg (NL), wo er 1925-1926 Chemie und Astronomie dozierte, 1926-1930 Seelsorger in Essen, Düsseldorf und Dortmund, 1930-1935 Rektor des Brüderkrankenhauses in Trier, ab 1937 in Pflege wieder in Essen,

Nach wie vor aber gab es verschiedene Meinungen unter den Jesuiten über den Modus procedendi und den Einstieg. Dahlmann kam auf sein Projekt einer wissenschaftlichen Akademie international-weltkirchlicher Ausrichtung zurück[65]. Der Vorteil sei, dass man eine solche mit den vorhandenen Kräften beginnen könne[66]. So könne das Institut, selbst wenn es klein sei, sofort in den Vordergrund des wissenschaftlichen Lebens von Tokyo treten; gleichzeitig würde gerade in einem solchen internationalen Unternehmen die Weltkirche für Japan würdig repräsentiert. Hier war man in Rom jedoch skeptisch: man brauche dazu erstklassige wissenschaftliche Kräfte, die man zurzeit noch nicht in gewünschtem Ausmaß habe[67]. Eine andere Überlegung lief darauf hinaus, unter Ausnutzung bereits bestehender Kontakte eine Studentenvereinigung zu bilden, für die man Vorträge über moralische, philosophische und religiöse Themen halte, ein Projekt, das von P. Fritz Hillig[68] favorisiert wurde[69] und dem auch General Wernz zuneigte[70].

Im Herbst 1912 setzte sich jedoch, offensichtlich hier gegen Dahlmann, unter den Jesuiten eine bescheidenere Lösung durch. Man plante nun eine dreijährige Oberschule (Kôtôgakkô) in zwei Zweigen (einem philosophisch-literarischen und einem mathematisch-realen) mit Kursen in Deutsch und Englisch sowie einigen anderen Fächern, die zusammen mit japanischen Lehrern gegeben werden sollten. Als Hauptsprache war Deutsch, nicht Englisch, vorgesehen, wozu vor allem beitrug, dass Englisch zwar als Sprache des Handels und Wirtschaftslebens galt, Deutsch jedoch, das z. B. die Mediziner und Juristen ohnehin lernen mussten, als Sprache der Wissenschaft[71], eine Wertschätzung jedoch, die derzeit ganz dem Protestantismus zugute komme[72]. Hinzu kamen bei Dahlmann Nebenerwägungen, dass ein solches Institut gerade der Rückkehr der Jesuiten nach Deutschland förderlich sein könne[73]. Hier gab jedoch der General zu bedenken, dies könne nur eine Anfangslösung sein; auf Dauer

dort † 7.12.1938. Hatte eine große Gabe, naturwissenschaftliche Erkenntnisse populär zu vermitteln: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XV, 327-331.

69 Brief vom 10.1.1912 an den General (ARSI Japonia 1002, X 5). Der Vorteil sei, dass man so das, was man schon habe, ausbauen könne, weil eine Reihe von Studenten schon zu den Jesuiten komme und einer den anderen mitbringe.

70 Briefe vom 22.2.1912 an Hoffmann und Dahlmann (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Anglica, Missiones II, 272).

71 In der Rekreation der Jesuitenkommunität wurde jedoch Englisch gesprochen, da P. Boucher nicht Deutsch konnte.

72 So P. Hoffmann noch am 18.6.1920 an den Visitator Guim (ARSI Japonia 1003, VIII 5): »Leider war bis zu unserem Kommen Deutsch und deutsche Wissenschaft nur durch Protestanten und fast ausnahmslos durch liberale Protestanten vertreten. Ist es da nicht angebracht, wenn wenigstens eine Lehranstalt zeigt, daß Deutsch und Protestantisch respektiv Ungläubig nicht ein und dasselbe ist?« Ebenso am 22.6. an den General (ebd. VIII 9).

73 So in einem Brief v. 21.10.1912 an Assistent Ledochowski (ARSI Japonia 1002, XIII 14): Die Zentrums-Abgeordneten könnten dann im Reichstag sagen: »Deutsche Jesuiten erbauen in der Fremde ein Heim der deutschen Sprache, während Ihr es ihnen verwehrt, in der Heimat ein Heim zu besitzen. Deutsche Jesuiten pflanzen und pflegen in den Herzen einer für die Schätze deutscher Geistesarbeit begeisterten Jugend die Hochschätzung der deutschen Sprache, während ihr es ihnen verbietet, an heiliger Stätte diese Sprache zu gebrauchen«.

müsse man zum Japanisch übergehen und die Scholastiker frühzeitig gut genug Japanisch lernen lassen[74]. Dies hielt jedoch wiederum damals P. Hoffmann auch für die Dauer nicht für möglich: die Schwierigkeit der Sprache sei so groß, dass man selbst nach 5 Jahren intensiven Studiums nie den Japanern gleichkomme; und im Übrigen sei Japan dermaßen west-orientiert, dass man an einer Universität, die vor allem europäisches Wissen vermittle, geradezu Fremdsprachigkeit erwarte[75]. Und doch hatte auf der Überfahrt nach Japan 1908 Dahlmann von protestantischen Missionaren mit Japan-Erfahrung gehört, dass dies gerade für den tieferen Bereich der weltanschaulichen Vermittlung nicht zutreffe. Gefragt, ob man nicht in den gebildeten Kreisen Japans mit Englisch zurechtkomme, antworteten diese mit einem entschiedenen »Nein«: Im Gegenteil, gerade der höhere Unterricht, zumal wenn er theologische, philosophische, historische Gebiete berühre, bedinge eine gute Kenntnis des Japanischen; sonst bleibe jeder tiefere Einfluss verschlossen[76].

Dass nun doch schlussendlich die Universitätslösung getroffen wurde, lag nicht an den Jesuiten. Vielmehr wurden sie im japanischen Unterrichtsministerium förmlich darauf gestoßen. Denn dort machte man P. Hoffmann klar, dass die Errichtung einer selbständigen Oberschule schwierig sei, die Genehmigung jedoch leichter, wenn es sich um den Vorbereitungskurs für eine Universität handle[77]. Offensichtlich waren die Jesuiten sich nicht klar gewesen, dass der Kôtôgakkô nur sinnvoll war als Vorbereitung auf die Universität und alleine in der Luft hing, was freilich insofern verständlich war, als das japanische Bildungssystem damals im Fluss, bzw. die Reform von 1910 noch neu war. Daraufhin erwiderte P. Hoffmann, »das sei sehr leicht, denn unser Hauptziel sei ein Institut, wo Philosophie, Literatur, Geschichte ähnlich wie in einer philosophischen Fakultät doziert würde; aber bisher habe es ihm geschienen, wir dürften doch nicht mit dem Kopfe beginnen, sondern müssten von unten nach oben gehen, und darum sei er noch nicht um Anerkennung des akademischen Instituts eingekommmen«[78].

74 Brief an Hoffmann vom 17.5.1914 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Anglica, Missiones III, 57).
75 Brief an den General v. 21.6.1914 (ARSI Japonia 1003, II 10): 1. Diese Sprache sei so schwierig, dass auch ein Sprachbegabter 5 Jahre brauche, um sie gut zu sprechen und zu verstehen; 2. Selbst dann sei er darin noch Japanern unterlegen; 3. Die Japaner selbst erwarteten von unserer Schule die Kenntnis einer fremden Sprache; 4. Auch jetzt noch seien die Japaner in wissenschaftlicher Beziehung völlig vom Westen abhängig und rein imitativ; 5. In welcher Sprache zu unterrichten sei, hänge einmal von der Nationalität der Lehrer ab, dann vom Nutzen der Sprache; 6. Dass Scholastiker vor dem Abschluss ihrer Studien nach Japan kämen, sei nicht sinnvoll, da sie zum theologischen Studium doch wieder wegmüssten und dann das mühsam Gelernte wieder vergessen würden.
76 Brief Dahlmanns an General Wernz vom 5.10.1908 (ARSI Japonia 1001, V 7).
77 Brief von P. Hoffmann an den General vom 30.3.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 13).
78 So nach dem Brief von P. Dahlmann an den General vom 8.5.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 18).
79 So in den Mitteilungen aus der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu IX, 213f (vgl. auch XI, 259): »Das ›S. J.‹ stellte anfänglich unserer Wirksamkeit auf dem Gebiet des Unterrichtes größere Hindernisse entgegen, als wir es selbst ahnten. Und es bedurfte eines Ministerrates, der den Unterrichtsminister ermächtigte, uns die Eröffnung der Schule zu gestatten. Entscheidend war das Votum eines Professors der Kaiserlichen Universität, dessen Gutachten über unsere

So entschloss man sich im letzten Moment, die ministerielle Genehmigung zur formellen Gründung eines Universitätsinstituts einzuholen. Im März 1913 erhielt man die ministerielle Erlaubnis, ebenso zur Einrichtung von abendlichen Sprachkursen in Deutsch und Englisch. Im April 1913 begann der Lehrbetrieb.

Dass all dies nicht ohne Schwierigkeiten und Widerstände ging, vielmehr das »SJ« durchaus Aversionen weckte, die mit Hilfe eines Professors der Kaiserlichen Universität überwunden werden mussten, der historischer Spezialist für die ältesten Beziehungen Japans zum Westen war, berichtet Dahlmann damals noch nicht, sondern erfuhr es wohl erst später[79].

5 Die ersten Anfänge

Der Name »Sophia« (»Sapientia«) wurde zuerst von P. Rockliff vorgeschlagen und von General Wernz schon am 19. März 1909, also längst bevor die Natur des Institutes feststand, approbiert[80]. Der japanische Name sollte dann zunächst »Jochi gakuin« (Institut der höchsten Weisheit) sein und wurde im letzten Moment im März 1913 auf die bereits erwähnte Anregung des Ministeriums hin in »Jochi daigaku« (Hochschule der höchsten Weisheit) geändert[81]. Darüber beklagte sich P. Boucher beim General, da man damit einen Anspruch suggeriere, der in Kontrast mit der Realität stehe[82]. Der General reagierte darauf, da es ohne Absprache mit ihm gewählt und angesichts der bescheidenen Anfänge geradezu lächerlich sei: man möge zu dem Namen »Sedes Sapientiae« (Philosophisches Institut, Institut für höhere Studien) zurückkehren[83]. Dahlmann und Hoffmann beruhigten den General: die Änderung sei auf Anregung des Ministeriums geschehen, um die Genehmigung zu erlangen; »daigaku« (Hochschule) bezeichne den akademischen Rang und nicht wie das deutsche Wort »Universität« die Vielzahl der Fakultäten[84].

›Staatstgefährlichkeit‹ eingefordert wurde.«

80 Brief an P. Rockliff von diesem Tage (ARSI, Registro Lettere die Generali, Assistentia Anglica, Missiones II, 195); *Geppert*, Early Years (Anm. 1), 59f.

81 Nach dem Brief von P. Dahlmann an den General vom 8.5.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 18) wurde die Änderung des Namens von dem Vize-Unterrichtsminister vorgeschlagen, um die Anerkennung zu erleichtern.

82 Brief vom 24.3.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 12): Man mache sich lächerlich mit dem Namen »Universität«, wenn man mit einer verschwindenden Zahl von Studenten, wenn überhaupt jemand, anfange, die erst noch das deutsche Alphabet lernten. – Hinzu kamen Zeitungsberichte, in denen von der geplanten »Universität« der Jesuiten in Tokyo die Rede war, was die Ordensleitung zusätzlich vorsichtig stimmte: *Geppert*, Early Years (Anm. 1), 56f.

83 Brief vom 19.4.1913 an Hoffmann (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Anglica, Missiones III 18).

84 Briefe vom 8. und 12.5.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 18, 19). – Dies hatte der General schon aus dem Brief Hoffmanns vom 12.4. erkannt: er erklärte sich einverstanden; nur möge man dies auch klarstellen, die Bezeichnung »Universität« vermeiden, um nicht dem Gerede Anlass zu geben (Brief an Hoffmann vom 21.5.: ARSI, Registro Lettere dei Generali, Assistentia Anglica, Missiones III, 19f; ebenso an Dahlmann am 12.6.: ebd., 21f).

Die Anfänge waren tatsächlich sehr bescheiden. Man war sehr im Ungewissen, ob und wie viele Schüler sich melden würden. Für den deutschen abendlichen Sprachkurs, den P. Hillig und ein japanischer Lehrer gaben, meldeten sich 36 (deren Zahl jedoch in Kürze auf 70 stieg), für den englischen 11. Die Zahl der Schüler der beiden Oberschulkurse (eines philosophisch-literarischen und eines kommerziellen) lag zu Beginn mit 20 (davon 7 im philosophisch-literarischen Kurs) höher, als man erwartet hatte[85]; freilich war die Zahl nach einem Monat auf 15 zurückgegangen[86]. Im Herbst waren es über 30, weitaus die meisten im kommerziellen Zweig, im Frühjahr 1914 58, 1919 etwa 100. Im Frühjahr 1915 begann der eigentliche Universitätskurs, von denen die ersten Studenten Anfang 1918 den Abschluss machten. Dort gab P. Hoffmann Philosophie-Geschichte, P. Dahlmann deutsche Literatur, P. Mac Neal englische Literatur, P. Gettelmann Nationalökonomie, P. Hillig und P. Tsuchihashi Mathematik (P. Hillig auch Geographie). Hinzu kamen insgesamt 7 japanische Lehrer, von denen zwei Katholiken waren.

Dahlmann und Hoffmann erhielten 1914 an der kaiserlichen Universität einen Lehrauftrag für deutsche Literatur, die sie auf Deutsch lasen; der Lehrauftrag für P. Dahlmann wurde auch im folgenden Jahr, da Japan im Kriegszustand mit Deutschland stand, erneuert. 1917 bekam P. Mac Neal auch dort einen Lehrauftrag für englische Literatur. Die Gehälter von dort sowie von der Militärakademie, wo P. Boucher Französisch gab, waren in der Kriegszeit, da nichts aus Deutschland kam, eine wertvolle finanzielle Hilfe.

Trotz der Kriegserklärung an Deutschland (am 23. August 1914), die außer der Eroberung Tsingtaos keine weiteren militärischen Folgen hatte, entstanden sonst keine nennenswerten Schwierigkeiten, abgesehen davon, dass keine deutschen Staatsbürger, auch nicht über neutrale Länder, Einreiseerlaubnis erhielten und die Deutschen schließlich keine Briefe ins Ausland schreiben durften, wozu die anderen Mitglieder der Kommunität dem General schrieben. Auch für Reisen außerhalb Tokyos war polizeiliche Erlaubnis nötig. Ansonsten dürfte es gerade der »internationale« Charakter der Kommunität gewesen sein, der vor Schwierigkeiten bewahrte[87]. Die ansonsten durchaus nicht spannungs-

85 P. Hoffmann am 23.4.1913 an den General (ARSI Japonia 1002, XV 17).
86 Brief von P. Hoffmann an den General vom 31.5.1913 (ARSI Japonia 1002, XV 20).
87 *Geppert*, Early Years (Anm. 1), 73.
88 Boucher sei »ein vernünftiger und erfahrener Mann, der keinem Nationalismus huldigte, der uns hätte fürchten lassen, daß Alles, was bei uns vorginge, der französischen Botschaft zugetragen würde, im Gegenteil!« (Brief an den General vom 17.6.1920: ARSI Japonia 1003, IX 2). Dies wird auch im Nachruf von P. Hoffmann bestätigt (Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XV, 7): Gegenüber den französischen Schwestern wandte sich P. Boucher gegen die Gräuelpropaganda über die »Boches«, auch wenn es in Kirchenzeitungen stehe; er half auch den Steyler Patres in Niigata, so dass es ihm selbst eine Geldstrafe einbrachte. Von dieser Geldstrafe berichtet auch P. Boucher in seinem Diarium (nur lat. Fassung) unter dem 20.5.1918; freilich sieht es hier etwas anders aus: Er sei zu 30 Yen Strafe verurteilt worden, weil er den Steylern Geld gegen Zinsen geliehen habe – nur weil gegen Zinsen, sei es strafbar gewesen.

freie Kommunität bestand anscheinend während des Krieges ihre erste schwere Belastungsprobe: P. Dahlmann, der es sicher an patriotischem Empfinden nicht fehlen ließ, weiß in den Briefen an den General von dem von ihm vorher durchweg schärfstens kritisierten französischen P. Boucher in dieser Hinsicht nur Gutes zu berichten: man hätte befürchten können, dass das, was heute in der Kommunität geredet werde, morgen in der französischen Botschaft bekannt werde; aber die missionarische und jesuitische Solidarität gehe bei ihm über die nationale[88].

Auch noch in den 20er Jahren blieben die Anfänge sehr mühsam und bescheiden. Eine eigentliche Höherentwicklung zu einem wissenschaftlich renommierten und allgemein anerkannten Institut setzte erst nach der vollen staatlichen Anerkennung des Universitätsranges im Jahre 1928 ein.

6 Zusammenfassung und Fazit

Der Beginn der Japanmission der neuen Gesellschaft Jesu im Jahr 1908, formell auf päpstliche Weisung hin erfolgt, ist vor allem durch die Impulse von P. Joseph Dahlmann veranlasst, der in mehreren Briefen und Memoranden an die Ordensleitung sowie an das päpstliche Staatssekretariat darlegte, es komme für die Kirche darauf an, in dem sich rapide modernisierenden Lande vor allem auf geistiger Ebene präsent zu sein, und der hierzu vor allem deutsche Jesuiten für berufen hielt. Dabei kam es ihm auf ein Institut vor allem internationalen Zuschnitts an, durch welches die katholische Kirche sich den Japanern als weltweite präsentieren sollte. Nichtsdestoweniger herrschte in den ersten Jahren, zumal den Vorschlägen Dahlmanns auch oft etwas Verstiegenes anhaftete, noch eine große Unklarheit unter den Jesuiten über die Natur des zu gründenden Instituts, die am Ende nicht ordensintern, sondern durch eine Klarstellung seitens der Beamten im japanischen Unterrichtsministerium entschieden wurde.

Erwies sich Dahlmann als hellsichtig für die Bedeutung des geistig-wissenschaftichen Apostolats in Japan selbst, so sollte sich freilich in anderer Hinsicht seine Zukunftssicht als Fehlkalkulation herausstellen. Japan wurde zwar bis 1945 zur politischen und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur technisch-wirtschaftlichen Vormacht Asiens, aber gerade nicht zum »Lehrmeister Ostasiens« in kulturell-religiöser Beziehung. Die im Vergleich zu Japan größeren Erfolge, die die katholische Kirche in Korea, Vietnam und Indonesien erzielte, hingen gerade nicht von ihrer Präsenz in Japan ab, sondern hatten eigenständige Wurzeln und gingen einher mit einer Ablehnung des japanischen Imperialismus und Kolonialismus.

Zusammenfassung
Die neue Jesuitenmission in Japan gründet in einer ausdrücklichen päpstlichen Sendung. Aber die Idee kam nicht von Pius X. persönlich. Sie kam vielmehr, ausschließlicher als bisher schon angenommen, von dem deutschen Jesuitenpater und Indologen Joseph Dahlmann. Ohne ihn und seine Demarchen wäre es wohl kaum zum Einsatz der Jesuiten in Japan gekommen. Dahlmam aber verband mit der Präsenz des Ordens in Japan ein sehr anspruchsvolles missionarisch-kulturelles Konzept: inmitten des sich rapide modernisierenden Landes kam es darauf an, als Kirche im geistigen Dialog der Moderne präsent zu sein, um ernstgenommen zu werden. Und zu dieser Aufgabe sah er gerade deutsche Jesuiten berufen.

Summary
The new Jesuit missionary work in Japan is based on an explicit papal mission. But the idea did not come from Pope Pius X personally. Rather, in a more exclusive way than hitherto assumed, it came from the German Jesuit Indologist Joseph Dahlmann. Without him and his demarches it is doubtful there would have been the deployment of Jesuits in Japan. Dahlmann, however, combined a very demanding missionary-cultural concept with the presence of the order in Japan: in the midst of the country that was rapidly modernizing itself what mattered was to be present as church in the intellectual dialogue of the modern age in order to be taken seriously. And he saw German Jesuits in particular to be called to this task.

›Zu Dir fliege ich, Manresa‹

Über Nachwirkungen einer Fluxus-Demonstration von Joseph Beuys

von Friedhelm Mennekes SJ

Joseph Beuys (1921-1986) wollte die Kunst mit dem Leben vereinen. Von dieser Idee war er beseelt. Sein Werk weitet die Perspektiven der Kunst. Ein eindrückliches Beispiel: Die Fluxus-Demonstration *Manresa* aus dem Jahre 1966 (fortan bezeichnet als *MANRESA'66*). Der eigenwillige Künstler führte sie am 15. Dezember in der Düsseldorfer Galerie Schmela zusammen mit zwei dänischen Künstlern auf – dem Komponisten Henning Christiansen und dem Bilderhauer Björn Nörgaard. Krise, Krankheit und Selbstheilungsprozesse hießen die Themen, mit denen sich die Demonstration inhaltlich beschäftigte. Themen, die ihrer Bedeutung über eine einmalige Kunstaktion weit hinaus führten. Für Beuys waren sie zeitlebens das eigentliche Motiv seiner Kunst. *Manresa'66* wirkte nach Beuys' Tod in zwei weiteren Aufführungen konkret nach.

Jedes Denken konkretisiert sich bei Beuys in Plastik, in Skulptur, die nicht nur Leben gestalten, sondern die Bedingungen des Lebens verändern wollen. Plastik bedeutet für ihn Praxis, d. h. kreatives Handeln. Dem Menschen, der die Sicherheit gefestigter Weltanschauungen hinter sich lässt, um die Dinge der Welt selbst in die Hand zu nehmen, wird diese Motivation zur beständigen Suche: der Mensch als Wanderer, der zu suchen nie aufhört. Diese Lebenshaltung hat Beuys als Botschaft gesendet.

Zweimal kam es nach der ursprünglichen Aktion im Jahre 1966 zu eindrucksvollen Wiederholungen der ursprünglichen Aktion: am 15. Dezember 1991 in der Kunst-Station Sankt Peter Köln (von jetzt an bezeichnet als *Manresa'91*) und am 4. November 1994 im Umfeld der katalanischen Stadt Manresa (hier bezeichnet als *Manresa'94*). Beide Ereignisse waren keine Imitate, sondern freie Wiederaufführungen, die vom Geist der ursprünglichen Aktion inspiriert waren. Initiiert von Henning Christiansen und Björn Nörgaard fanden sie in Köln aus Anlass des 500. Geburtstags des Ignatius von Loyola (1491-1556) statt und in Katalonien »im schönen Tal von Manresa«, wie es in einer Zeichnung zur Fluxus-Demonstration heißt.[1]

1 Die Fluxus-Demonstration Manresa und ihre erinnernden Wiederholungen wurden dokumentiert: die Aktion selbst in *Friedhelm Mennekes*, Joseph Beuys – Manresa. Eine Aktion als geistliche Übung zu Ignatius von Loyola, Frankfurt 1991 (fortan abgekürzt: *Manresa'66*); die erinnernde Wiederaufführung durch Henning Christian und Björn Nörgaard in Köln 1991: *Johannes*

Was faszinierte Beuys so an diesem baskischen Heiligen? Es waren wohl vor allem zwei Dinge: eine bedrohliche Krise und die Erfahrung ihrer Heilung. Ignatius bewältigt in den Jahren 1523 /24 eine dramatische existentielle Krise und verarbeitet sie zum Nutzen für andere. Eine Kriegsverwundung entzieht ihm die Basis für seine Zukunft und zerreißt seinen gesamten Lebensentwurf. Unter Aufbietung aller geistigen Kräfte gelingt es Ignatius, sich zu einem neuen Leben aufzuschwingen. Seine Erfahrungen in diesem aufrüttelnden inneren Veränderungsprozess schreibt er später in den *Geistlichen Übungen* nieder. Auf diese Weise legt er sich und anderen Rechenschaft über die einzelnen Schritte sowie die Struktur dieses Reifungsweges ab und macht seine Erkenntnisse damit für andere in vergleichbaren Situationen nutzbar. Diese ersten Aufzeichnungen werden zum Grundgerüst der *Ignatianischen Exerzitien*.[2]

Mitte der fünfziger Jahre fällt Joseph Beuys in eine vergleichbare tiefe Lebens- und Schaffenskrise. Während dieser Zeit setzt er sich intensiv mit der Biographie des Ignatius auseinander. Inspiriert durch dessen Gedanken zur Selbstheilung gelangt er zu der Überzeugung, dass innere Heilungsprozesse mit der Entwicklung des sozialen Ganzen Schritt halten müssen und im ganzheitlichen Umfeld, in dem der Mensch lebt, verankert sein wollen. Diese Grunderkenntnis und Lebenserfahrung will Beuys später auch für andere fruchtbar machen. Vielen seiner Aktionen legt er sie zugrunde, vor allem aber der Fluxus-Demonstration *Manresa'66*.

Dieser Künstler war in ungewöhnlicher Weise nicht nur offen für all jene Traditionen und Denkrichtungen, die er für interessant und hilfreich hielt. Er studierte sie auch intensiv. Dieselbe Offenheit zeigte er gegenüber Menschen gleich welcher Orientierung, wenn sich gemeinsame Berührungspunkte offenbarten. Seine Distanz zu den Institutionen des Christentums konnte seine innere Nähe zur christlichen Tradition nicht zerstören. Als ihn einmal eine Journalistin bei der Eröffnung einer Ausstellung in der Frankfurter Kirche Sankt Markus fragte, ob es ihm nicht unangenehm sei, in die Tradition des christlichen Denkens eingereiht zu werden, antwortete Beuys: »Nein, nein, da störe ich mich gar nicht dran. Ich hoffe nur, dass es wirklich so ist. Die Idee des Menschen ist unlösbar mit der Idee des Christus verquickt.«[3]

Röhrig (Hg.), Beuys Manresa. Zeichnungen, Fotos und Materialien zu einer Fluxus-Demonstration, Köln 1991 (fortan abgekürzt *Manresa '91*); die erinnernde Aktionierung in Maresa 1994: *Pilar Parcerisas* (Hg.), Manresa – Hauptbahnhof. Una experiència de Joseph Beuys a Catalunya inspirada en Ignasi de Liola i Manresa, Manresa 1994 (abgekürzt *Manresa '94*).

2 *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Übertragung und Erklärung von *Adolf Haas*, Freiburg 1966.

3 *Elisabeth Pfister* im Gespräch mit Joseph Beuys, in: *Friedhelm Mennekes*, Joseph Beuys: Christus DENKEN /THINKING Christ, deutsch-englisch, Stuttgart 1996, 80-99, 81.

4 Nähere in den autobiographischen Schriften des Heiligen: *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers, übersetzt und erläutert von *Burkhart Schneider*, Freiburg 1956, [3]1977.

1 Ignatius von Loyola in Manresa

Ignatius wird im Jahre 1491 als jüngstes von dreizehn Kindern auf dem elterlichen Schloss in Azpeitia im Baskenland geboren. Die Eltern entscheiden, ihn Kleriker werden zu lassen. Er empfängt schon früh die Initiation in den geistlichen Stand, die Tonsur. Zu seiner spirituellen Erziehung wird eigens ein Lehrer eingestellt. Doch der junge Ignatius will sich in seinem Lebensentwurf nicht bevormunden lassen und träumt demonstrativ und unüberhörbar von soldatischem Ruhm. Die jugendliche Rebellion fangen die Eltern in pädagogischer Weisheit ab und schicken Ignatius im Alter von fünfzehn Jahren als Pagen zu einem Verwandten – den Oberhofmeister am Hof der Katholischen Könige Juan Velásquez de Cuellar. Dieser übernimmt die weitere Erziehung und ermöglichte ihm eine glänzende Ausbildung. Sein Traum wird Wirklichkeit: Ab 1517 steht Ignatius als Offizier im Dienste des Herzogs von Najera, der kurz zuvor zum Vizekönig von Navarra ernannt worden war.

In den damals politisch unruhigen Zeiten flackern die langen kriegerischen Konflikte mit Frankreich wieder auf. Es kommt zu einer Belagerung der Festung Pamplona. Ignatius wird bei der Verteidigung eingesetzt. Im Kampf trifft ihn eine Kanonenkugel ins Bein und verletzt ihn schwer: das jähe Ende seiner militärischen Karriere. Jetzt folgt die Zeit des äußeren und inneren Ringens, an deren Ende die große Wandlung steht. Aus dem Soldaten wird ein Kirchenmann. Der militärische Kämpfer wandelte sich zu einer geistlichen Persönlichkeit von kraftvoller Ausstrahlung.[4]

Doch noch ist er nicht am Ziel. Ignatius will zur Abrundung seiner Bekehrung ins Heilige Land pilgern und sich in Barcelona einschiffen. Auf dem Weg dorthin macht er im Kloster Montserrat Station. Doch die Knieverwundung macht schwer zu schaffen und zwingt ihn zu einer Unterbrechung seiner Reise. Im nahe gelegenen Städtchen Manresa findet Ignatius Hilfe und erringt im Zuge der Genesung die Transformation seines Selbst, seines Glaubens und seiner Zukunftsvorstellungen. Der Weg dorthin führt durch die Nacht einer tiefen Krise. Im wörtlichen Sinn von einer Kugel umgeworfen, taumelt er längere Zeit durch mancherlei Wahnvorstellungen, Illusionen und Träumereien. Doch es formiert sich inmitten allen Wirbels und Durcheinanders eine feste Zuversicht und Entschlossenheit. Ignatius lässt sich von Gott ergreifen – um im Bild zu sprechen – und reift in seinem Licht zu einer Persönlichkeit von geschichtlicher Größe. In Manresa wird grundgelegt, was sich in einer wachsend strengen und folgerichtigen Raison nach und nach entfaltet. Die Orientierung an Gott und seinem Reich, das Christus als kommend ausgerufen hatte. Von nun an will sich Ignatius dafür mit allen Kräften einsetzen.

Die Erkenntnisse und Erfahrungen auf diesem schmerzvollen Weg der inneren Reifung diktiert er gegen Ende seines Lebens in den Jahren 1553-1555 in seinem *Bericht des Pilgers*. Der *Pilger*, wie er sich hier in der dritten Person

nennt, überblickt sein Leben und deckt alle jene Scheidewege auf, an deren Gabelung sich ihm Gottes Fügung und Führung besonders deutlich offenbart hatte. Der rote Faden in seinem Leben: ein dauerhaft existentieller Dialog mit seinem Gott. Der Bericht lässt den Leser teilhaben an der Pilgerschaft eines Suchenden, der nach vielen Brüchen, Sprüngen und Verunsicherungen zu einer neuen Persönlichkeit findet, die später als Synonym für Festigkeit, Willensstärke und Entschiedenheit gilt.[5]

In langen Meditationen im Tal des Bergflusses Cardoner bei Manresa rundet sich das bislang Disparate und Sprunghafte seiner Ideen und fokussiert sich zu einen eigenen Kosmos, in die Vorstellung von einem Leben in Hingabe und Dienst: Von jetzt an wirkt Christus als sein lebendiger König nicht nur historisch, sondern in der Gegenwart, damals wie heute auf der Suche nach Mitstreitern, um mit ihnen die Sendung, zu der sich von Gott beauftragt fühlte, auszuführen. Darum sucht Ignatius später bei seinen Studien in Paris Gleichgesinnte und gründet mit ihnen die *Gesellschaft Jesu*.

2 Joseph Beuys in den Jahren 1955-57

Joseph Beuys, geboren 1921 in Krefeld, wächst in Kleve als Sohn eines Mehl- und Futtermittelhändlers auf. Nach der Schulzeit wird er früh zum Militärdienst eingezogen. Als Funker und Sturzkampf-Flieger muss er an die Ostfront und auf die Krim. Mit etlichen Verwundungen, einer Degradierung aufgrund mehrerer Befehlsverweigerungen und dem Eisernen Kreuz 1. und 2. Klasse kehrt er aus dem Krieg zurück und studiert an der Düsseldorfer Kunstakademie. 1961 wird er dort zum Professor für monumentale Bildhauerei ernannt und entwickelt sich in der Folge zu einem der einflussreichsten, bekanntesten wie umstrittensten deutschen Künstler dieses Jahrhunderts.

Mitte der fünfziger Jahre fällt Beuys in eine tiefe seelische Erschütterung. Die Suche nach dem eigenen Weg, die breite Ablehnung in der so genannten Kunstwelt setzen ihm stark zu. Die Krise dauert ganze zwei Jahre. Ein physischer Kräfteverfall etwa ein Jahr nach Beendigung seiner Studienzeit macht den Anfang. Beuys bedrängen starke Zweifel an der eigenen Arbeit, die schließlich zu einem *depressiven Erschöpfungszustand*[6] führen.

5 Nähere Einzelheiten im Bericht des Pilgers (Anm. 4).
6 *Götz Adriani / Winfried Konnertz / Karin Thomas*, Joseph Beuys, Köln 1973, jeweils erweitert 1989 und 1994, Erstausgabe S. 34.
7 So Erwin Heerich, ein eng mit Beuys befreundeter Künstler und Ateliernachbar an der Akademie, in einem Gespräch mit dem Autor, in: *Franz Joseph van der Grinten / Friedhelm Mennekes*, Mythos und Bibel. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1985, 51-59, 52.
8 Franz Joseph van der Grinten, zit. in *Adriani / Konnertz / Thomas*, Joseph Beuys (Anm. 6), 32.
9 *Manresa '66* (Anm. 1), 136.
10 *Joseph Beuys*, »Selbstdarstellung«, in: *Wulf Herzogenrath* (Hg.), Selbstdarstellungen – Künstler über sich, Düsseldorf 1973, 29.

Es ist ein tiefer Graben, der sich zwischen einem Kunstverständnis und dem seines langjährigen Lehrers auftut. Die Kunst Ewald Matarés ist geprägt von einem »erkennbaren tektonischen Grundvermögen, das auf eine klare Silhouettenbildung ausgerichtet« ist.[7] Mataré hat ein Gespür für die Wirkzusammenhänge der Außenwelt, eine starke Tendenz zur Reduktion, zur Vereinfachung, zum Zeichenartigen. Beuys dagegen will die Kunst ausweiten und aus ihrer Isolation herausführen. Er sucht die Anknüpfung an das Leben in seinen Vielfältigkeiten. Für ihn ist bereits all das Kunst und künstlerisch möglich, was als Gedanke zu fixieren ist: »Erfahrung und Erinnerung, Weltschau, Registratur, Theorie, Spekulation, das Reale, wie es sich dem Zugriff ergibt, das Irreale und Irrationale, das, ins Bild gewendet, dem Gedanken fassbarer wird«, wie der langjährige Weggefährte Franz Joseph van der Grinten es ausdrückt.[8] Matarés Kunst lebt aus der Konzentration, aus der Verdichtung und aus der Rückführung auf das Wesentliche, die Kunst von Beuys von der Idee der Integration und der Ausweitung.

Hier bricht ein unüberbrückbarer Graben auf und es legt sich ein düsterer Schatten auf seine Stimmung. Bis heute bleibt es überraschend, wie schnell Beuys diese geistige Lähmung überwindet. In der Isolation bestellt er sein eigenes inneres Feld neu. Er bezwingt die Krise und findet allmählich zu seiner alten Schaffenskraft zurück. Es ist ein Aufbruch in ein neues Leben, zu anderen Menschen – und zu einem erweiterten Kunstbegriff. Wie Ignatius von Loyola so legt auch Joseph Beuys später Rechenschaft über diese Erfahrungen ab, damit andere aus ihnen lernen können. Er formuliert sie auf künstlerische Weise in einer Fluxus-Demonstration.

3 Die Fluxus-Demonstration MANRESA'66

Im schwarz gestrichenen Galerieraum lehnt an der Wand das halbe Filzkreuz, *Element 1*. Seine andere Hälfte ist mit Kreide an die Wand gezeichnet. Davor steht ein ungefähr gleich großer Kupferstab mit einem dicken Filzgriff. »Eins [ist] Plastik«, heißt es im Tonbandtext von Beuys, den Henning Christiansen immer wieder einspielt. Später setzt dieser Komponist in einer Veröffentlichung zur Aktion hinter den zitierten Satz das Wort »Skulptur«, als ginge es in diesem plastischen Zusammenhang um nicht anderes als um die Gestaltung von unsichtbarer Substanz.[9] In allem, was er tut, will Beuys das »Gesamtsubstantielle« berühren, seinen Aufbau in Schichten, von den harten Realitäten des Materiellen bis in die symbolisch ergriffene spirituelle Ebene hinein. In diesem Prozess hole der Mensch, wie Beuys später ausführt, »aus einem übersinnlichen Bereich etwas herunter, was die Verhältnisse der Erde verändert«[10]. So wird im Rahmen seiner plastischen Theorie das geistig bedingt Offene und Ungestaltete zur kreativ errungenen Form, zur Skulptur

Dem halbierten Kreuz mit dem Kupferstab steht in Form einer voll gepackten Holzkiste ein *Element 2* gegenüber. Sie enthält viele nicht zusammenhängende Dinge: Elektrische Geräte, ein Teller mit einem Kreuz darauf, Spielzeuge und andere fremd anmutende Dingen, denen man normalerweise wenig Beachtung schenken würde. Alles wirkt amorph, aber im Detail interessant und lebendig, Interesse weckend. Dann ist die Stimme von Beuys vom Tonband über Lautsprecher zu hören: »Zwei ›ist‹ potentielle Arithmetik/oder auch eins und zwei integriert«, so heißt es hier. Henning Christiansen variiert diesen rätselhaften Satz später in einem rückblickenden Text: »2 ›ist‹ potentiell (Potenz) arithmetisch oder beides«.[11] Darin stecken zwei Hinweise: Zum einen darf Element 2 nicht als wesentlich verschieden von *Element 1* gedacht werden. Zum andern hat es in einem philosophischen Sinn Potenzcharakter. Es kann durch menschliches Denken und Handeln bewegt und in neue Zusammenhänge gebracht werden. In beiden Elementen herrscht dieselbe Substanz, die dieselbe Kraft, aber eben unterschiedlich in der Form. Während diese Substanz in *Element 1* zwar halbiert und gebrochen auftaucht, aber sehr deutlich zu sehen ist, thematisiert sie sich in *Element 2* nur indirekt und amorph. Sie wirkt zerstreut, zersplittert, vergossen, scheinbar ausgelaufen.

Den Einstieg in die Aktion ermöglichen Materialien und Gegenstände. Der Betrachter nimmt sie wahr und bringt diese Wahrnehmung mit seiner eigenen Erfahrung und seinem Wissen zusammen. Diesen Prozess der Rezeption ernst zu nehmen und in seiner Eigenständigkeit zu respektieren – das entspricht der Hauptintention von Fluxus. Es geht darum, die einzelnen Dinge sowohl in ihrer materialen Erscheinung als auch in der Funktion zu begreifen, die sie sowohl in der Alltagswelt, als auch im Zusammenhang der Aktion einnehmen. Der Betrachter soll sie erkennen und zugleich in ihren Wirkungen und Reaktionen wahrnehmen, die sie in ihm auslösen. Erst mit diesem komplexen Empfinden lässt sich das erweiterte Verständnis der Gegenstände der Aktion kommunizieren und der von ihnen ausgehende Impuls kreativ weiterleiten.

Die Aktion hat drei Handlungsstränge, repräsentiert durch die an ihr beteiligten drei Künstler. Sie haben – ganz nach Fluxus-Art – kaum eine rational zusammenhängende Kommunikation miteinander. Mehr oder weniger tut jeder, was ihm einfällt. Proben finden nicht statt, nur lockere Absprachen. Das »Zusammenspiel« nährt sich aus dem Unbewussten und dem Atmosphärischen. Wie sich Henning Christiansen später erinnert, wussten die beiden Dänen damals auch nichts von dem ignatianischen Charakter der Aktion. Für sie hatte das Ganze vom schwedischen Sprachverständnis her etwas mit »Reise« zu tun. *Man reest*, das klang für sie so ähnlich wie: »Der Mensch reist, ist immer unterwegs.« Später erfahren sie, dass Ignatius von Loyola ein Mann gewesen ist,

11 *Manresa '66* (Anm. 1), 119.
12 *Manresa '66* (Anm. 1), 101.
13 *Manresa '66* (Anm. 1), 101.

der ein Leben lang auf Reisen war. Beuys habe leider nicht viel über den Sinn der Aktion mit ihnen gesprochen, erinnert sich Henning Christiansen später in einem Gespräch mit dem Autor, aber irgendwie sei es ihnen evident gewesen, dass es um das Reisen gegangen sei.

Der aktive Beitrag von Henning Christiansen konzentriert sich u. a. auf das Abspielen vorgefertigter Tonbänder, von einem tönt die Stimme von Joseph Beuys. Gesprochene und mimische Elemente mit musikalischem Charakter runden diesen Teil ab. Zum Beispiel das rhythmisches *Kaffee-Tassen-Stück* oder die Stakkatorufe: *Ich - kann - nicht*, die den Gesamtverlauf der Aktion eindrucksvoll dramatisieren. Christiansen hält von Zeit zu Zeit eine Rede im professoralen Ton, in der er assoziativ und wortreich die Bedeutung des künstlerischen Schaffens des Professors Beuys rühmt. Inspiriert vom Verlauf der Aktion schreibt er am Ende spontan in Englisch mit Kreide auf die Wand: *Climb up*.[12]

Björn Nörgaard ist während der Aktion immer in Bewegung: Er hinkt, hüpft, schaukelt, stampft …; zertritt einen Holzrahmen, der mit elektrischen Glühbirnen gefüllt und mit einem Tuch zugedeckt ist. Dann trampelt er auf einem konusartigen Lehmklumpen herum, der in einem Kissen steckt. Sein eigentlicher Part aber beginnt mit dem Planschen der nackten Füße in einer Wasserwanne. Anschließend reibt er sie mit Schmierseife ein und stellt sie in zwei mitgebrachte leere Schuhkartons, füllt diese mit flüssigem Gips, der in kurzer Zeit hart wird. Schließlich entfernt er die Kartons und versucht, mit den gehärteten Gipsklumpen am Bein zu gehen. Christiansen begleitet die mühsame Bewegung mit den Stakkatorufen »Ich … kann … kann – kann … nicht … nicht«.[13]

Beuys hockt sich vor *Element 2*, nimmt ein Foto von einem Doppelaggregat und trägt es zu *Element 1*. Dort hält er das Foto vor die beiden Hälften der Halbkreuze und markiert sie als zwei Energiequellen. Danach geht er zur Kiste zurück, entnimmt ihr eine runde Scheibe aus Karton, hängt sie sich mit einem Bindfaden um den Hals auf den Rücken und trägt das Rund als Zeichen der verlorenen Ganzheit getrennter Teile vor das filzumwickelte Halbkreuz. Schließlich hält er einen etwa gleich großen Teller mit einem modellierten Gekreuzigten darauf an dieselbe Stelle. Er will damit andeuten, dass das Zusammenfinden des Getrennten nur unter Schmerzen, Opfer und Todesrisiko zu haben ist. Beuys füllt jetzt eine Anzahl von Fahrrad-Luftpumpen mit leicht konsistentem Fett aus der *Fettecke* und presst dieses schleudernd an die Wand, an der es langsam formlos herabtropft.

Bei einem Spielzeugvogel am Ende einer Holzstange lassen sich mit Hilfe eines Mechanismus die Flügel bewegen. Beuys hebt ihn aus der Kiste und lässt ihn zum Kreuz »flattern« – Zeichen für Aufbruch und Bewegung. Mehrfach ruft die Stimme von Beuys über das Tonband den rätselhaften Satz: *Wo ist Element 3?* und setzt erstmals den Hochfrequenz-Hochspannungs-Generator in Gang. Das

Gerät bringt die 12-Volt-Spannung einer mitgebrachten Lastwagenbatterie auf 50 000 Volt. Jetzt funken und knistern in der Dunkelheit die Kupferdrähte an ihren offenen Enden in der Dunkelheit; von Mikrophonen wird ihr Geräusch zu Gehör gebracht.

Mit diesem Lehrmittel aus dem Physikunterricht demonstriert Beuys eindrücklich die Präsenz unsichtbarer Energien im Raum. In der Kiste vorhandene Hasenohren hält er jetzt an den Generator und setzt sie symbolisch unter Strom Beuys geht dann zu zwei Flaschen neben der Kiste. Eine ist aus Blei gegossen. Sie ist schwer und haftet am Boden. Die andere, gefüllt mit Milch, ist dagegen leicht und voll flüssigen Inhalts Er öffnet die Milchflasche und trinkt einen Schluck. Auf diese Weise holt er sich vitale Energie aus der Natur, um sie zu transformieren und in sinnvolles Handeln umzusetzen.

Auf einem kleinen Brett in der Kiste liegen die Gedärme eines Hasen. Beuys fasst dieses Ensemble und fixiert es mit dem Kupferstab in der Mitte der beiden Kreuzhälften von *Element 1*. So bezieht er neben den elektro-technischen Transformatoren auch biologische Energie-Umwandler in seine meditative Handlung ein.

Dann nimmt er eine so genannte *Geissler-Röhre* – einen mit Neongas gefüllten Glasstab – aus der Kiste und reibt sie mit einem ihrer Enden an textilem Stoff. Dadurch löst er eine Elektronenbewegung aus und bringt das unsichtbare Gas offensichtlich zum Leuchten. Schließlich stellt der Aktionskünstler eine Lichtverbindung zwischen dem Tellerkruzifix und seiner Herzpartie her – und wieder ertönt der Ruf*: Wo ist Element 3*? Außerhalb der Kiste liegen zwei gleich aussehende, massive Eisenteile einer Maschine, kolbenartige Gebilde mit zwei aus einer Zylinderform herausragenden Stangen-Enden. Diese legt er spiegelbildlich aneinander und verbindet sie mit einer Mullbinde an ihren Kontaktstellen. Erneut wird gerufen: *Wo ist Element 3*? Diesmal, um den Heilungsprozess des erneuten Anwachsens getrennter Teile einzuleiten.

Wieder sprühen Funken aus dem Generator. Auch andere Handlungselemente werden rituell wiederholt. Und in regelmäßigen Abständen erklingt über Tonband die Stimme von Beuys:

Nun - ist Element 2 zu Element 1 heraufgestiegen?
Nun - ist Element 1 zu Element 2 heruntergestiegen?
Wo ist Element 3?[14]

14 *Manresa '66* (Anm. 1), 96.
15 Vgl. dazu den Katalog *Manresa '91* (Anm. 1).
16 Vgl. dazu die Monographie *Manresa '66* (Anm. 1).
17 Die folgenden Einzelheiten stützen sich auf Niederschriften von Björn Nörgaard und auf Erinnerungen der Beteiligten.
18 Vgl. dazu den Katalog *Manresa '94* (Anm. 1).

Ohne die Frage nach dem *Element 3* lässt sich die Aktion *Manresa'66* nicht deuten. Für Beuys warten alle Dinge dieser Welt auf den Menschen – auf sein Denken und sein Tun, das sie wieder in einen lebendigen Zusammenhang stellt. Oder anders ausgedrückt: Sie harren auf einen künstlerischen Impuls. Dies macht die Suche nach dem vermissten *Element 3* verständlich, das innerhalb der Handlung nur als Frage präsent ist. *Element 3* existiert lediglich im Kontext seiner Abwesenheit und doch wird es in der Frage exemplarisch geformt und vorgeführt: in der Idee einer Heilshandlung und durch die handelnden Personen in der Aktion.

4 Die Wiederaufführung in *Manresa '91*

Anlass für die fragmentarische Wiederholung der Aktion Manresa nach Beuys' Tod im Jahre 1986 durch Henning Christiansen und Björn Nörgaard ist der 500. Geburtstag von Ignatius im Jahre 1991. 25 Jahre nach der ursprünglichen Aufführung demonstrieren die beiden in der überfüllten Kunst-Station Sankt Peter zu Köln das Fluxus-Geschehen noch einmal: Aus *Manresa '66* wurde *Manresa'91*. Neben den musikalischen Kompositionen von Christiansen und den Handlungselementen von Nörgaard kommt auch der von Beuys selbst schon ursprünglich gesprochene Tonbandtext zur Wiederaufführung. In einer begleitenden Ausstellung sind fast alle bis dahin erreichbaren oder neu entdeckten Zeichnungen, Fotos und Materialien zur Aktion in Original oder Kopie zu sehen.[15]

Diese weit über Köln hinaus sehr beachtete Ausstellung löst viele Hinweise auf weitere, bisher völlig unbekannte Dokumente aus. Es verzehnfacht sich allein die Zahl der bis dato bekannten Fotos. Aber auch die Zeichnungen zur Aktion, die so genannten Partituren, verdoppeln sich, weil sich auf einmal ganz neue Beziehungsnetze auftun. Im Ergebnis kann die Aktion in ihrer bis dahin nur vage bekannten Struktur und Bedeutung neu beschrieben werden.[16]

5 Die Wiederaufführung in *Manresa '94*

Drei Jahre nach der Kölner Aufführung, 1994, organisieren der Komponist Henning Christiansen und der Bildhauer Björn Nörgaard im Stadtraum von Manresa mit großem Aufwand und großer Unterstützung eine Art Neuauflage der Fluxus-Demonstration *Manresa '66*.[17] Mit dabei sind diesmal auch der international renommierte Ausstellungsmacher Harald Szeemann, der französische Musiker Christophe Charles und der Autor dieser Zeilen. Der Titel des Großereignisses: *Manresa-Hauptbahnhof* [18]. Die aus dieser Stadt stammende Kunsthistorikerin Pilar Parcerisas, durch viele Ausstellungen in Barcelona

bekannt, kuratiert die Aktion. Für sie ist Manresa »ein Ort mit besonderen Voraussetzungen, ein Energiepunkt, an dem sich das Wasser des Cardoner und das Licht vom Montserrat symbolisch überschneiden. Es ist jener heilige Berg, dessen Ausstrahlung im Laufe seiner Geschichte Intuitionen größter Tragweite entspringen lässt; Erleuchtungen, welche den Menschen und seine Welt gänzlich verändern können.«[19]

Die Aktion selbst, zugleich das bewegte Bild einer Art Pilger- und Kunstreise, findet am 4. November 1994 im Tal des Cardoner an zwei markanten Orten statt: unterhalb der Stadt zu beiden Seiten des Flusses und auf der alten Brücke über den Fluss. Sie beginnt am RENFE-Bahnhof auf dem südöstlichen Ufer, der an diesem Tag in *Manresa-Hauptbahnhof* umbenannt ist und hat seine erste Station an der nahe gelegenen Kapelle der Eremitage. Danach führt der Weg zum Uferfelsen und weiter über die römische Brücke zur *Santa Cova*, in die angrenzende Ignatiuskirche und ins Exerzitienhaus; er endet schließlich in einer monographischen Beuys-Ausstellung zur Fluxus-Demonstration *Manresa* in der Stadt. Die einzelnen Stationen:

Station I
Eremitage Nostra Seniora de la Guia

Die kleine Kapelle unterhalb des Bahnhofs und hinter den Bahngleisen auf einer kleinen Uferhöhe. Sie ist voll besetzt. Vor dem nackten Altar steht ein kleiner Tisch (60 x 90 x 78cm), der mit zwölf weißen Tassen für einen gesprächigen Abend gedeckt ist. In der Mitte stecken aufrecht in einer Reihe nebeneinander sieben Rosen. Die sechs Akteure, die an der Aktion beteiligt sind, betreten den Raum: die Künstler Henning Christiansen und Björn Nörgaard aus Dänemark, der Musiker Christophe Charles aus Frankreich, der Ausstellungsmacher Harald Szeemann aus der Schweiz, der Autor dieser Zeilen aus Deutschland und die in Manresa geborene Kuratorin Pilar Parcerisas aus Barcelona. Die Aktion beginnt damit, dass Björn Nörgaard mit einem Glaskrug aus etwa ein Meter Höhe gezielt Wasser in die Tassen fallen lässt. Danach lässt er nach Nadelstichen in seine Finger in jede Tasse einen Tropfen Blut fallen. Die langstieligen Rosen schneidet er eine nach der anderen mit einem Messer ab und wirft sie unter die Leute, die in der kleinen Kirche standen. Schließlich reicht er kleine gebrochene Brotstückchen unter die Anwesenden – Erinnerungen an das Blut der Passion, die Rose von Joseph Beuys, die bei Vorträgen dieses Künst-

19 *Pilar Parcerisas*, Auch zu dir fliege ich, Manresa, in: *Manresa '94* (Anm. 1), 138-145, 138. In einer anderen Zeichnung heißt es *Auf zu Dir fliege ich Manresa*, vgl. die Abbildung in *Manresa '66* (Anm. 1), 98.
20 Abbildungen und Beschreibungen in *Manresa '94* (Anm. 1), 138-145.

lers stets auf dem Rednertisch standen, und das Letzte Abendmahl. Henning Christiansen begleitet musikalisch 15 Minuten lang diese Handlung mit drei mal zwölf leichten Hammerschlägen auf Metallplatten und liturgischem Glockenklang aus einem russischen Kloster; zugleich ruft er in den Raum: *Wie spät ist es? Wie spät ist es? Was ist die Zeit?* Nach einem kurzen Schweigen treten die beiden Akteure vor die Kirche. Dort satteln sie ein bereit stehende, fünf Meter hohes so genanntes *Ignatius-Halb-Kreuz* auf ihre Schultern. Björn Nörgaard hat es aus Dänemark mitgebracht. Es ist in Bronze gegossen und wiegt etwa 200 Kilo. Das Halbkreuz treibt zu seiner Linken blätterartig einige runde Formen. Sie spielen auf die alten Wegkreuze am Ufer des Cardoners an.[20] Mit ihren kreisförmigen Auratisierungen erinnern sie sowohl an die Wegkreuze um Umfeld von Manresa als auch an das *Tellerkruzifix* von Beuys, das dieser bereits Ende der vierziger Jahre geschaffen und in der Aktion *Manresa'66* benutzte. Nörgaard und Christiansen schleppen das schwere *Ignatius-Halb-Kreuz* den Abhang hinunter ans felsige Ufer, legen es dort zunächst neben ein gleichgroßes gelbes Halbkreuz aus Holz und lassen so für einen kurzen Augenblick seine Ganzheit als Idee aufscheinen.

Station II
Auf dem Uferfelsen

Nörgaard und seine Helfer legen Feuer in ein Ruderboot, das zuvor an den Uferfelsen gebracht und voll mit Hölzern beladen wurde. Etwas weiter vom Wasser entfernt heben sie mit Hilfe eines bereitstehenden Krans die bronzene Kreuzhälfte auf eine tags zuvor gebaute schmale Steintreppe, die *Jakobsleiter*, und befestigen das Kreuzteil an ihrem oberen Ende. Rechts daneben liegen auf dem Boden die andere Kreuzhälfte aus gelb bemaltem Holz, ein Haufen Salz, zwölf Brote, 24 Fische und eine größere Metallplatte. Nörgaard verstreut mit einer Schaufel das Salz im Umfeld, salzt zwei Fische und legt darauf einige gebrochene Brotstückchen. Direkt am Ufer brennt das aus dem Norden gekommene, gestrandete Boot lichterloh – für den Künstler das Zeichen für einen, wie er es nennt, Reinigungsbrand. »*Die Inquisition brennt*; *sie brennt und verbrennt.*« – heißt es dazu später in einem Text. Christiansen schlägt mit einem schweren Hammer 27 Mal auf die Metallplatte und leitet so zur nächsten Station über.

Station III
Auf der Mitte der Alten Brücke

Die beiden Künstler machen sich wieder auf den Weg. Sie steigen das Ufer hoch und gehen auf die Alte Brücke. Von hier aus hat eine große Gruppe von Kunstfreunden bisher dem Geschehen zugeschaut. Björn Nörgaard führt eine weiße Taube in einem Käfig mit sich; Henning Christiansen eine Stange mit

einer weißen Fahne aus Blech, auf der ein japanisch geschriebenes Friedenswort steht. Von oben fällt der Blick auf die Relikte der Uferinstallation mit dem Salz, den Fischen, den Broten, die *Jakobsleiter* und die beiden unterschiedlichen Kreuzhälften: das aufgerichtete *Element I* und die herumliegenden Dinge als *Elements II*. Daneben brennt in bewegten Flammen das Boot. Es soll symbolisieren, dass die geteilten Kreuzhälften in ihren unterschiedlichen Materialien auf die handelnde Kreativität des Menschen warten, der sie wieder zusammengefügt. Auf der Brücke, mitten über dem Fluss, lässt Nörgaard jetzt die weiße Taube *hochfliegen*. Henning Christiansen hämmert mit einem kleinen Hammer auf das Friedensblech, um es anschließend mitsamt Stange und Flagge in den Cardoner *hinabzuwerfen* – eine Handlung, die einen Kernspruch aus *Manresa '66* in Erinnerung ruft:
Nun, ist Element 1 zu Element 2 hinabgestiegen?
Nun, ist Element 2 zu Element 1 hinaufgestiegen?
Wo ist Element 3?[21]

Station IV
In der Santa Cova

Die Akteure und ihre zahlreichen Begleiter steigen nun an der anderen Seite des Flusses hoch zur *Santa Cova*. Hier hatte unter einem zum Tal hin offenen Felsvorsprung Ignatius einst seine zentralen Inspirationen empfangen. Später errichtete man hier eine kleine Kapelle. Jetzt lagern an diesem Platz eine Vielzahl von Elementen, wie sie Björn Nörgaard schon in *Manresa '66* benutzte‹ u. a. Schmierseife, eine Zinkwanne, Gipssäcke, Schuhkartons, elektrische Glühbirnen …[22] Dort angekommen, wiederholt er das Ritual von damals: Er geht über Flaschen, zertritt Glühbirnen, stampft über Gipsbrocken, hüpft auf dem Boden, reibt die Füße mit Schmierseife ein, platscht im Wasser einer Zinkwanne, füllt zwei Schuhkartons mit feuchtem Gips, stellt die Füße hinein, wartet kurze Zeit, steht auf und versucht sich beschwerlich in die benachbarte Kirche zu bewegen; ein Gipsklotz bricht ab, mit dem anderen hinkt er in die angrenzende Kirche – eine Sinnhandlung, die auf das zerschossene Bein des Ignatius anspielt.[23] In der Zwischenzeit führt Henning dort sein Schlagzeugstück für Hammer und Blechplatte auf: *Der friedliche Hammer*, eine Komposition in drei Sätzen: der *Dumme*, der *Kluge*, der *Friedliche Hammer*.

21 Zit. in *Manresa '66* (Anm. 1), 98.
22 Aufgelistet in *Manresa '66* (Anm. 1), 101f.
23 Vgl. den Bericht des Pilgers, Nr. 1ff, und *Manresa '66* (Anm. 1), 25.27.

Station V
Im Altarraum der angrenzenden Kirche

In der voll besetzten Kirche fertigt Björn Nörgaard ein *Bett* aus feuchten Terrakottablöcken, legt mit Gipsspuren einen Weg nach Manresa aus und verbildlicht die Versammlung der zwölf Apostel: aus Kies, aufgestellten Glasscheiben und darauf aufgeschlagenen rohen Eiern. Unterdessen spielt vom Tonband Henning Christiansens 30-minütige Komposition *Der Verwundete – Der Reisende* und wiederholt dabei seine Tonsäulen aus *Manresa '66*. Währenddessen legt sich der andere Akteur als verwundeter Wanderer auf das *Bett*. Die Musik wechselt: Für weitere 30 Minuten wird die Glockenkomposition mit Sambler- und Delaytechnik von Christophe Charles gespielt. Der Autor dieser Zeilen tritt in einem australischen Hirtenmantel und mit einem Hund an der Leine auf. Er stellt sich neben den Verwundeten, der auf dem *Bett* liegt, und bleibt dort wie ein Hirte und Wächter lange Zeit bewegungslos stehen. Henning Christiansen kommt und umwickelt den Verwundeten in einer therapeutischen Handlung mit Gazebinden. Dann ertönen Hammerschläge und Glockenklänge.

Station VI
Im Kamin-Raum des Exerzitienhauses

Die Aktion kommt an ihren vorletzten Ort an, im großen Kaminzimmer des angrenzenden Exerzitienhauses. Wieder teilt Björn Nörgaard an die Anwesenden zubereitete kleine Fische und Brotstückchen aus. Der Autor hält dazu eine etwa 15-Minuten lange *Tischrede* über die Beziehungen zwischen Ignatius von Loyola und Joseph Beuys. Henning Christiansen *mixt* in ihre Lautfolge rhythmische Zwischenrufe und Klänge ein. So verzerrt er den Vortrag immer wieder mit musikalischen und poetischen Elementen. Christophe Charles bindet improvisierend diese antagonistischen Elemente am Ende zu einer musikalischen Einheit zusammen und beendet damit die Aktion. Die Anwesenden pilgern jetzt zum Ende der Aktion, zur Eröffnung der Ausstellung *Manresa Hauptbahnhof* (1994) im großen Saal der *Plana de l'Om* im Zentrum der Stadt.

Station VII
Die Ausstellung Manresa in der Stadt Manresa

Im städtischen Kultur- und Ausstellungszentrum *Plana de l'Om* stellt die Kuratorin der Ausstellung, Pilar Parcerisas, eine sorgfältig zusammengestellte Präsentation aller erreichbaren Werke aus dem Umfeld von *Manresa '66* vor. Für sie war Joseph Beuys ein Künstler-Nomade. Dieses Selbstverständnis des Künstlers prägte sowohl die drei Aktionen als auch die Ausstellungen. Als Pilger wie Reisender war Joseph Beuys auf den spirituellen Spuren eines Ignatius von

Loyola unterwegs. Was ihn trug, drückt sich in seinem viel zitierten Satz aus: *Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt*. Pilar Parserisas verdeutlicht diesen Gedanken poetisch-rückblickend so: »Verkörpert die Form des Vogels im Beuys'schen Schaffen – wie im alten Ägypten – die Beweglichkeit der Seele, so könnte der Mensch als Künstler auf der alten Brücke über den Cardoner seine Flügel ausbreiten und er könnte gemeinsam mit Beuys ausrufen: *Auch zu Dir fliege ich,* MANRESA.«[24]

Die Ausstellung zeigt zu einem Teil Zeichnungen und so genannte Partituren, d. h. Darstellungen und Erklärungen zur Durchführung der Aktion, und zum anderen Fotographien, Kataloge und Objekte. Hinzu kommen die Zeichnungen von Henning Christiansen sowie die Objekte von Björn Nörgaard. Sie sind heute in viele Museen und Sammlungen verstreut. Von bis damals 36 dieser Zeichnungen konnten immerhin 21 präsentiert werden. Harald Szeemann, der große Beuys-Interpret, setzt seine Eröffnungsrede unter die fokussierende Fragestellung: »Wo ist *Element 3*?« Um Antworten zu finden, greift er auf das gesamte Kunstverständnis von Beuys und das Umfeld seiner Fluxus-Phase aus. »Gesamtkunstwerksgedanken rund um *Manresa* anhand eines Heiligen, einer Pflanze, eines Revolutionärs und einer Weissagung, die im *Haupt-Strom* münden«[25], formuliert er als Untertitel seiner Reflexion.

Mit dem Hinweis auf *Element 3* thematisiert sich nochmals das gemeinsame Anliegen von Beuys und Ignatius. Es ist die Überzeugung, dass sich der Mensch bei der Bewältigung seiner persönlichen, sozialen oder institutionellen Krisen nicht auf die Repräsentanten der Politik und der Gesellschaft verlassen darf, damit sie es für ihn richten. Der Mensch muss seine inneren Möglichkeiten mobilisieren und unter großen kreativen Anstrengungen im Inneren wie Äußeren, in fester Entscheidung und mit Konsequenz seinen eigenen Wege abstecken und gehen. Es sind nie die Wege anderer, sondern die eigenen. Jeder Mensch ist ein Künstler, sagt Beuys. Jeder Mensch ist von Gottes Willen in seine eigene Kraft berufen, sagt Ignatius. Beide sprechen den Menschen auf seine dynamischen Kräfte an, die er zur Heilung und zur Neuausrichtung des sozialen Ganzen einzusetzen hat. Sie schlagen sich zwar rückblickend in konkreten Bildern, formulierten Erinnerungen und Reflexionen nieder, doch ihr eigentliches Ziel finden sie nicht in ein für allemal gültigen Worten und Bildern, sondern allein im kreativen Tun, im permanenten Suchen nach Neuem und im Hinterfragen des Vergangenen. Die Bewältigungen moderner Krisen, der subjektiven wie der sozialen, finden ihre Lösungen nicht in so genannt bewährten Rezepten, sondern allein im innovativen, weil geistgetriebenen Handeln: *ad majorem*, ein Gedanke, der sich bei Beuys in der Vorstellung vom *Braunraum* verbildlicht.

6 Manresa als Braunraum

Es ist die Farbe Braun, die das *schöne Tal von Manresa* beherrscht. Vor allem bei Regen färben sich das Wasser des Flusses und der poröse, feuchte Sandstein in ein tiefes, sattes Braun. Beuys sieht in dieser Farbe ein Zeichen der Erde, der Materie des Werdenden wie Vergehenden. In der Werkgruppe seiner *Braunkreuze* verwendet er diesen Farbton in ihrer ganzen Deutungsbreite von einfachem, markierendem Ankreuzen bis zur Gestaltung als beladenem Symbol. Im *Braunkreuz* weht der Geist von Fluxus – jener Bewegung, die sich über alle Verkrustungen des Gestalterischen hinwegsetzt und sich schöpferisch aus den Klammern aller Hierarchien und Ikonographien löst, den künstlerischen wie den kirchlich-religiösen: *Braunraum* als *Gegen-* bzw. *Überraum*, wie er im Sinne von Beuys als eine spirituelle Realität über den historischen Räumen und Zeiten liegt. Der *Braunraum Manresa* bedeutet in den Aktionen die Symbolisierung der Kräfte und der Inspirationen des Südens, als *Element 2*.

Bezeichnender Weise gibt es bei Beuys noch einen anderen *Braunraum*, der eng mit *Manresa'66* verbunden ist, der *Braunraum Thorwaldsen-Museum*. Den hat er als *Gegenraum* der Kunst verstanden. Beuys liebte das Thorwaldsen-Museum in Kopenhagen und die Kunst dieses dänischen Künstlers (1770-1844), der in seiner Biographie das kulturelle Nord-Süd-Gefälle in Europa überwunden hatte und viele Jahre seines Lebens in Rom verbrachte. Dieser dänische Künstler wusste den Begriff der Schönheit in formale Strenge, das antike Formideal in eine kühle Oberfläche zu binden. Darin sah Beuys eine Vermittlung zwischen den Nord-Süd-Gegensätzen. Das Thorwaldsen-Museum präsentiert für Beuys die Kunst des frühen 19. Jahrhunderts und die des Südens: antike, ägyptische, etruskische, griechische und römische Werke. Damit markiert es bereits die Orientierung und Verbindung nach Süden. Der *Braunraum Thorwaldsen-Museum* setzte dabei zugleich auch den Akzent auf Dänemark. Die beiden Dänen Henning Christiansen und Björn Nörgaard brachten in die Aktion *Manresa'66* in symbolischer Verdichtung das *Element 1* als einen nordischen Gegenpol gegenüber allem Südlichen ins Bild ein. *Element 1* und *Element 2* stehen hier im Gegensatz zueinander, als das Moderne gegen die Renaissance, das Protestantische gegen das Katholische, der Norden gegen den Süden, Skandinavien gegen Rom, wie es eine gezeichnete Partitur zur Aktion zeigt.[26] Der *Braunraum Thorwaldsen-Museum* ist der dialektische Gegenraum zum *Braunraum Manresa*. Beide stehen sie für den Ausbau der vertikalen und horizontalen Achsen: Öffnung der transzendentalen Perspektive zwischen

24 Pilar Parcerisas in *Manresa '94* (Anm. 1), 144.
25 On és l'Element 3?/Wo ist Element 3?, publiziert in Katalog *Manresa '94* (Anm. 1), katalanisch 23-31, deutsch 127-132.
26 Abgebildet in *Manresa '94* (Anm. 1), 104.

Unten und *Oben*, im Vorgang des *Hinaufsteigens* und des *Heruntersteigens*; im kulturellen Austausch zwischen Ost und West, Nord und Süd. Dazwischen lebt und wirkt der künstlerische Mensch als Mittler, Mahner und Aktivierer – als *Element 3*[27].

Mystik und Politik, Intuition und Ratio, verweilendes inneres Schauen und tatkräftiges Handeln hatte Ignatius in das *Militante* seiner Exerzitien und seines Ordens überführt, für Beuys ein Modell disziplinierten Handelns, das weiterführe. Aber: »Das ganze Militante muss sich auf den Menschen selbst hin vollziehen – formuliert Beuys in seinem Gespräch mit dem Autor – Es muss ein *Innenkrieg* werden, […] ein Streiten für die Erringung dieses Bewusstseins sein. Und das lässt sich nicht erreichen ohne diese Disziplin und ohne diese Militanz.«[28]. In diesen Worten kommt die Spannung zwischen Faszination und Distanz zum Ausdruck, die die Beziehung des Künstlers zu Ignatius kennzeichnet. »Im Bemühen um neue Ressourcen der Erkenntnis, Spiritualität, Inspiration, Intuition und Gefühl« – resümiert der Kölner Kunstautor Johannes Röhrig im Katalog zu *Manresa'91* die *Berührungen* zwischen Beuys und Ignatius – »muss sich der Mensch bewegen«[29]. Beide verbinden mit dem *schönen Tal von Manresa*[30] die Vorstellung einer *terra sancta*, psychologisch wie topographisch.

Das gusseiserne Halbkreuz von Björn Nörgaard bringt es ins Bild: die Vertikalen der Wegkreuze und die Horizontalen des Flusslaufs und der Wege am Ufer. Seismographisch irritiert, zeigt der *Kompass aus Manresa* in der späteren Installation *Blitzschlag mit Lichtschein und Hirsch* (1985) über der magnetisch und spirituell aufgeladenen südlichen Erde keine Richtung an. Diese müssen die künstlerischen Wanderer und die religiösen Pilger, angefangen bei Ignatius und Beuys, von nun an selbst erkunden und in sensiblen Unterscheidungen intuitiv orten. Was sie eint, ist das entschiedene und zuversichtliche Suchen. Doch es gibt auch Trennendes. Beuys schätzt Ignatius, keine Frage, aber er will zugleich dessen kirchliche Bindung überwinden. Beuys will sein Denken auf alle Menschen und ihr Freisetzungspotenzial hin transformieren. Hier scheiden sich ihre Geister. Vorerst?[31]

27 Vgl. dazu die Ausführungen des Autors in *Manresa '66* (Anm. 1), 116-123.
28 So Joseph Beuys in: *Mennekes,* Christus DENKEN (Anm. 3), 37.
29 *Johannes Röhrig*, Berührungen, in: *Manresa '91* (Anm. 1), 30-32, 31.
30 Cf. die Abbildung der Zeichnung in *Manresa '66* (Anm. 1), 98, und *Manresa '94* (Anm. 1), 101.
31 Vgl. das Ende des Gesprächs des Autors mit Joseph Beuys in: *Mennekes,* Christus DENKEN (Anm. 3), 77.79.

Zusammenfassung
Im sehr komplexen Werk von Joseph Beuys findet sich eine fundamentale Auseinandersetzung mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola, und zwar in Gestalt der Fluxus-Demonstration MANRESA (1966). Krise, Krankheit und Selbstheilung sind die Stichworte, die zugleich grundlegende Aspekte seiner Kunst ansprechen. Diese Aktion, an der neben Beuys zwei weitere Künstler teilgenommen haben, Henning Christiansen und Bjoern Noergaard, wurde nach dem Tod von Beuys von diesen in anderen Zusammenhängen noch zweimal aufgeführt, in Köln 1991 und in Manresa 1996. Der Text sucht diese Nachwirkungen zu ergründen und ihnen zu folgen. Es sind Spuren eines Künstlers wie die eines Heiligen, die sich als Wanderer begriffen und zu suchen nie aufgehört haben.

Summary
In the highly complex work of Joseph Beuys there is a fundamental examination of the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the form of the Fluxus demonstration MANRESA (1966). Crisis, sickness and self-healing are the key words which simultaneously address fundamental aspects of his art. This undertaking in which two other artists in addition to Beuys participated, Henning Christiansen and Bjoern Noergaard, was performed two more times by the latter two in other contexts in Cologne in 1991 and in Manresa in 1996 after the death of Beuys. The text tries to fathom and follow these aftermaths. They are traces of an artist like those of a saint, both of whom have understood themselves as pilgrims and have never ceased to search.

ELEMENT 2

Anhang

1
Bibliographie Michael Sievernich SJ
2
Bibelstellenregister
3
Personenregister
4
Verzeichnis der Autorinnen und der Autoren

Bibliographie

Michael Sievernich SJ

in Auswahl | chronologisch

1 Buchveröffentlichungen
2 Aufsätze in Zeitschriften
3 Beiträge in Sammelwerken
4 Artikel in Lexika

1 Buchveröffentlichungen

M. Sievernich u. a.
Sexualmoral ohne Normen?
(Topos TB 7),
Mainz: Grünewald 1972

M. Sievernich
Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart
(Frankfurter Theologische Studien 29),
Frankfurt am Main:
Knecht 1982, 2. Aufl. 1983

M. Sievernich / K.-Ph. Seif (Hg.)
Schuld und Umkehr in den Weltreligionen,
Mainz: Grünewald 1983

M. Sievernich (Hg.)
Friedrich von Spee.
Priester - Poet - Prophet,
Frankfurt am Main: Knecht 1986

M. Sievernich
Gott und die Armen.
Über die Theologie der Befreiung,
Leutesdorf: Johannesverlag 1986
Norweg. Übers.:
Gud og de fattige:
om frigjringsteologien.
Oversatt av Kåre A. Lie.
Oslo: St. Olav forlag 1990

M. Sievernich (Hg.)
Impulse der Befreiungstheologie für Europa.
Ein Lesebuch,
München, Mainz:
Kaiser / Grünewald 1988

M. Sievernich / G. Switek (Hg.),
Ignatianisch.
Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu,
Freiburg-Basel-Wien:
Herder 1990, 2. Aufl. 1991

M. Sievernich / A. Camps / A. Müller / W. Senner (Hg.)
Conquista und Evangelisation.
500 Jahren Orden in Lateinamerika,
Mainz: Grünewald 1992

M. Sievernich
Gotteslust.
Meditative Überraschungen,
Freiburg-Basel-Wien 1993

M. Sievernich / D. Spelthahn (Hg.)
Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas.
Geschichte, Kontroversen, Perspektiven,
Frankfurt am Main: Vervuert 1995

M. Sievernich
El papel de los laicos en la iglesia de hoy
(Diálogos universitarios 1),
León: Universidad Iberoamericana
León 2004

Bartolomé de las Casas,
Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder
(it 3162),
hg. von Michael Sievernich,
Frankfurt am Main: Insel Verlag 2006

Ignatius von Loyola,
Bericht des Pilgers
herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Michael Sievernich,
Wiesbaden: Marix-Verlag 2006

Franz Xaver,
Briefe und Dokumente 1535-1552
(Jesuitica 12)
herausgegeben von Michael Sievernich unter Mitarbeit von Wolfgang Fritzen, in der Übersetzung von Peter Knauer,
Regensburg:
Verlag Schnell und Steiner 2006

M. Sievernich
Die christliche Mission.
Geschichte und Gegenwart,
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009

2 Aufsätze in Zeitschriften

Junge Menschen fragen nach Gott.
Ein Bericht
in: Geist und Leben 48 (1975) 444-457

Wann ist man kirchlich?
in: Diakonia 6 (1975) 148-158

Albert Camus,
Deutung des Leidens und des Bösen
in: Entschluß 31 (1976) 94-100

Christus kam nur bis Eboli
in: Orientierung 44 (1980) 174-175

Für ein hoffnungsvolles Sündenverständnis
in: Pastoralblatt 35 (1983) 66-71

Plasticidad de la doctrina del pecado e inculturación del Evangelio
in: Stromata (Buenos Aires) 41 (1985) 407-417

Schuld und Sünde in theologischer Sicht
in: Religionsunterricht an Höheren Schulen 28 (1985) 151-162

Frohe Botschaft für die Armen
Was ist und was will die lateinamerikanische Theologie der Befreiung?
in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 735-747
Abdruck in:
Daß Gott den Schrei seines Volkes hört.
Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie
hg. von W. Seibel,
Freiburg-Basel-Wien 1987, 23-41

»**Theologie der Befreiung**«
im interkulturellen Gespräch
Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen,
in: Philosophie und Theologie 61 (1986) 336-358
engl.: »**Liberation theology**«
in intercultural dialogue
in: Theology Digest 34 (1987) 117-121
Die »soziale Sünde« und ihr Bekenntnis
in: Concilium 23 (1987) 124-131

engl.: »**Social sin« and its acknowledgement**
in: The fate of confession,
ed. by M. Collins and D. Power,
Edinburgh 1987, 52-63
ital.: **Il peccato sociale e sua confessione**
in: La sorte della confessione,
hg. von M. Collins und D. Power,
Brescia 1987
holl.: »**Sociale zonde« en haar belijdenis**
in: Concilium H. 2 (1987) 50-59
span.: **El »pecado social« y su confesión**
in: Concilium No. 210 (1987) 251-265
frz.: **Le »péché social« et sa confession**
in: Le sort de la confession
(Concilium Nr. 210 [1987]) 69-81

Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert
Bernardino de Sahagúns Beitrag in Mexiko
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71 (1987) 181-199
Abdruck in: Entdeckung des Evangeliums in Lateinamerika
(ADVENIAT Zeugnisse / Berichte / Dokumente 14), Essen 1990, 29-47

Kirche in der säkularisierten Stadt
Christentum und bürgerliche Gesellschaft
in: Stimmen der Zeit 205 (1987) 744-758

Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie
Adolf Exeler zu Ehren
in: Pastoraltheologische Informationen 7 (1987) H. 1/2, 85-121

Ist die Sünde abgeschafft?
in: Stimmen der Zeit 206 (1988) 363-376

Märtyrer im mexikanischen Kirchenkampf
Zur Seligsprechung von
Pater Miguel Agustín Pro S. J. (1891-1927)
in: Geist und Leben 61 (1988) 285-302

Konturen einer interkulturellen Theologie
in: Zeitschrift für Katholische Theologie 110 (1988) 257-283
span. **Hacia una teología intercultural,**
in: F. Lentzen-Deis u. a.,
Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy, Bogotá 1990, 79-101

Die andere Entdeckung Amerikas
Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492-1992)
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 72 (1988) 257-277

500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas aus der Sicht der europäischen Theologie
in: Ordenskorrespondenz 30 (1989) 409-428
Abdruck in: Entdeckung des Evangeliums in Lateinamerika
(ADVENIAT Zeugnisse / Berichte / Dokumente 14), Essen 1990, 8-27

Urbanität und Christentum
Konturen einer Theologie der Stadt
in: Pastoraltheologie 79 / 3 (1990) 95-115
Abdruck in: Pastoraltheologische Informationen 11 (1991) 23-45

Die neue Schuldfrage
Reflexionen anläßlich des Umbruchs in der DDR
in: Stimmen der Zeit 115 (1990) 676-686

Un uomo tra poesia e tortura
La persona e l'opera di Friedrich Spee SJ:
il poeta e il difensore delle streghe
in: Quaderni di Niccolò Stenone Nr. 2
(Suppl. al nr. 391 di STENSENotizie Settembre 1991), Firenze 1991, 71-94

Entdeckung und Verdeckung des anderen
Zum 500-Jahr-Gedenken
der europäischen Ankunft in Amerika
in: Communicatio socialis 24 / 1 (1991) 43-62

Aufarbeitung historischer Schuld und Seelsorge
in: Lebendige Seelsorge 42 / 5 (1991) 233-238
Ital. **Il peso del passato**
La nuova questione della colpovezza in Germania
in: Il Nuovo Areopago.
Revista trimestrale di cultura 11 / 2 (1992) 110-119

»Geschichtserinnerung«
in der Theologie der Befreiung
in: Wort und Antwort 32 / 4 (1991) 159-165

Die Kirche in Lateinamerika nach
Medellín und Puebla
in: Verbum SVD 33 / 2 (1992) 133-145

Formiert sich eine Stadt-Kirche?
in: Lebendige Seelsorge 43 / 1 (1992) 6-13

Eroberung und Missionierung
Lateinamerikas
in: Aus Politik und Zeitgeschichte.
Beilage zur Wochenzeitung
Das Parlament, B 37 (4. Sept. 1992) 3-12

Blick auf 500 Jahre Lateinamerika
Kirchliche Positionen zum Quinto Centenario
in: Stimmen der Zeit 210 / 10 (1992) 651-663
span.: **Latinoamérica: 500 años**
Actitudes eclesiales ante el V Centenario,
in: Razón y Fe 226 (1992) 281-296

Visiones teológicas en torno
al Quinto Centenario
in: Ibero-Amerikanisches Archiv N. F. 18
(1992) 367-385

Soziale Sünde und soziale Bekehrung
in: Theologie der Gegenwart 36 / 1
(1993) 30-44
Abdruck in: W. Seidel / P. Reifenberg (Hg.),
Moral konkret.
Impulse für eine christliche Welt-
verantwortung, Würzburg 1993, 146-169

The idea of interreligious dialogue
in Tommaso Campanella
in: Studies in Interreligious Dialogue 3
(1993) 138-149

Zur Geschichte der Missionierung
Lateinamerikas
Ein Überblick über neuere Literatur
in: Jahrbuch für kontextuelle
Theologien 1993,
Frankfurt am Main 1994, 170-202

Quellen zur Christianisierung
Lateinamerikas
Ein Forschungsbericht über neuere
Editionen
in: Theologie und Philosophie 69 / 1
(1994) 74-89

Anwalt der Armen in Chile
Zur Seligsprechung
von Pater Alberto Hurtado SJ
in: Geist und Leben 67 / 1 (1994) 28-52

Der unbewaffnete Prophet
Die *Brevísima relación* des Las Casas
als »Fürstenspiegel«
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft 79
(1995) 193-206
Span. La *Brevísima relación* de
Las Casas como »Manual de príncipes«
in: Communio (Sevilla) 28
(1995) 307-327

Mission im Wandel
Historische Leistung
und künftige Aufgabe
in: Stimmen der Zeit 213 (1995) 677-690
Japanisch in: Shingaku Daijesto
(Tokyo) 81 (1996) 7-21

L'évangélisation de la grande ville
La vision urbaine de' Ignace
in: CIS Revue de Spiritualité Ignatienne
(Rom) 26 / 3 (1995) Nr. 80, 28-48
Engl. **The Evangelization**
of the Great City
Ignatius Loyola's urban vision
in: CIS Review of Ignatian Spirituality
(Rom) 26 / 3 (1995) Nr. 80, 26-45

Von der Utopie zur Ethik
Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez
in: Theologie und Philosophie 71 / 1
(1996) 33-46

Die Botschaft von der Sündenvergebung
in: Diakonia 27 / 2 (1996) 101-108

Sünde als Kriegsgrund in der
frühen Neuzeit
Francisco de Vitoria (*1546)
zum 450. Todestag
in: Theologie und Philosophie 71 / 4
(1996) 547-565

Andersheit und Kommunikation
Das Missionsverständnis
Francisco de Vitorias (* 1546)
in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft /
Nouvelle Revue de
science missionaire 53 / 2 (1997) 81-98

Das »Heilige Jahr«
Symbolische Bedeutung und
theologische Deutung
in: Praktische Theologie 34 / 2
(1999) 97-104

Ende oder Wende?
Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie
in: Theologische Revue 95 / 5
(1999) 355-364

Seele der Städte
in: Guardini Stiftung, Jahresbericht 1999,
Berlin 2000, 14-25

Ignatius von Loyola
und die Städte der Welt
in: Geist und Leben 73 (2000) 164-178

Rückkehr in die Liturgie
Vom Gottesdienst in postmodernen Zeiten
in: Gottesdienst 35 / 8 (2001) 57-59

Urbanität und Religiosität
Renaissance der Religion in der Stadt
ohne Gott?
in: Kirche in der Stadt.
Die ökumenische Zukunft der Metropolen
(Jahrbuch Mission 2001),
Hamburg 2001, 184-191

Neue Evangelisierung
in der späten Moderne
Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger
Pastoral
in: Lebendiges Zeugnis 65 / 3 (2001) 165-175

Kultur der Vergebung
Zum päpstlichen Schuldbekenntnis,
in: Geist und Leben 74 / 6 (2001) 444-459

Der erste Ethnograph Amerikas
Ramón Pané und sein Bericht von 1498
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft 85 (2001) 143-152

Die Jesuitenmissionen in Amerika
Ein Überblick über die neuere Forschung
(16. bis 18. Jahrhundert)
in: Theologie und Philosophie 76
(2001) 551-567

Die Jesuitenmissionen in Asien
Ein Überblick über die neuere Forschung
(16. bis 18. Jahrhundert)
in: Theologie und Philosophie 77
(2002) 389-423

Entdeckung der Anderen
Franz Xavers interkultureller Lernprozeß
in: Geist und Leben 75 (2002) 410-424

Globalisierung der Verantwortung
in: U. Nembach (Hg.),
Informationes Theologiae Europeae.
Internationales Ökumenisches Jahrbuch
für Theologie 11 (2002)

Von der Akkomodation zur Inkulturation
Missionarische Leitideen
der Gesellschaft Jesu
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft 86
(2002) 260-276
Jesuit Theologies of Mission
in: The Way (Oxford) 42 / 1 (2003) 44-57

Sakramentale und
nichtsakramentale Vollzüge in einer
veränderten pastoralen Landschaft
in: Ordenskorrespondenz 44
(2003) 139-149

Pastoral Care for the Sick
in a Post-Secular Age:
An Ignatian Perspective
in: Christian Bioethics vol. 9 (2003) 23-37

(Selbst-)Evangelisierung in Europa
Das Beispiel des Ignatius von Loyola und
der Societas Jesu in der frühen Neuzeit
in: Pastoraltheologische Informationen 23
(2003) 124-136

Karl Rahners Neuinterpretation
der Mission
in: Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft 88
(2004) 158-173

Ignatianische Spiritualität
und pastorale Grundorientierung
(bei Karl Rahner)
in: Pastoraltheologische
Informationen 24 / 2 (2004) 54-67

Der missionarische Dienst der Orden
in: Ordenskorrespondenz 46 (2005) 131-143

Schuld und Vergebung
in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seel-
sorge und Beratung,
heilendes und soziales Handeln 57
(2005) 296-308

Alberto Hurtado - Chiles heiliger Jesuit
in: Stimmen der Zeit 223 (2005) 706-710

The significance of the concept of sin for bioethics
in: Christian Bioethics 11 (2005) 189-199

Einheit der Sendung
Die weltkirchliche Verantwortung der deutschen Katholiken
in: Herderkorrespondenz Spezial (Katholisches Deutschland heute) 2006, 59-64

Friedrich Spee als Gesellschafts- und Kirchenkritiker
in: Spee-Jahrbuch 13 (2006) 11-29

Inkulturation des Christentums
Pastoral der Gegenwart
in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 417-421

Lieder der Befreiung in Lateinamerika
in: Arbeitsstelle Gottesdienst Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland 20/3 (2006) 67-82

Kirchliche Praxis der Versöhnung
in: Lebendige Seelsorge 58 (2007) 2-6

Josef Maria Reuss (1906-1985) als Pastoraltheologe
in: Pastoral-Theologische Informationen 26 (2006) 40-57

Fauxpas in Aparecida?
Benedikt XVI. und die Indianer Amerikas,
in: Herderkorrespondenz 61 (2007) 357-362

Alfred Döblins Konversion in Hollywood
in: Stimmen der Zeit 225 (2007) 767-773

Zur Bedeutung der Initiationssakramente
Taufe und Firmung
in: Praxis in der Gemeinde 31/3 (2009) 65-68

Fenster aufgestoßen
Wie Katholiken beichten und warum für sie die Beichte wichtig ist
in: Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 10 (2009) 25-27

3 Beiträge in Sammelwerken

Massenmedien:
Kommunikation oder Manipulation?
in: W. Lambert (Hg.),
Damit alle leben können,
Mainz: Grünewald 1973, 106-141

Kehrt um und glaubt an das Evangelium
in: M. Müller (Hg.), Senfkorn.
Handbuch für den Katholischen Religionsunterricht Klassen 5-10, Bd. II /1: Klassen 7 und 8, Stuttgart:
Verl. Kath. Bibelwerk 1986, 239-262

Reise ans Ende der Nacht: Helmut Middendorf
in: F. Mennekes (Hg.),
Zwischen Kunst und Kirche. Beiträge zum Thema: Das Christusbild im Menschenbild,
Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1985, 132-138

Christentum und bürgerliche Gesellschaft
Kirche in der säkularisierten Stadt
in: Zwischen Babylon und Jerusalem.
Beiträge zu einer Theologie der Stadt,
hg. von M. Theobald / W. Simon,
Berlin-Hildesheim 1988, 79-100

Imagination und Reflexion der Befreiung
Die Bilder-Chronik des Felipe Guamán Poma de Ayala und die Theologie der Befreiung in Lateinamerika
in: W. Schmied in Zusammenarbeit mit J. Schilling, GegenwartEwigkeit.
Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit
(Ausstellungskatalog Martin-Gropius-Bau Berlin, 7. April -24. Juni 1990),
Stuttgart: Ed. Cantz 1990, 47-54

Schuld und Sünde aus der Sicht der katholischen Theologie
in: K. Thomas (Hg.), Schuld:
Zusammenhänge und Hintergründe.
Eine Vorlesungsreihe der Georgia Augusta, Göttingen
(Europ. Hochschulschriften Reihe XX, Bd. 305),
Frankfurt-Bern: Peter Lang 1990, 109-129

Gott in der Stadt -
Zum Verhältnis von Urbanität und Christentum
in: Trigon 1: Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog,
hg. Guardini-Stiftung
Berlin-Mainz: BWV 1990, 133-141

Sünde und Schuld im alltäglichen und kirchlichen Verständnis
in: W. Seidel (Hg.), Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung,
Würzburg: Echter 1991, 61-85

»En todo amar y servir«
Die ignatianische Spiritualität als Formprinzip des Lebens und des Werkes von Friedrich Spee
in: Ignacio de Loyola. Magister artium en París 1528-1535
Libro-Homenaje de las Universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento,
eds. J. Caro Baroja / A. Beristain,
Donostia : Sociedad Gipuzkoana de Ediciones y Publicaciones 1991, 615-634

Die »Option für die Armen« in pastoraltheologischer Sicht
in: A. J. Bucher u. a. (Hg.),
Die vorrangige Option für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika.
Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung,
Bd. 1: Begründungszusammenhänge,
Eichstätt-Ingolstadt-Wien:
Diritto Bildung & Verlag 1991, 119-137

Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los ejercicios y de la cultura actual
in: C. Alemany / J. A. García-Monge (Ed.),
Psicología y ejercicios ignacianos,
vol I: La transformación del yo en la experiencia de ejercicios espirituales,
Bilbao-Santander: Sal terrae 1991, 44-57

Avaritia Christianorum Indorum vocatio
Eine theologische Sicht der »Neuen Welt« im späten 16. Jahrhundert
in: K. Kohut (Hg.), Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas (Americana Eystettensia,
Serie A: Kongreßakten 7),
Frankfurt am Main: Vervuert 1991, 103-118
span. **Avaritia Christianorum Indorum vocatio**
Una visión teológica del »Nuevo Mundo« hacia finales del siglo XVI
in: K. Kohut (Ed.), De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación
(Americana Eystettensia. Serie A: Actas 7a),
Frankfurt am Main 1992, 113-127

Lateinamerikanische Missionstheologie
Bartolomé de las Casas und José de Acosta
in: B. Schlegelberger / M. Delgado (Hg.),
Ihre Armut macht uns reich.
Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika,
Berlin-Hildesheim: Morus 1992, 27-46

Bartolomé de las Casas (1484-1566)
Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer
in: G. Müller-Fahrenholz u. a.,
Christentum in Lateinamerika.
500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas,
Regensburg: Pustet 1992, 30-58

Lateinamerika
in: M. und U. Tworuschka (Hg.),
Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart (Bertelsmann Handbuch),
Gütersloh-München:
Bertelsmann Lexikon Verlag 1992, 157-161

Providenz und Befreiung
Zur Theologie der Geschichte Amerikas und Europas
in: U. Altermatt / A. Holderegger / P. Ramírez (Hg.),
Zur Wieder-Entdeckung der gemeinsamen Geschichte.
500 Jahre Lateinamerika und Europa,
Freiburg (Schweiz):
Universitätsverlag 1992, 143-164

Wandlungen in der »Theologie« der Konquistadoren
Zur *Historia verdadera* des Bernal Díaz del Castillo
in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 2: Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung; Ethnizität und nationale Kultur, Eichstätt: diritto Verlag 1993, 28-53.
portug.: **Transformações na »teologia« dos conquistadores**
Para uma história verdadeira de Bernal Díaz del Castillo,
in: A Teologia na história social e cultural da América Latina (Série Estudos Ibero-Americanos 6), org. R. Fornet-Betancourt, livro 2, São Leopoldo: Editora Unisinos 1996, 27-50

La Evangelización de la gran ciudad
La visión urbana de Ignacio de Loyola
in: La espiritualidad Ignaciana ante el siglo XXI.
Memorias del II Simposio Internacional, editadas por A. J. Bravo,
México: Universidad Iberoamericana 1993, 87-106
Abdruck in: La Evangelización de la gran ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola,
in: Revista de Espiritualidad Ignaciana (Rom) 26 /3 (1995) Nr. 80, 31-50

La discreción de espíritus
Del discernimiento existencial al discernimiento kairológico
in: La espiritualidad Ignaciana ante el siglo XXI. Memorias del II Simposio Internacional,
editadas por A. J. Bravo,
México: Universidad Iberoamericana 1993, 279-283

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. von M. Pankoke-Schenk / G. Evers,
Frankfurt am Main: Knecht 1994, 50-64

Missionstheologien »nach« Las Casas
in: Bartolomé de las Casas. Werkauswahl, hg. von M. Delgado,
Bd. 1: Missionstheologische Schriften,
Paderborn-München-Wien: Schöningh 1994, 59-85

Urbanität und Christentum
Konturen einer Theologie der Stadt
in: Urbanes Christentum. Kirchliche Antworten auf die Herausforderungen der Städte,
hg. von E. Valtink
(Hofgeismarer Protokolle 309),
Hofgeismar:
Evangelische Akademie 1994, 8-34

Friedrich Spee
in: Ch. Möller (Hg.),
Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts,
Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius,
Göttingen-Zürich:
Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 194-212

Carl Sonnenschein
in: Ch. Möller (Hg.),
Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts,
Bd. 3: Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner,
Göttingen-Zürich:
Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 169-184

Die *Brevísima* als »Fürstenspiegel«
in: Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl,
hg. von M. Delgado,
Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften,
Paderborn-München-Wien:
Schöningh 1995, 27-44

Das Beichthandbuch *(Confesionario)* des Bischofs Las Casas
in: Bartolomé de las Casas, Werkauswahl,
hg. von M. Delgado,
Bd. 3 /1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften,
Paderborn-München-Wien:
Schöningh 1996, 115-127

Las Casas und die Sklavenfrage
in: Bartolomé de las Casas, Werkauswahl,
hg. von M. Delgado,
Bd. 3 /1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften,
Paderborn-München-Wien:
Schöningh 1996, 59-66

Responsabilidad del cristiano
in: Calidad de vida y exigencias éticas.
Memorias del III Simposio internacional,
ed. A. J. Bravo,
México: Universidad Iberoamericana
1996, 333-355

Stadt ohne Gott?
Die Kirche vor der urbanen Herausforderung.
Festvortrag zum 100. Kirchweihjubiläum
St. Marien Hamburg-Mitte, am 28. Juni 1993,
hg. von der Domgemeinde St. Marien,
Hamburg 1996 (Manuskriptdruck)

Interreligiöser Dialog in Yamaguchi (1551)
in: Wege der Theologie an der Schwelle
zum dritten Jahrtausend
(FS Hans Waldenfels),
hg. G. Risse / H. Sonnemanns / B. Theß,
Paderborn: Bonifatius 1996, 877-888

Stadt ohne Gott?
Plädoyer für ein urbanes Christentum
in: Die Kirche in der Welt von heute -
und morgen?
(Theologie im Kontakt 4),
hg. im Auftrag der Kath.-Theol. Fakultät
der Ruhr-Universität Bochum von G. Lange,
Bochum: Universitätsverlag 1996, 91-110

Die Aktualität der Mission
nach Karl Rahner
in: Ein Glaube in vielen Kulturen.
Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von
Kirche und Gesellschaft in der einen Welt,
hg. vom Missionswissenschaftlichen
Institut Missio e.V.,
Frankfurt: Verlag für Interkulturelle
Kommunikation 1996, 186-204

Friedrich Spee
in: Patrimoine littéraire européen,
ed. J.-C. Polet, Bd. 8: Avènement
de l'équilibre européen 1616-1720,
Paris Bruxelles:
De Boeck Université 1997, 193-200

Mission - mit welchem Recht?
in: Wahrnehmung des Fremden.
Christentum und andere Religionen,
hg. von R. Kampling / B. Schlegelberger,
Berlin: Morus 1996, 245-266

Das Amt des Bischofs nach Las Casas
in: «Den Armen eine frohe Botschaft».
Festschrift für Bischof Franz Kamphaus
zum 65. Geburtstag,
hg. von J. Hainz / H. W. Jüngling / R. Sebott,
Frankfurt am Main:
Josef Knecht 1997, 267-281

Schuld und Sünde des Menschen
in: R. Koltermann (Hg.),
Universum Mensch Gott. Der Mensch
vor den Fragen der Zeit,
Graz: Styria 1997, 210-218

Auf der Suche nach dem »schönen Gott«
Zum Gottesbild Friedrich Spees
in: G. Franz / H.-G. Wirtz (Hg.),
Friedrich Spee als Theologe,
Trier: Spee-Buchverlag 1997, 31-56

Amerika im Zeichen des Kreuzes
in: Ein sperriges Zeichen
Praktisch-theologische Überlegungen
zur Theologie des Kreuzes,
hg. von L. Mödl,
München: Don Bosco Verlag 1997, 137-154

Planetarische Diaspora
Zur pastoralen Bedeutung einer
Krisenkategorie
in: R. Bärenz (Hg.),
Theologie, die hört und sieht
(FS für Josef Bommer zum 75. Geburtstag),
Würzburg: Echter 1998, 94-107

Freiheit und Verantwortung
Ethische und theologische Perspektiven
in: J. Eisenburg (Hg.),
Die Freiheit des Menschen. Zur Frage
von Verantwortung und Schuld,
Regensburg: Pustet 1998, 102-126

Das himmlische Jerusalem
und die Städte
in: Das gemeinsame Haus Europa.
Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte,
hg. von W. Köpke / B. Schmelz,
München: Deutscher Taschenbuch Verlag
1999, 694-700

Kirche in der großen Stadt
Pastoraltheologische Perspektiven
in: E. Purk (Hg.),
Herausforderung Großstadt.
Neue Chancen für die Christen,
Frankfurt am Main:
Josef Knecht 1999, 23-44

Gezeiten der Befreiungstheologie
in: M. Delgado / O. Noti /
H.-J. Venetz (Hg.),
Blutende Hoffnung.
Gustavo Gutiérrez zu Ehren,
Luzern: Edition Exodus 2000, 100-116
Span.: **Los caminos de la teología de la liberación**
in: G. Alberigo u. a., Teología de la liberación.
Cruce de Miradas (Coloquio de Friburgo),
Lima: CEP 2000, 51-79

Gesetz oder Weisheit
Zum theologischen Prinzip der Katechismen
Martin Luthers und Petrus Canisius'
in: R. Berndt (Hg.),
Petrus Canisius SJ (1521-1597),
Humanist und Europäer
(Erudiri sapientia 1),
Berlin: Akademie Verlag 2000, 399-422

Homo jesuiticus
in: Der neue Mensch. Perspektiven
der Renaissance
(Eichstätter Kolloquium Bd. 9),
hg. von M. Schwarze,
Regensburg: Pustet 2000, 53-78

Politik und Theologie aus der Sicht der anderen
Befreiungstheologie im Wandel
in: I. Gabriel / Ch. Schnabl /
P. M. Zulehner (Hg.),
Einmischungen. Zur politischen
Relevanz der Theologie,
Ostfildern: Schwabenverlag 2001, 125-147

Toleranz und Kommunikation
Das Recht auf Mission bei Francisco
de Vitoria
in: Die Ordnung der Praxis. Neue Studien
zur Spanischen Spätscholastik
(Frühe Neuzeit 68),
hg. von F. Grunert / K. Seelmann,
Tübingen: Max Niemeyer 2001, 183-203

Iglesias que se abren a la nueva universalidad:
Europa y América
in: Estudios de Misionología 11:
Por una pastoral para la nueva
misión universal,
Burgos 2002, 141-159

Seele der Städte
in: Reden über die Stadt
(Schriftenreihe des Forum Guardini 10),
hg. von L. Bauer / G. Sievernich,
Berlin: Dreieck Verlag 2002, 39-49

Sternenfreundschaft
Religion in der späten Moderne
in: R. Berndt (Hg.),
Vernünftig (Religion in der Moderne 12),
Würzburg: Echter 2003, 59-65

Pastoraltheologie, die an der Zeit ist
in: C. Sedmak (Hg.),
Was ist gute Theologie?
(Salzburger Theologische Studien 20),
Innsbruck-Wien: Tyrolia 2003, 225-239

El principio pastoral del Concilio Vaticano II y su impacto en la teología
in: Universidad Iberoamericana,
La teología en los umbrales del siglo XXI.
A cuatro décadas del Concilio Vaticano II,
México: Universidad Iberoamericana 2004
(CD ISBN 968-859-528-4)

José de Anchieta, Kirchenvater Brasiliens
in: J. Arnold u. a. (Hg.),
Väter der Kirche. Ekklesiales Denken
von den Anfängen bis in die Neuzeit
(Festschrift Hermann Josef Sieben),
Paderborn: Schöningh 2004, 967-992

Friedrich von Spee
in: Kölner Theologen. Von Rupert
von Deutz bis Wilhelm Nyssen,
hg. von S. Cüppers,
Köln: Marzellen Verlag 2004, 244-263

Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu
in: Sendung - Eroberung - Begegnung.
Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu
und die katholische Weltkirche im Zeitalter
des Barock
(Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 8), hg. von J. Meier, Wiesbaden:
Harrassowitz 2005, 7-30

Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten
Die Trias von Martyria, Leiturgia
und Diakonia in der frühen und späten Moderne
in: G. Gäde (Hg.), Hören - Glauben - Denken.
Festschrift für Peter Knauer SJ
zur Vollendung seines 70. Lebensjahres,
Münster: Lit Verlag 2005, 361-377

Mystik zwischen Poesie und Politik
Zur Kirchenkritik im Werk des Friedrich Spee
in: M. Delgado / G. Fuchs (Hg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 2: Frühe Neuzeit (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3), Fribourg-Stuttgart: Academic Press / Kohlhammer 2005, 241-262

La misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso
in: J. J. Hernández Palomo / R. Moreno Jeria (coord.), La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y permanencias (Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispano-Americanos 445), Sevilla 2005, 265-287

Das »Neue Geistliche Lied« in pastoraltheologischer Perspektive
in: A. Albert-Zerlik / S. Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung - Würdigung -Kritik (Mainzer Hymnologische Studien 19), Tübingen: Francke 2006, 117-135

Die gute Schöpfung und die Macht der Sünde
in: M. Kehl (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg: Herder 2006, 279-295

Adolf Exelers Beitrag zur Missionswissenschaft
in: G. Bitter / N. Mette (Hg.), Glaube macht lebendig. Zur Erinnerung an Adolf Exeler, München 2006, 98-116

Von der Weltkirche lernen?
in: WeltMission. Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation 2.-4. Mai 2006, Kardinal-Döpfner-Haus, Freising (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 282-292

Ignatius von Loyola als »Pilger« der Epochenschwelle
in: R. Decot (Hg.), Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556 (VIEG Beiheft 77), Mainz: von Zabern 2007

Josef Maria Reuß als Pastoraltheologe
in: Josef Maria Reuß (1906-1985) zum 100. Geburtstag (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2007), hg. von P. Reifenberg / A. Wisheu, Mainz: Publ. Bistum Mainz 2007, 121-140

Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas
in: K. Kohut / M. Cristina Torales Pacheco (Ed.), Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas (Textos y estudios coloniales y de la Independencia 16), Frankfurt am Main-Madrid: Vervuert 2007, 3-23

The Globalization of Responsibility
Marginal Notes on Ethics and Religion
in: Tze-wan Kwan (Ed.), Responsibility and Commitment. Eighteen Essays in honour of Gerhold Becker, Waldkirch: Ed. Gorz 2008, 95-111

Was Mönche in Städten zu suchen haben oder: Monastische Stadtpastoral
in: D. Haite OSB (Hg.), Schwellenleben. Benediktiner in der Stadt, Hannover 2008, 48-61

Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit
in: L. Grenzmann u. a. (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1 Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 4), Berlin-New York: de Gruyter 2009, 125-141

4 Artikel in Lexika

Art. **Schuld, Buße, Bußerziehung**
in: Lexikon der kirchlichen Jugendarbeit,
hg. von R. Bleistein / G. Casel,
München-Düsseldorf 1985, 36-37, 157-158

Art. **Schuld und Sünde**
in: Handbuch religionspädagogischer
Grundbegriffe,
Bd. 2, hg. von G. Bitter / G. Miller,
München 1986, 696-702

Art. **Buße / Beichte**
in: Gemeindepraxis in Grundbegriffen.
Ökumenische Orientierungen
und Perspektiven,
hg. von C. Bäumler / N. Mette,
München-Düsseldorf 1987, 106-115

Art. **Theologie der Befreiung**
in: Staatslexikon,
hg. v. d. Görresgesellschaft, 7. Aufl., Bd. 5,
Freiburg-Basel-Wien 1989, Sp. 457-460

Art. **Théologie de la libératio**
Aspects spirituelles
in: Dictionnaire de Spiritualité, tom. XV,
Paris 1991, 500-509

Art. **Befreiungstheologie**
in: Lexikon der Wirtschaftsethik,
Freiburg-Basel-Wien 1992, 121-124

Art. **Pro Juárez, Miguel Agustín**
in: Marienlexikon, Bd. V,
St. Ottilien 1993, 320f.

Art. **Stadt**
in: Lexikon der Bioethik,
hg. von W. Korff u. a., Bd. 3,
Gütersloh 1998, Sp. 433-435

Art. **Xavier, Franz** (1506-1522)
in: Theologische Realenzyklopädie,
Bd. 36 (2004), 425-430

Art. **Sünde / Soziale Sünde**
in: Neues Handbuch Theologischer
Grundbegriffe, Neuausgabe 2005,
hg. von P. Eicher, Bd. 4,
München 2005, 203-207

Lexikon für Theologie und Kirche
3. Auflage
Freiburg-Basel-Wien 1993-2001

Bd. 1 | 1993
Art. **Acosta, José de**, Sp. 118f
Art. **Acevedo, Inácio de,** Sp. 1325f
Art. **Arlet, Stanislaus,** Sp. 993
Art. **Baegert, Jakob,** Sp. 1351

Bd. 2 | 1994
Art. **Basisgemeinden,** Sp. 72-75
Art. **Brasseur de Bourbourg, Charles-Etienne,** Sp. 655

Bd. 4 | 1996
Art. **Freire, Paulo,** Sp. 118
Art. **Fritz, Samuel,** Sp. 161
Art. **González de la Cruz, Roque,** Sp. 837

Bd. 5 | 1996
Art. **Hirschmann, Johannes,** Sp. 692

Bd. 6 | 1997
Art. **Lavalette, Antoine,** Sp. 692

Bd. 7 | 1998
Art. **Mendieta, Gerónimo de,** Sp. 99
Art. **Montesino, Antonio de,** Sp. 441
Art. **Montúfar, Alonso de,** Sp. 448f
Art. **Motolinía, Toribio de (Benavente),** Sp. 505

Bd. 8 | 1999
Art. **Pallu, François,** Sp. 1301
Art. **Paraná,** Sp. 1373
Art. **Ruiz de Montoya, Antonio,** Sp. 1352

Bd. 9 | 2000
Art. **Sandoval, Alonso de,** Sp. 6
Art. **Sepp von Rainegg, Anton,** Sp. 473
Art. **Solórzano Pereira, Juan,** Sp. 714
Art. **Stadt kulturgeschichtlich, soziologisch, theol.-ethisch, praktisch-theol.,** Sp 913-916
Art. **Sünde, praktisch-theologisch,** Sp. 1130f
Art. **Testera (Tastera), Jacobo de,** Sp. 1356
Art. **Thiel, August,** Sp. 1500

Bd. 10 | 2001
Art. **Torres Bollo, Diego de,** Sp. 116
Art. **Valdivia, Luis de,** Sp. 512
Art. **Xavier, Jerónimo,** Sp. 1345

Religion in Geschichte und Gegenwart
4. Auflage
Tübingen 1998-2007

Art. **Acosta, José de,** Bd.1 (1998), Sp. 104
Art. **Ignatius von Loyola,** Bd. 4 (2001), Sp. 31-34
Art. **Roser, Isabel,** Bd. 7 (2004), Sp. 638
Art. **Salmerón, Alfonso,** Bd. 7, Sp. 800
Art. **Sünde/Schuld und Vergebung,**
IX. Praktisch-Theologisch,
Bd. 7, Sp. 1893-1895
Art. **Volkskatholizismus in Lateinamerika,**
Bd. 8 (2005), Sp. 1182-1184
Art. **Xavier, Francisco de,** Bd. 8, Sp. 1753-1754

Lexikon der Religionspädagogik,
2 Bde. hg. von N. Mette / F. Rickers
Neukirchen-Vluyn 2001

Art. **Beichte, Bußerziehung,** Bd. 1, Sp. 130-135
Art. **Peter Canisus,** Bd. 1, Sp. 250-251
Art. **Missionskatechismen,** (Art. Katechismus),
Bd. 2, Sp. 982-985
Art. **Sünde, Erbsünde, Vergebung,**
Bd. 2, Sp. 2069-2073

Diccionario Histórico de la Compañía
de Jesús Biográfico-Temático
Madrid-Rom 2001

Art. **Balde, Jakob,** Bd. 1, 327f
Art. **Bidermann, Jakob,** Bd. 1, 446f
Art. **Noppel, Constantin,** Bd. 3, 2833f
Art. **Pesch, Heinrich,** Bd. 3, 3112
Art. **Schröteler, Josef,** Bd. 4, 3534

Lexikon der theologischen Werke
hg. von M. Eckert / E. Herms /
B. J. Hilberath / E. Jüngel
Stuttgart 2003

Art. **Constitutiones Societatis Iesu**
(Ignatius von Loyola), 128-129
Art. **De natura novi orbis et de promulgatione**
Evangelii apud barbaros sive
de procuranda Indorum salute
(José de Acosta), 189
Art. **Disputationes tridentinae**
(Diego Laínez), 237
Art. **Exercitia spiritualia**
(Ignatius von Loyola), 303-304
Art. **Relectiones theologicae**
(Francisco de Vitoria), 628-629

Diccionario de Espiritualidad
Ignaciana
dir. J. García de Castro, 2 Bde.
Bilbao Santander 2007

Art. **ciudad,** Bd. I, S. 326-329
Art. **pecado,** Bd. II, S. 1419-1426

Register Bibelstellen

Altes Testament

Gen

1,3 349
1,31 359
16f 445
24,12 250
24,14 250
24,49 250
25 445
26,10 252
39,21 250
40,14 250
43,32 244
46,34 244
49,7 240
50,17 245 | 246
50,19 246

Ex

8,22 244
20,4 554
20,6 250
22,26 250
32-34 246
34,6 246 | 250
34,6f 246
34,7 250
34,9 246
40,39 252
42,13 252
44,29 252
46,20 252

Lev

4,20 246
4,31 246
4,35 246
5,6 246
5,10 246
5,13 246
5,16 246
5,18 246 | 252
5,26 246
7,21 243
11,10 243
11,11 243
11,13 243
11,20 243
11,23 243
11,40 243
11,41 243
11,42 243
18,22 244
18,26 244
18,27 244
18,29 244
19 249
19,11 238
19,13 238
19,15 238
19,15b 252
19,16 238 | 253
19,17 238 | 245 | 249
19,17-18 252 | 253 | 255 | 431
19,18 238 | 240 | 245 | 248 | 249 | 253 | 254
19,22 246
19,33 249
19,34 254 | 255
20,13 244
22,14 252
25,14 238
25,15 238
25,17 238

Num

14,18-19 246
14,19 245 | 246
15,25 246
15,26 246
15,28 246
25,17 252
25,18 252
27 126
35,21 240
36 126

Dtn

2,9 252
2,19 252
4,16-19 554
5,20 250
6,4-5 431
6,4ff 349
7,25 244
7,26 244
12,31 244
13,7 249
13,15 244
14,3 244
17,1 244
17,4 244
18,9 244
18,12 244
20,18 244
22,5 244
23,19 244
24,4 244
25,13-16 244
25,16 244

27,15 244
29,16 244
32,16 244

Jos
2,12 250
2,14 250

Ri
16,26 244

Rut
1,8 250

1 Sam
18,1 249
18,3 249

1 Kön
3,16-28 91
5,9-13 91
10,1-10 91

2 Kön
4,27 244
10,4 244
10,10 244

2 Chr(on)
28,13 252
30,9 246 | 250

Neh
9,12 246
9,17 250
9,31 246 | 250

Tob
3,11 250
6,17 250
7,12 250

1 Makk
7,26 252
9,29 252
9,51 252
11,38 252
11,40 252

2 Makk
1,24 250
8,29 250
11,9 250
13,12 250

Ijob
33,6 249

Ps
3,7 252
9,16 252
17,6 335
25/24,7 252
25/24,18 245 | 246
32/31,1 247
33,5 353
35/34,19 252
55/54,14 248
80,18 355
86,15 246
86/85,15 250
90 340
94/93,1 244
96,5 405
99/98,8 245
103/102,9 240
103/102,8 250
103,8 246
103,15 242
109/108,16 250
111,4 246
111/110,4 250
112,4 246
112/111,4 250
116/115,5 250
130,4 245
130,7 245
139 340
145,8 246
145/144,8 250

Spr
3,6a 249
10,12b 247
11,1 244
11,17 251
11,20 244
12,22 244
15,8 244
15,9 244
15,26 244
16,12 244
19,11 247 | 250 | 254
20,6 251 | 253
20,23 244
21,27 244
24,11 249
27,20 244
29,27 244

Koh
1,4 242
5,5 252

Hld
2,16 354
5,9 352
5,10 352

Weish
13,1-9 405

Sir
1,24 244
1,25b 244
2,1-6 246
2,7 250
2,9 250
2,11 246 | 251
2,18 250
5,6 244 | 250
6,17 249
10,6 240
10,13 244
13,19 249
13,20 244
14,18 240 | 242
15,13 244
16,11 244 | 250
16,12 250
17,12 249
18,5 250
18,11 250
18,13 250 | 251
19,23 243
23,3 252
26 250
27,18 240
27,19 240
27,20-28,1 241
27,30 240 | 241 | 243 | 244 | 247
27,30-28,2 240
27,30-28,7 238 | 240 | 241 | 253 | 254 | 255
28,1 240 | 241 | 253
28,2 240 | 241 | 245 | 246
28,3 240 | 241 | 247
28,4 240 | 247 | 250
28,5 240 | 247 | 248
28,5a 240
28,6-7 241 | 252
28,6b 252
28,7 240 | 241 | 252 | 253
28,7a 240
28,8-12 240
28,9 240
28,10 240
28,22 250

29,1 240 | 250
30,11b 252
31,15 249
34,21-26 237
35,25 250
36,1-17 237
44,1 250
44,10 250 | 251
45,1 250
46,7 250
47,22 250
48,11 251
50,19 251
50,22 250
50,24 250
51,3 250
51,8 250
51,29 250

Jes
9,5 353
11,10 353
40,6 242
49,6 353
52 349
53 92 | 349
53,7-8 89
55,7 246
57,1 251
60,18 26

Jer
3,12 240 | 250
11,15 244
13,20 244
15,13 244
17,26 244
19,23 243 | 244
49,2 244

Bar
3,2 250

Hos
6,6 250
12,7 250

Joel
2,13 246 | 250

Jona
4,2 246 | 250

Mi(ch)
6,8 63 | 250
7,18 247 | 254

Neues Testament

Mt
1,1ff 353
5,14 353
6,12 246 | 247
6,14-15 246
9,2 247
9,3 246
9,5 247
9,6 247
10,3 92
10,8 470
10,42 470
12,3 353
13,24-30 408 | 409
13,28f 286
13,31 281
13,33 471
13,44 281
13,47 281
15,8 226
18,20 96
18,23-35 245 | 247
18,27 245
18,32 247
18,34 245
22,4 468
22,16-21 554
25 51 | 57
25,40 354 | 358
26,26-28 87
28,16-20 140
28,19-20 131
28,19f 459
18,20 96

Mk
1,14f 68
2,5 247
2,7 246 | 247
2,9 247
2,10 247
3,18 92
9,40 432
10,35-40 357
10,45 349 | 358
11,25 247
11,26 247
12,29-31 431
14,1f 357
14,3-9 357
14,4 358
14,6 358 | 359 | 361
14,7 359
14,8 359
14,9 360
14,22-24 87
14,50 357
16,15-18 131

Lk
1,72 250
2,11 349
4 51
5,20 247
5,21 246
5,23 247
5,24 247
6,14 92
7,47 247
7,48 247
7,49 247
8,19-21 119
9,50 432
10,37 250
11,4 246 | 247
15,3-7 83
22,19 349
22,19-20 87
24,5 353
24,13-35 85

Joh
1,3 349
1,18 349
1,35-51 92
2,19-21 554
4,34 349
4,42 349
5,30 349
6,5-7 92
6,38 349
6,48 353
8,12 353
8,39 353
8,44 55
10,10 86 | 119
12,20-22 92
12,24 354
12,45 349 | 353
14,6 353
14,8-10 92
15,1 353
15,11 119
15,22 153
20,21 470
20,21-23 140
20,23 247 | 470

Apg
1-12 92
1,1-8 91
1,6 137
1,8 96
1,13 92
1,40 91
2,5-11 96
4,12 155
5,10 137
6,2 90 | 92
6,5 92
8,4 92
8,4-8 89
8,4-12 89
8,4-13 92
8,9-13 89
8,12 92
8,14-25 89
8,25 89
8,26 89
8,26b-c 90
8,26-40 88 | 89 | 91 | 92 | 95 | 97
8,27b-28c 91
8,29 89
8,30 92
8,30-38 89
8,30-35 89 | 93
8,30-38 89
8,30a 90
8,30b 90
8,30d 90
8,30d-e 89 | 90
8,30e 90
8,31b-c 89
8,31c 90
8,31d-e 89
8,31e 90
8,32 93
8,32b 90
8,32c-33c 89
8,33 93
8,34b 90
8,34b-e 89
8,35 90 | 92
8,35c 90 | 92
8,36 89
8,36a 90
8,36f 90 | 91
8,36-38 89 | 93
8,36d-e 89 | 96
8,36e-f 93
8,37 89 | 93
8,38c 90
8,38d 90
8,39-40 89
8,39a 90
8,39d 90
8,40c 90 | 92
9,1-5 91
9,1-9 86
9,1-19 89
9,15 516
9,2 90
9,22 86
9,26 86
9,35 91
10 460
10,1-48 89
10,31 157
11,19-22 460
15,9 470
19,9 90
19,23 90
21,8 92
22,4 90
22,4-11 86
24,14 90
24,22 90
26,9-18 86

Röm
1,1 86
1,7 86
1,18-21 403
1,18-23 405
1,19-20 405
2,12 402
4,7 247
6,4 470
9-11 417 | 418 | 426
9,1-11,36 88
9,18 78
10,11-13 88
11,29 412
12,3-8 137
14,17 31
14,23 157
15,12 353
15,33 353

1 Kor
1,1 86
1,2 86
1,12 512
1,18 277
2,7 353
9,19-22 461
9,22 277 | 532
10,31 158
11,23-26 87
12 137
12,3 192
12,12-13 88
12,12-38 137
15,1-11 192
15,8 86
15,22 78

2 Kor
1,1 86
4,7 286
5,20 469
8,9 50

Gal
1,1 86
1,2 86
1,15 86
3,14 353
3,26-28 88
4,5 349

Eph
1,22 137
4,15-16 137

Phil
1,1 86
2,2-7 311
2,7f 354
2,9 354
3,7-9 124

Kol
1,15 554
1,15-18 137
1,19 470
2,19 137
3,10-11 88

1 Thess
1,1 86
4,14 192
5,21 471

1 Tim
2,5 422 | 426
2,6 349
3,15 296

Tit
6,16 349

Heb(r)
1,2 349
1,3 295
7,24 137
9,12 349

Jak
5,20 247

1 Pe(tr)
2,4-8 137
3,15 95 | 272 | 454
4,8 247

1 Joh
1,9 247
2,12 247

Offb
21,2 297
21,10-11 297
21,23 279

Register Personen

A
Abel 243 | 264
Abert, Hermann 330
Abraham (Abram) 246 | 258 | 279 | 351 | 353 | 407 | 415 | 417 | 425 | 434 | 440-445
Achilles 240 | 242
Acosta, José de 397 | 402 | 403 | 489 | 542 | 543 | 564
Adam 114 | 340 | 351 | 353
Adlgasser, Anton Cajetan 324
Adriani, Götz 590
Aguilar, Mariano 215 | 218
Ahrens, Gerhard 478
Ahrens, Theodor 40
Aichinger, Ingrid 380
Aigenler, Adam 564
Aign, Albrecht 558
Akerlof, George A. 304
Alejos Grau, Carmen-José 206
Aleni, Giulio 164
Alfaro, Juan 52
Alfons VII. 435
Al-Ghazzali 436
Allen, Young J. 178 | 180
Al-Raschid, Harun 450
Altermatt, Urs 439 | 440
Altmann, Lothar 560
Álvarez-Taladriz, José Luis 508
Alverni, Guilielmi 406
Amaladass, Anand 38
Amaladoss, Michael 44 | 45
Amenemope 244
Améry, Jean 385
Ampuero, Valentín 208 | 234
Anagnostou, Sabine 530-544 | 552 | 564
Anchieta, José de 489 | 532 | 543
Angenendt, Arnold 477
Anna (hl.) 558
Antigone 253
Anzer, Johann B. 178
Aperger, Sigismund 535
Aquaviva, Claudio 496 | 506 | 507 | 519 | 520
Araoz, Antonio de 496
Ardusso, F. 132
Arguedas, José Maria 72 | 73
Aristoteles 274 | 404 | 405 | 435 | 436
Armagan, Servet 437
Arnau, Ramón 130
Arnold, Heinz Ludwig 382 | 383 | 387

Arnold, Johannes 532
Arrupe, Pedro 41 | 516
Assmann, Aleida 62
Ataxerxes 76
At-Tartuschi, Ibrahim ibn Achmed 450
Atteberry, John 518
Augustinus, Aurelius 97 | 121 | 152 | 155 | 258 | 295 | 354 | 355 | 369 | 382 | 383 | 385 | 399 | 489
Aurobindo, Sri 369
Avancini, Nicolaus 556 | 557
Averroes 435 | 436
Aymans, Winfried 30
Azzolin, G. 210

B
Bach, Johann Sebastian 324 | 325 | 336 | 337
Bacigalupo, Luis 69
Bacon, Roger 373 | 399
Bahr, Hans-Eckehard 56 | 64 | 65 | 74
Baier, Karl 42
Bajus, Michael 156
Bakhtin, Mikhail 284
Balbulus, Notker 350
Balde, Jacob 555
Baozhen, Shen 171
Barbé, Jean Baptist 489
Barbedette, Desiré 217
Barnabas (bibl.) 460
Barnadas, Josep M. 532
Barnett, Suzanne Wilson 176
Barth, G. 192
Barth, Hans-Martin 439 | 444
Bartholomäus (Apostel) 409
Bastid-Bruguière, Marianne 186
Batlogg, Andreas R. 489-500
Battloni, Miguel 564
Bauer, Barbara 558
Bauer, Wilhelm A. 334
Baumgartner, Jakob 132
Bayer, Karl 402
Bayertz, Kurt 310
Becher, Hubert 552
Beck, Ulrich 200 | 378
Becker, Dieter 200
Becker, Gerhold K. 299-314
Beckett, Edward F. 44
Behr, Michael 474
Beinert, Wolfgang 256 | 262
Bellah, Robert 18
Beltrán de Heredía, Vicente 151 | 153
Benedikt XVI. (auch: Ratzinger, Joseph) 50 | 59 | 63 | 196 | 257-263 | 266-270 | 274 | 279 | 308 | 310 | 312 | 313 | 413 | 425 | 429 | 504
Benhabib, Sheyla 66
Benjamin, Walter 72
Benrath, Gustav Arnold 385
Berger, Klaus 82 | 85 | 87 | 88
Bergmann, Axel H. 398
Bergstraesser, Arnold 16
Bernecker, Walther L. 545
Bernschneider-Reif, Sabine 540
Bertsch, Ludwig 50 | 108
Berzosa, Raúl 130
Betz, Heigrid 448
Beuys, Joseph 587 | 588 | 590-597 | 599-603
Biber, Heinrich Ignaz Franz 325
Bidermann, Jacob 556 | 557
Bieberstein, Sabine 78
Biel, Gabriel 154 | 155
Bien, Günter 405
Biermann, Wolf 388 | 389
Birkenseer, Karl 418
Birnbacher, Dieter 310
Bitter, Gottfried 322-338
Blancpain, Jean-Pierre 546
Boch, Juan 130
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 290
Boesky, Ivan 304
Boff, Leonardo 100 | 475
Bogner, Daniel 26
Böhmer, Heinrich 489
Böhnke, Michael 78
Böll, Heinrich 75
Bollnow, Otto Friedrich 372
Bonaventura 258
Bonhoeffer, Dietrich 60 | 78
Bonifazius 462
Borges, Charles J. 504
Borja Medina, Francisco de 496
Bornemann, Fritz 174 | 176 | 178 | 184
Borobio, Dionisio 130 | 132 | 140 | 142
Borras, Alphonse 130
Boscaro, Adriana 506
Boshof, Egon 558
Bosse, Hans 300
Boucher, Henri 574-577 | 581 | 583-585
Bouvet, Joachim 540
Boya, Wu 165
Brandmüller, Walter 228
Brecht, Bertolt 243
Brenner, Michael 420
Breuer, Dieter 554 | 556
Bridgman, Elijah C. 166 | 170
Brieskorn, Norbert 26 | 150-162
Brink, Guido 477
Broch, Thomas 412
Broomhall, A.J. 186
Brose, Hanns-Georg 378
Brown, Peter 474
Bruckmüller, Ernst 552
Bruyn, Günter de 387-390 | 393-396
Buballa, Gerhard 85
Bucher, Alexius J. 47
Bucher, Rainer 381
Büchmann, Georg 249
Büchner, Karl 402
Bücker, Theodor 185
Buddha 57
Bueno de la Fuente, Eloy 130 | 132
Büker, Markus 106
Burkert, Walter 243
Burrieza Sánchez, Javier 501
Burschel, Peter 495
Buve, Raymond Th. 545
Buxtehude, Dietrich 325

C
Cabral, Francisco 504 | 506
Cabria Ortega, José Luis 130-149
Caius (Papst) 134
Calvin, Johannes 180 | 182 | 402
Câmara, Helder 103 | 490
Campiche, Roland J. 82
Camps, Arnulf 269
Cancik, Hubert 475
Canetti, Elias 385
Canisius, Petrus 489
Capreolus 157 | 158
Carboni, Florence 282
Cardenal, Ernesto 55
Carlos III. 207
Carvalho Azevedo, Marcello de 102
Casaldáliga (Mgr.) 55
Castañeda Delgado, Paulino 404
Castelluci, Erio 130
Castillo, José María 130 | 132

Castner, Kaspar 564
Castro, José Gregorio 207 | 208 | 234
Cellini, Benvenuto 385
Certeau, Michel de 77
Chan, Wing-tsit 186
Changzhi, Xu 169
Charbonnier, Lars 475 | 476
Charles, Christophe 595 | 596 | 599
Chauvet, L. M. 130
Chesterton, Gilbert Keith 168
Chloe (bibl.) 30
Christiansen, Henning 587 | 591-593 | 595-601 | 603
Church, F. 274
Cicero, Marcus Tullius 399 | 402 | 404 | 405
Cilacı, Osman 456 | 457
Clavius, Christoph 563
Clemens von Alexandrien 274
Codina Mir, Gabriel 524
Cohen, Paul A. 166-168 | 170 | 171 | 174 | 184
Collet, Giancarlo 322
Colloredo, Hieronymus 332
Conçalves da Câmara, Luis 490
Confucius (auch: Konfuzius) 174 | 185 | 368
Cornely, Rudolph 218
Cortés, Pedro 547
Cragg, Kenneth 24
Cura Elena, Santiago del 130 | 140
Cyrill von Jerusalem 23

D

D'Abbeville, Claude 403
Dahlmann, Joseph 566 | 567 | 569 | 572-586
Dalton, James H. 128
Damberg, Wilhelm 24
Danz, Christian 322
David (bibl.) 351 | 353 | 392
Dawkins, Richard 366
Dawson, Christopher 164
De la Motte-Haber, Helga 334
De Lai, Gaetano 209-211 | 213 | 214 | 219 | 220 | 223 | 225 | 231
Delbrel, Madeleine 99
Delgado, Mariano 12 | 47 | 397-410 | 439 | 440 | 467 | 494-496
Demoustier, Adrien 518
De Noailles 580
Denz, Hermann 477
Denzinger, Heinrich 280 | 400 | 408
Derrida, Jacques 271 | 276
Descartes, Rene 258 | 373
De Smet, Richard 36
Despland, Michel 398 | 400
Detering, Heinrich 382
Deutsch, Otto Erich 334
Dharmaatmadja, Julius Riyadi 110 | 112
Dianich, Severino 132 | 142
Díaz, Fernando 548
Diefenbach, Manfred 82-97
Dilg, Peter 540
Dinkler, Erich 91
Di Russo, Marisa 504 | 506 | 510 | 514
Dobbeler, Axel von 91 | 92 | 95
Dobrizhoffer, Martin 532 | 534 | 542
Doering, Sabine 390
Dohm, Jochen 477
Dolch, Josef 520
Dolci, Maria 205
Dominikus (hl.) 461
Donner, Herbert 248
Donoso, Justo 218
Dopf, Hubert 564
Döpfner, Julius 15
Douglas, Carstairs 175
Drexel, Jeremias 555
Drinot y Piérola, Pedro Pablo 208 | 234
Drobesch, Werner 562
D'Sa, Francis X. 34-46
Dubach, Alfred 82
Duch, Lluis 405
Ducke, Karl-Heinz 156
Dudink, Ad 165 | 169
Duhr, Bernhard 518 | 520 | 522 | 524 | 526 | 528 | 552
Duminuco, Vincent J. 518
Dumoulin, Heinrich 508 | 564
Dunfu, Jiang 173
Dupuis, Jacques 269
Dussel, Enrique 104
Dyckerhoff, Ursula 545

E

Ebeling, Gerhard 306
Eber, Irene 165 | 176
Eberlin, Johann Ernst 324
Ebneter, Albert 552
Eckey, Wilfried 91
Eckholt, Margit 62-81
Eco, Umberto 308 | 309
Eder, Franz Xaver 531 | 532
Edkins, Joseph 166
Egan, Harvey D. 492 | 495
Eggersdorfer, Franz-Xaver 556
Eichler, Christian 478 | 479
Einstein, Alfred 330 | 332 | 334
Eißler, Friedmann 430 | 432 | 439 | 444
Eliade, Mircea 476
Elias (bibl.) 392
Elias, Maurice J. 128
Elisabeth I. 176
Ellacuría, Ignacio 48 | 50 | 54 | 61 | 132 | 147
Ellis, E. Earle 34
Elsas, Christoph 430-445
Engelen, Wilhelm 578 | 579
Engelhardt, Michael von 378 | 380 | 385
Enns, Elisabet 474
Erdmann, Gero 26
Erlinghagen, Karl 519 | 520
Errázuriz, Crescente 546
Erul, Bünyamin 468
Escudero, Fidel Olivas 207 | 208
Essen, Georg 481
Esther (bibl.) 76
Eusebius von Cäsarea 274
Exeler, Adolf 15

F

Fabro, Pedro 502 | 504
Fairbank, John K. 166 | 176
Falkner, Andreas 492 | 493 | 495 | 519
Farfán de los Godos, Pedro Pascual 208 | 234
Farges, Albert 217
Featherstone, Mike 200
Feder, Alfred 489
Feil, Ernst 398-400
Felix 134
Fellerer, Karl Gustav 326 | 328 | 330 | 332
Fenocchio, Pacifico 182
Ferdinand von Aragon 496
Ferreres, Juan B. 218
Ferretti, G. 132
Fest, Joachim 478
Fichte, Johann Gottlieb 194

Ficino, Marsilio 399 | 401
Fisher, John R. 545
Flasch, Kurt 354
Flasche, Rainer 368
Flemming, Willi 556
Flores, Antonio 207
Floristán, Casiano 130
Foerster, Rolf 548
Foitzik, Alexander 85
Fontaine, Theodor 398
Fornet-Betancourt, Raúl 47
Fowler, James W. 21
Fowler, Robert M. 120
Franch, José Alcina 402
Franke, Otto 166
Franz von Assisi 461 | 463
Franz, Ansgar 348-356
Franz, Matthias 246
Freinademetz, Joseph 174-178 | 182 | 184 | 185
Frick, Heinrich 430
Friedman, Jonathan 200
Friedman, Milton 302
Friedrich, Christoph 540
Friedrich, Johann 399
Friedrichs, Lutz 380 | 385
Frings, Joseph 257
Fritzen, Wolfgang 378-396
Frosini, Giordano 62
Fuchs, Gotthard 85
Fuchs, Ottmar 62 | 106 | 108 | 110 | 381
Fuhrmann, Manfred 382
Füllebor, Ulrich 346
Funiok, Rüdiger 518-520 | 522
Funk, Christine 390
Furlong, Guillermo 532 | 536
Fürst, Gebhard 412
Fürst, Walter 385

G

Gabriel, Ingeborg 47
Gabrieli, Francesco 448
Galeano, Eduardo 476
Galilei, Galileo 263 | 373
Gandhi, Mahatma 38 | 60
Gantke, Wolfgang 365-377
García de Andoin, Carlos 132 | 134
García del Moral, Antonio 404
García Irigoyen, Carlos 208 | 234
García Naranjó, Pedro Manuel 208 | 234
García Mateo, Rogelio 522
García Villoslada, Ricardo 520
Garhammer, Erich 339-347 | 381
Gascoigne, Robert 312
Gatz, Erwin 83 | 580
Geck, Martin 324
Geerlings, Wilhelm 349
Gekko, Gordon 304
Gemoll, Wilhelm 91
George, T. 274
Geppert, Theodor 566 | 583 | 584
Geremek, Bronislaw 74
Gerhards, Albert 62 | 336
Gerlach, Wolfgang 402
Germain, Jean 452
Gernhardt, Robert 237 | 238
Gertler, Thomas 490 | 494
Gerwing, Manfred 83
Gesenius, Wilhelm 248
Gestrich, Andreas 386
Gettelmann 580 | 584
Gicklhorn, Josef 540
Gicklhorn, Renée 540
Gigon, Olof 402
Giovagnoli, A. 165 | 168
Giunipero, E. 165
Glas, Uschi 378
Glei, Reinhold 468
Glendon, Mary Ann 290
Glock, Charles 380
Glover, Archibald E. 180
Göbel, Barbara 545
Goethe, Johann Wolfgang 57 | 382-385 | 387 | 437
Gogeisl, Anton 564
Goldschmidt, W. 300
Göllner, Reinhard 350
Gondek, Hans-Dieter 70
Goossaert, Vincent 172
Gräb, Wilhelm 475
Graf, Friedrich Wilhelm 302
Grant, Robert M. 274
Grass, Günter 378
Gräßer, Erich 91
Gravel, Jan Peter 477
Gregor der Große 228
Greshake, Gisbert 132
Greyerz, Kaspar von 397
Grimmer, Karl F. 200
Grinten, Franz Joseph van der 590 | 591
Grom, Bernhard 386
Grözinger, Albrecht 382
Grozo, Francisco de Paula 208
Gruber, Franz 104
Gruber, Gernot 334 | 336
Gründer, Mirko 452
Grundmann, Christoffer H. 322
Grunert, Frank 28
Grunwald, Wolfgang 300
Guardini, Romano 369 | 372
Guerra, Manuel 132
Guijarro, Juan Martínez 496
Guim 581
Güler, İlhami 468
Gündüz, Şinasi 456 | 458 | 459 | 467 | 470
Gury, Jean Pierre 218
Gutenberg, Johannes 531 | 536
Gutiérrez, Gustavo 47-52 | 54 | 55 | 102
Gützlaff, Karl F. A. 165 | 175 | 176 | 185

H

Haas, Adolf 588
Habermas, Jürgen 306-310 | 312 | 313
Hadrian VI. 155 | 156
Hahn, Alois 378 | 384 | 385
Hahn, Ulla 378
Haight, Roger 269
Haimhausen, Karl 550
Hainz, Josef 397
Hakam II. 450
Hallensleben, Barbara 468 | 522
Hammer, Karl 326 | 330 | 332 | 336
Hammerstein, Notker 519
Handke, Peter 340 | 385
Harnack, Adolf von 82 | 383 | 385 | 570
Hartmann, Peter Claus 551-565
Hasselhoff, Görge K. 269
Hastings, Adrian 106
Haub, Rita 519 | 552
Haupt, Gunther 249
Haußig, Hans-Michael 434
Havestadt, Bernhard 545-550
Haydn, Joseph 325 | 328
Haydn, Michael 324
Hayek, Friedrich August von 300
Häyry, Matti 310
Hecht, Christian 554
Heerich, Erwin 590
Hegel, G. F. W. 194 | 259 | 522

Heidegger, Martin 372
Heimbach-Steins, Marianne 28 | 452
Heinrich der Löwe 552
Heinz, Hanspeter 414 | 415 | 420
Hellinger, Bert 120 | 121
Hempelmann, Heinzpeter 499
Hengst, Karl 520
Hennecke, Christian 112
Henninghaus, Augustin 182 | 183
Henrich, Dieter 382
Henriot, Peter 122
Henrix, Hans Hermann 411 | 412
Herberger, Sepp 479
Herbst, Stefan 26
Hercsik, Donath 288-298
Hermann, Johannes 217
Hernández Alonso, V. 132
Herodot 433 | 434
Herranz y Estables, Anselmo 217
Herzogenrath, Wulf 590
Heyndrickx, Jeroom 165
Hierdeis, Helmwart 558
Hilberath, Bernd Jochen 63 | 256 | 262
Hildenbrand, Bruno 378
Hildesheimer, Wolfgang 328 | 332
Hillig, Fritz 580 | 581 | 584
Hilpert, Konrad 25 | 28
Hinck, Walter 384 | 385
Hinder, Paul 30 | 88
Hinfelaar, H. F. 126
Hinz, Manfred 518
Hippolyt 348
Hirmer, Oswald 111 | 113
Hitler, Adolf 74 | 498
Hobbes, Thomas 249 | 302
Hofer, Peter 104
Hoff, Gregor Maria 262 | 411-429
Hoffmann 579-584
Hofmann, Winfried 249
Hofstede, Gert Jan 116 | 117
Holguín, Mariano 206 | 208 | 209 | 218 | 219 | 234
Holl, Monika 332
Holland, Joe 122
Homann, Karl 302-305
Homer 240 | 242 | 243
Homolka, Walter 416
Honigmann, Barbara 390-396
Honigmann, Peter 391
Hornby, Nick 476
Horst, Ulrich 151 | 249
Hoster, Barbara 163
Hsia, Adrian 165
Hsiang, Paul Stanislaus 164
Hubensteiner, Benno 554 | 562
Huber, Alfons 560
Huber, Stefan 380
Hubmann, Franz 104
Huchel, Peter 339
Humboldt, Wilhelm von 550
Hummel, Arthur W. 172
Hünermann, Peter 63 | 68 | 256 | 262 | 280 | 400
Hünseler, Peter 452
Huntington, Samuel 368
Hurtado, Alberto 489
Hurtado de Mendoza, García 546
Hütig, Andreas 477

I

Ibn'Arabi 436
Ijob 49 | 52 | 249
Imhof, Paul 492 | 493 | 495 | 519
Iqbal, Mohammed 369
Irenaeus von Lyon 50 | 278 | 294
Iriarte, G. 116 | 117
Isaak (bibl.) 258 | 445
Isabella von Kastilien 496
Iser, Wolfgang 382
Ismael 443-445

J

Jahn, Otto 330
Jakob 258 | 351 | 353 | 443 | 597 | 598
Jakob II. 176
Jami, Catherine 165
Jankrift, Kay Peter 450
Janssen, Arnold 183
Janssen, Hermann 108
Jara, Alvaro 546
Jatho, Heinz 70
Javier, Francisco de (Franz Xaver) 42 | 454 | 467 | 489 | 502-505 | 512 | 530 | 531 | 566 | 569
Jenkins, Philip 198
Jesaja (Jesse) 26 | 56 | 89 | 91-93 | 351 | 353
Jesu(s) (Christus) 39 | 40 | 45 | 51 | 53 | 54 | 56 | 57 | 59 | 63 | 68 | 76 | 78 | 80 | 82 | 85-87 | 90 | 91 | 93 | 95 | 96 | 106 | 131 | 132 | 153 | 154 | 156 | 164 | 173 | 179 | 193 | 195 | 273 | 281 | 286 | 296 | 321 | 324 | 327 | 329 | 335 | 337 | 348 | 350-353 | 355-361 | 382 | 412-425 | 427-429 | 432 | 435 | 439-441 | 443 | 457 | 459 | 460 | 466 | 468 | 469 | 491-497 | 499-504 | 510 | 512 | 513 | 515 | 517 | 529 | 532 | 565 | 566
Jesus Sirach 237-240 | 242-244 | 248-249 | 252-255
Jiaqing 180
Jin, Aloysius 269
Johannes 75
Johannes Paul II. (Juan Pablo II) 28-30 | 32 | 33 | 39 | 98 | 104 | 105 | 112 | 135 | 263 | 288 | 289 | 291 | 293 | 296 | 311 | 453 | 467
Johannes XXIII. 28 | 29 | 52 | 53 | 102 | 256 | 261 | 265
John, Griffith 180 | 184 | 185
Jonas, Hans 57
Joneleit-Oesch, Silja 467
Josef (bibl.) 245 | 246 | 351 | 353
Juan de Segovia (Johannes von Segovia) 451-453 | 455
Juda (bibl.) 351 | 353
Judas 357
Julia, Dominique 518
Jüngling, Hans-Winfried 237-255 | 397
Jungmann, Josef Andreas 326
Jurevičius, Algirdas 315-321
Justinian 557

K

K'angh-Xi 540
Kahn, Oliver 378
Kaiser, Otto 243
Kalu, Ogbu 198
Kambuyi Mukoma, Sebastian 108
Kamel, Georg Joseph 540 | 541
Kämmerlings, Richard 378

Kamphaus, Franz 84 | 357-361
Kampling, Rainer 468
Kant, Immanuel 308
Karl der Große 448 | 449 | 455
Karl I. 173
Karna, Mustafa 456
Käsler, Dirk 300
Kasper, Walter 94 | 95 | 414-418 | 424-427
Kästner, Ingrid 540
Katsura (Fürst) 573
Kaufmann, Ludwig 52
Kehl, Medard 358 | 394
Kehrer, Günter 475
Kennedy, John F. 20
Kerkelings, Hape 378
Kermani, Navid 439
Kern, Iso 164
Kessler, Michael 405
Kessler, Stephan Ch. 490 | 494 | 519 | 520 | 522
Khoury, Adel-Theodor 440
Kiechle, Stefan 493
Kienecker, Friedrich 340
Kierkegaard, Sören 369
Killie, Charles A. 176 | 177
Kim, Chun-Shik 172 | 173
Kimbangu, Simon 199
King, Martin Luther 60
Kippenberg, Hans G. 365-367 | 369
Kirchschläger, Walter 86
Klaghofer-Treitler, Wolfgang 385
Klauck, Hans-Josef 87 | 322
Klein, Albert 166
Klein, Nikolaus 52 | 498
Klein, Thoralf 176
Klie, Thomas 477
Klueting, Harm 400
Knauer, Peter 490 | 530
Knitter, Paul 468
Knoch, P. 386
Koch, Günter 394
Koch, Jakob Johannes 324 | 328 | 336
Koch, Kurt 94 | 95
Koch, Ludwig 498 | 552 | 574 | 578
Koeppens, Wolfgang 385
Kögler, Ignaz 562 | 564
Kok, K. 350
Kolbe, Maximilian 60
Kollmann, Bernd 92
Kolvenbach, Peter-Hans 497 | 498
Konfuzius (auch: Confucius) 174 | 185 | 368
Königin von Saba 91
Konkel, Michael 246
Konnertz, Winfried 590
Konrad, Franz-Michael 524
Konrad, Ulrich 328 | 332
Konstantin der Große 179 | 557
Kopelew, Lew 75
Kopiez, Reinhard 477
Kornelius (bibl.) 157
Körner, Felix 438 | 439 | 442 | 448 | 452 | 456-472
Korsch, Dietrich 475 | 476
Kozhamthadam, Job 36
Kranemann, Benedikt 336
Kraus, Andreas 556 | 558
Krauß, Christoph 106
Krech, Volkhard 474
Kreidler, Johannes 412
Kretzschmar, Gerald 477
Kreutzer, Karsten 85
Krüger, Oliver 467
Kruip, Gerhard 106
Kuepers, J. J. A. M. 184
Kuester, Hildegart 556
Kuhlmann, Dirk 163
Kuld, Lothar 202
Kumlehn, Martin 475
Küng, Hans 368
Kuntz, Stefan 482
Kunze, Reiner 338-347
Kurz, Paul Konrad 340
Kuschel, Karl-Josef 381 | 382
Kwan, Tze-wan 312

L

Laaman, Lars 168 | 182 | 183
Laínez, Diego 496
Laktanz 399 | 404 | 405
Lambert, Willi 490 | 494
Lancashire, Douglas 165
Langenhorst, Georg 381 | 382 | 386 | 387
Larbig, Torsten 38
Larraín, Manuel 103
Las Casas, Bartolomé de 28 | 237 | 312 | 397 | 398 | 404-410
Latourette, Kenneth S. 174 | 182 | 186 | 187
Launay, A. 170
Laures, Johann 567 | 568
Lauster, Jörg 476 | 477
Lavigerie, C. M. A. 464
Law, Eric H.F. 114
Ledochowski 579 | 581
Lefébvre, Marcel 261 | 270
Legge, James 165
Lehmann, Karl 95 | 418 | 419
Leibniz, G. W. 373
Leimgruber, Stephan 85
Leite, Serafim 532
Lejeune, Philippe 380
Lener, S. 294
Leo XIII. 19 | 569
León, Leonardo 545
Leonhardt, Jürgen 558
Lera, José M. 52
Lermen, Birgit 390
Lerner Febres, Salomón 62-64 | 70 | 72 | 74
Léry, Jean de 402
Leung, Sang 184
Lévy-Strauss, Claude 282
Leyendecker, Hans 304
Li, Enhan 167 | 182
Lieb, Norbert 554
Liebrich, Werner 478
Liedhegener, Antonius 24
Liedtke, Max 558 | 560
Lin-Hi, Nick 302 | 304
Lippiello, Tiziana 164
Lisón Tolosana, C. 502 | 504 | 509 | 510 | 514
Lissón, Emilio Chaves 208
Lobinger, Fritz 111 | 113
Lohfink, Norbert 492-494 | 498
Lohmann, Georg 28
Löhr, Albert 300
Loichinger, Alexander 192
Loidi, Juan Navarro 532
Loyola, Ignatius von (Ignacio de Loyola) 385 | 454 | 459 | 468 | 489 | 490-500 | 504 | 505 | 518-520 | 522 | 551 | 587 | 588-592 | 595 | 597-600 | 602 | 603
López-Gay, Jesús 506 | 510 | 512
Losada, Ángel 404 | 408
Lösch, B. 300
Lubac, Henri de 84
Luca, Augusto 504 | 506
Luckmann, Thomas 475
Ludewig, Anton 578
Luibl, H.J. 380
Lukács, Ladislaus 518
Lukas 83 | 88 | 91 | 247 | 460

Lustig, Wolf 530 | 536
Luthe, Heinz Otto 261
Luther, Henning 382
Luther, Martin 173 | 182 | 352 | 399 | 400 | 436 | 554
Lutterbach, Hubert 482
Lüttkehaus, Ludger 308
Lutz, Jessie G. 165 | 167 | 176 | 182 | 183
Lutz, U. 360
Lwaminda, Peter 108 | 110 | 118
Lyon, Bryce 448
Lyro, Ignaz 538
Mac Neal 584

M

Madrigal, Santiago 501-517
Maestri, Mário 282
Mahler, Gustav 324
Maier, Martin 47-61
Malek, Roman 163-190
Malula, Joseph Albert 108 | 109
Maluleke, Tom 107
Mandela, Nelson 114
Manemann, Jürgen 312
Mansi, Johannes D. 228 | 354
Manzanares, Julio 132
Maradona, Diego Armando 478
Maria 330 | 440 | 474 | 494 | 549 | 562 | 563
Marías, Javier 476
Marnas (Pfarrer in Lyon) 575
Marneffe, Jean de 36
Marquard, Odo 307 | 373
Martens, Ekkehard 151
Martín, Luis 566 | 570 | 574
Martina, Giacomo 566
Martínez Gordo, Jesús 132 | 134
Martínez, Matías 382
Martini, Carlo Maria 308 | 309
Martini, Raymundus 436
Marx, Christoph 495
Marx, Johannes 477
Marx, Karl 300 | 343
Maskus, Rudi 526
Mason, Jennifer 114 | 128
Matarés, Ewald 591
Mateer, Calvin W. 180
Mathieu 575
Matthei, Mauro 548
Matthews, Christopher R. 92
Maurel, Antonin 181
Maxentius 557
Maximilian I. von Bayern 555
May, Petra 546
Mayer, Jacob B. 17
Mayr, Dominicus 532
Mc Garry, Cecil 108
Medhurst, Walter H. 165
Meier, Christian 64
Meier, Johannes 467 | 530 | 545-550
Meirin(ho) 541
Mejía, Rodrigo 108 | 122
Melanchthon, Philipp 399
Melià, Bartomeu 536
Mello, Anthony de 120 | 122 | 269
Melloh, J. A. 120
Mencius (Menzius) 185 | 308
Menegon, Eugenio 164
Mennekes, Friedhelm 587-606
Mensink, Dagmar 416
Mercuriano, Everardo 505 | 506
Merkel, H. 386
Merkt, Andreas 476 | 481
Merry del Val, Rafael 221 | 570 | 572
Mertes, Klaus 519
Meschler 567 | 569 | 570 | 572 | 578
Metternich, Ulrike 78
Metz, Johann Baptist 17 | 48 | 49 | 56-58 | 61 | 74 | 202
Meyer-Blanck, Michael 269 | 476
Micha (bibl.) 56
Michael (hl.) 557 | 558
Michalski, Sergiusz 554
Militello, Cettina 132
Milne, William 166
Minglun, Wang 170
Minter, Adam 269
Misch, Georg 384 | 385
Mitterauer, Michael 386
Mitterwieser, Alois 562
Moerschbacher, Marco 108
Mohammed (Muhammed) 431 | 448 | 449 | 453 | 455
Mojsisch, Burkhard 354
Molanus, Johannes 554
Molina 222
Möller, Christian 477
Moltmann, Günter 17
Moltmann, Jürgen 62 | 64 | 74
Mommsen, Wolfgang J. 300
Montaigne, Michel de 276
Montenegro, Pedro 534-536 | 538
Moran, Joseph F. 506
Moritz, Karl Philipp 385
Morlock, Max 479
Morrison, Robert 185
Mose 246 | 250 | 431 | 443 | 445 | 460
Moser, Franz 564
Motté, Magda 381 | 382 | 386
Mozart, Leopold 325
Mozart, Wolfgang Amadeus 259 | 322-338
Mringi, Augustin 108
Mu 185
Mugabure 575
Muirhead, William 173 | 180
Müller, Andreas 269
Müller, Gerhard Ludwig 411 | 418-423 | 498
Müller, Michael 538 | 548 | 550 | 556 | 560
Müller, Tobias 374
Müller, Winfried 560 | 562
Müller-Fahrenholz, Geiko 397
Muno, Wolfgang 478
Muñoz, Ronaldo 106

N

Nadal, Jerónimo 490 | 491
Nagarjuna 369
Nauer, Doris 381
Naumann, Thomas 444
Nayed, Aref Ali 438-440 | 443
Nebgen, Christoph 473-485
Nebrija, Antonio de 282 | 283
Netzer, Günter 378
Neufeld, Karl H. 494
Neulinger, Thomas 518
Newton, Isaac 373
Ngalula, Josée 198
Niggl, Günter 378 | 380 | 382 | 385
Nikolaus Cusanus (Nikolaus von Kues) 398 | 399 | 452
Niles, Preman D. 44
Nishitani 369
Nissen, Peter 44
Nitsche, Bernhard 35 | 62
Nobili, Roberto de 502 | 515
Nóbrega, Manoel da 402 | 501 | 531
Noceti, Serena 132 | 142
Noemi, Juan 63
Noggler, Albert 546

Noggler, Ottmar 102
Nonis, Pietro 210
Nooke, Günter 28
Nörgaard, Björn 587 | 593-603
Noss, Peter 477
Noti, Odilo 47
Nowak, Kurt 378
Nussbaum, Martha 66

O
Obama, Barack 279
O'Connell, William Henry 573 | 574
Oidtmann, Johann Wilhelm von 550
Olivas Escudero, Fidel 207 | 208 | 234
O'Malley, John W. 498 | 519 | 562
Oñez de Loyola, Martín García 547
Oosterhuis, Huub 348-356
Origenes 79 | 274
Orth, Stefan 474
Oswald, Julius 564
Ott, Gabriel Maria 558
Otto I. 450
Otto, Rudolf 430 | 437-439 | 444
Ozankom, Claude 191-204
Ozsöy, Ömer 434 | 437 | 440 | 441 | 443 | 444

P
Pachtler, Georg Michael 520
Pacomio, L. 132
Paganucci, Amatus 168
Paleotti, Gabriel 554
Palmisano, Maria Carmela 237
Panikkar, Raimon 35 | 38 | 40 | 44 | 45
Pannenberg, Wolfhart 405 | 468
Parcerisas, Pilar 588 | 595 | 596 | 599 | 601
Parra, Alberto 132 | 138 | 147
Pascal, Blaise 258
Pascal, Roy 382
Pastor, Felix 132
Patzeck, Barbara 243
Paul III. 490 | 551
Paul IV. 497
Paul VI (Pablo VI) 34 | 39 | 87 | 95 | 100 | 103 | 108 | 122 | 132 | 135 | 289 | 294
Paulus 78 | 83 | 86 | 88 | 91 | 124 | 158 | 277 | 406 | 412 | 415 | 418 | 423 | 426 | 459 | 460 | 512 | 532 | 554 |
Paumgartner, Bernhard 324 | 330 | 332
Pavur, Claude 518
Pawlowski, P. 350
Pedersen, Paul B. 116
Pennington, Basil M. 120
Perea, Joaquín 132 | 138
Pereña, Luciano 402
Pérez, Roberto Calvo 132
Perry 568
Pertlin, Anna Maria 325
Pesch, Rudolf 92
Pesch, Heinrich 579
Petitjean 568 | 569
Petrus 59 | 89 | 357 | 460
Petrus Venerabilis 435 | 468
Petzoldt, Martin 336
Pfander, K.G. 464
Pfister, Elisabeth 588
Philip, Robert 170
Philippus 88-97
Phoebe 87
Piccolomini, Enea Silvio (auch: Pius II.) 433 | 452
Picht, Georg 372
Pico della Mirandola, Giovanni 399
Pié i Ninot, Salvador 132
Pietschmann, Horst 545
Pimsner, Johann 558
Pirenne, Henri 448-450
Pius II. (auch: Piccolomini, Enea Silvio) 433 | 452
Pius IX (Pío IX) 205
Pius V. 156
Pius X. 205 | 208-210 | 213 | 218 | 220 | 226 | 228 | 288 | 566 | 567 | 572 | 574 | 580 | 586
Pius XI. 288 | 296
Plato(n) 274 | 281 | 282 | 522
Plautus 249
Plazaola, Juan 496
Pluvialis (hl.) 479
Pöggeler, Franz 526
Pollack, Detlef 381
Pomey, François 549
Pörnbacher, Johann (auch: Hans) 556 | 562
Pottmeyer, Hermann J. 102 | 405
Prange, Klaus 522
Praßl, Franz Karl 336
Press, Volker 558 | 559
Pretscher, Josef 394
Prielmaier, Korbinian von 558 | 559
Prien, Hans-Jürgen 102 | 104
Prior, Anselm Lawrence 106 | 110
Priszilla 30
Pro, Augustín 489
Prokopf, Andreas 474 | 477
Pröpper, Thomas 324
Prümm, Karl 380
Puhl, Stephan 174 | 176 | 182
Putz, Hannelore 558

Q
Qiutao, He 172
Qiying 171 | 180
Qiyuan, Chen 172
Que, Shen 164

R
Radhakrishnan 369
Radoli, A. 118
Raffelt, Albert 95
Rahlfs, Alfred 239 | 240
Rahner, Karl 23 | 50 | 51 | 54 | 63 | 79 | 261 | 262 | 269 | 369 | 489 | 492 | 494 | 499 | 500
Ramon Lull 436 | 463
Ratzinger, Joseph (auch: Benedikt XVI.) 50 | 59 | 63 | 196 | 257-263 | 266-270 | 274 | 279 | 308 | 310 | 312 | 313 | 413 | 425 | 429 | 504
Rawls, John 312 | 313
Re, Giovanni Battista 257
Reich-Ranicki, Marcel 378 | 385
Reinhard, Wolfgang 536 | 546
Reinhardsstöttner, Karl von 556
Reiser, Anton 385
Reites, James W. 495 | 496 | 498
Reitzig, Jörg 300
Rembrandt van Rijn 93
Remenyi, Matthias 63
Renz, Andreas 440
Ribadeneira, Pedro 491 | 494 | 496 | 497
Ricci, Matteo 164 | 165 | 176 | 502 | 506 | 515
Ricoeur, Paul 36 | 62 | 65 | 69-72 | 74 | 75

Riesebrodt, Martin 66
Rigal, Jean 132 | 134 | 142
Righi, Roberto 518
Ringmacher, Manfred 550
Rißе, Günter 446-455
Rivuzumwami, Carmen 64
Robert, Dana L. 167
Robertson, Raymond 200
Robleda, Martín de 546
Rockliff, James 575-579 | 583
Rohr, Richard 114 | 115
Rohrbacher-List, Günter 479 | 481
Röhrig, Johannes 587 | 588 | 602
Rojo, José 538 | 539
Roland-Gosselin, Benjamin-Octave 288
Rolfes, Eugen 405
Roloff, Jürgen 468
Romero, Oscar 48 | 49 | 58-61
Rondón, Victor 548
Ross, Andrew C. 504 | 506 | 514
Rothenberg-Joerges, A. 350
Rousseau, Jean-Jacques 276
Rubio Morán, M. 132
Ruh, Ulrich 84
Rühling, Lutz 382
Ruiz Moreno, Anibal 536
Rutishauser, Christian M. 499
Ryan, Patrick 110

S

Sale, Giovanni 560
Salieri, Antonio 332
Samir Khalil, Samir 432
Sanchéz Labrador, José 536
Sander, Hans-Joachim 262
Sara (bibl.) 440
Saranyana, Josep-Ignasi 205-234
Sartori, Luigi 132
Sattler, Dorothea 78
Sauer, Georg 248
Sauer, Hanjo 104
Savonarola, Girolamo 401
Sayer, Joseph 64 | 70 | 72 | 74
Scapardini, Angelo (Scapardini, Ángel Jacinto) 205 | 206 | 208 | 212 | 216 | 218-220 | 225 | 229 | 232 | 234
Schachtschneider, Karl Albrecht 300
Schaeffler, Richard 63
Schall von Bell, Johann Adam 176
Schärtl, Thomas 78
Schattenhofer, Michael 556
Schatz, Klaus 501 | 566-586
Scheffel, Michael 382
Scheiner, Christoph 563
Schereschewsky, Samuel I. J. 176 | 177
Scheuchenpflug, Peter 476
Schick, Ludwig 26-33
Schindler, Herbert 560
Schlag, Thomas 64
Schlederer, Franz 558
Schlegelberger, Bruno 397 | 468
Schlette, Heinz Robert 260 | 264
Schlier, Heinrich 357
Schmid, Alois 552
Schmid, Gert 474
Schmid, Hansjörg 440 | 452
Schmidinger, Heinrich 64
Schmidlin, Joseph 172 | 173 | 182 | 183 | 568
Schmidt, Björn 481
Schmidt, Karsten 374
Schmidt-Leukel, Perry 58
Schnabl, Christa 47
Schnädelbach, Herbert 151 | 269
Schneider, Burkhart 489 | 490 | 499 | 588
Schneider, Gerhard 91
Schöndorf, Harald 518-520 | 522
Schopenhauer, Arthur 308
Schreiber, Stefan 88 | 91
Schreiter, Robert J. 118 | 122 | 124 | 201
Schröteler, Josef 520
Schrott, Raoul 243
Schüle, Andreas 238 | 378
Schüler, Sebastian 374
Schümer, Dirk 476
Schurhammer, Georg 567
Schütte, Josef Franz 506
Schützeichel, Harald 336
Schwaiger, Georg 156
Schwarz, Andrea 564
Schwarze, Michael 551
Scoralick, Ruth 86 | 95 | 246
Scribner, Bob 554
Sebott, Reinhold 397
Sedlaczek, Markus 70
Sedmak, Clemens 64 | 381
Seelmann, Kurt 28
Segebrecht, Wulf 380
Seibel, Wolfgang 47
Seidel, Wilhelm 334
Seif, Klaus Philipp 306
Senior, Abraham 495
Senner, Walter 269
Sepúlveda, Juan Ginés de 274 | 404
Sesboüé, Bernard 132
Sésé, Tomás 216 | 223 | 224
Severin (hl.) 479
Shankara 369
Shiller, Robert J. 304
Shiqiang, Lü 167-170 | 172 | 176-178 | 180-182 | 190
Shirun-Grumach, Irene 244
Sieben, Josef 532
Siebenrock, Roman A. 494
Sievernich, Michael 11 | 15 | 25 | 28 | 47 | 63 | 80-83 | 86 | 92 | 98-103 | 106 | 107 | 112 | 113 | 130 | 237 | 238 | 248 | 256 | 266 | 268-270 | 299 | 306 | 308 | 312 | 313 | 338 | 339 | 365 | 381 | 385 | 397 | 411 | 430 | 454 | 456 | 467 | 468 | 489 | 493 | 498 | 500 | 502 | 503 | 508 | 514 | 522 | 528 | 530 | 536 | 542 | 551 | 564
Silesius, Angelus 357
Sili, Ying 178 | 179
Simmel, Georg 474-476
Simon (bibl., Apg.) 89
Simon (bibl., Mk 14) 357 | 361
Simon, Werner 518-529
Singer, Peter 304 | 310
Smart, Ninian 310
Smith, Wilfred Cantwell 192 | 398 | 402
Smolinsky, Heribert 520
Sobrino, Jon 48 | 50-52 | 54-56 | 61 | 132 | 147 | 269
Soden, Wolfram von 243
Söding, Thomas 422 | 423
Soeffner, Hans-Georg 482
Soga, John H. 116
Söhngen, Gottlieb 259 | 260
Sokrates 281 | 282 | 404
Sonnemans, Heino 258
Soosten, Joachim von 477
Sophokles 253
Sou, Chiping 179 | 181
Soza, Pedro de 547
Spaemann, Robert 420 | 421 | 423

Sparn, Walter 378 | 384
Spee von Langenfeld, Friedrich 489 | 555
Sperber, Jutta 440
Spielberg, Bernhard 112
Spiller, Roland 478
Spindler, Max 556
Stahleder, Helmuth 556 | 562
Standaert, Nicolas 164
Stegmüller, Friedrich 154
Steiger, Renate 336
Steinbicker, Clemens 548
Steinfort, Dirk 412
Steinhöfer, Johann 535
Steinmann, Horst 300
Stenz, Georg Maria 174 | 182 | 183
Stirm, Margarete 554
Stock, Alex 350 | 352 | 354 | 355
Stöcklein, Joseph 538
Striet, Magnus 78
Strobel, Ferdinand 552
Stücken, Christian 562 | 564
Stuhlmann, Rainer 499
Suchanek, Andreas 302 | 304
Sudbrack, Josef 493
Suess, Paulo 271-287
Sun, Xi 564
Sundermeier, Theo 499
Sutter Rehmann, Luzia 86
Switek, Günter 270 | 508 | 522 | 542 | 551 | 564
Szeemann, Harald 595 | 596 | 600

T

T., Anne 304
Takala, Tuija 310
Tamayo, Juan José 130
Tamburello, Adolfo 504 | 506 | 510 | 514
Támez, Elsa 78
Tao, Feiya 184
Tate, Dennis 387
Tayler, Hudson 180 | 186
Tebartz-van Elst, Franz-Peter 15-24
Teresa von Ávila, 495
Tertulian 274
Terzi, Duran 440
Thamus 281
Theißen, Gerd 322
Theobald, Michael 418 | 426
Thomas (Apostel) 408
Thomas von Aquin 49 | 150-162 | 217 | 308 | 369 | 405 | 406 | 436 | 521
Thomas, Karin 590
Thompson, John B.T. 36
Thompson, R. Wardlaw 184
Thorwaldsen, Bertel 601
Thot 281
Tibi, Bassam 448
Tiedemann, R.G. 165-167 | 176 | 183 | 184
Tietz, Manfred 548
Tillich, Paul 290 | 291 | 369
Tobler, Hans Werner 545
Tocqueville, Alexis de 16 | 17
Tongzhi 167 | 182
Toribio (hl.) 214-216 | 224 | 226 | 228 | 232
Torres Bollo, Diego de 547
Torres, Cosme de 503
Tovar, Manuel 206
Troeltsch, Ernst 300
Troll, Christian 439 | 448 | 452 | 454
Tropper, Peter G. 562
Tsuchihashi, Yachita Paulus 579 | 580 | 584

U

Üçerler, M. Antoni J. 504 | 506 | 510 | 514
Ulloa, Osores de 547
Ulrich, Peter 302
Ulrichs, Hans Georg 477
Unzueta Zamalloa, Ángel María 132
Urdánoz, Teófilo 408
Urioste, Ricardo 60

V

Vaccaro, Luciano 510
Valdivia, Luis de 547
Valdivia, Pedro de 545 | 546
Valentin, Joachim 78
Valerius Maximus 404 | 405
Valignano, Alessandro 501-517
Van der Ven, Johannes A. 116 | 122
Vecchi, Fabio 168
Veith, Werner 475
Velásquez de Cuellar, Juan 589
Vellguth, Klaus 110
Venetz, Hermann-Josef 47
Verbiest, Ferdinand 176
Vercruysse, Jos E. 519
Vergara Cíordia, Javier 206
Vergauwen, Guido 439 | 440
Verhaeren, H. 180
Verweyen, Hansjürgen 408
Vieira, Antônio 282 | 283
Villanueva, Antonio 224
Villodas, Marcos 530 | 536
Vitoria, Francisco de 28 | 150-162 | 248 | 249
Voit, Ludwig 240
Volz, Gunter 385
Von Frommannshausen 342

W

Waardenburg, Jacques 434 | 439 | 440
Wagner, Christoph 478
Wagner-Egelhaaf, Martina 382 | 385
Wahlers, Gerhard 28
Walbner, Carsten-Michael 261
Waldenfels, Hans 34 | 256-270 | 324 | 368 | 372 | 373 | 376 | 411
Walter, Fritz 473-485
Walter, Meinrad 336
Wandersman, Abraham 128
Ward, Mary 468
Warneck, Gustav A. 172
Waters, Malcolm 200
Weber, Franz 98-113 | 381
Weber, Gunthard 120
Weber, Max 300 | 301
Weber, Robertus 239
Weisbrod, Adolf 202
Weizsäcker, C. F. v. 372
Welte, Bernhard 63 | 369
Wendt, Reinhard 540
Wenju, Zhang 186 | 187
Wenyu, Laurentius Li 181 | 182
Wernz, Franz Xaver 566 | 572 | 580-582 | 583
Whitehead, Alfred N. 372
Wickerl, Philip L. 44
Wiedenhofer, Siegfried 38
Wielandt, Rotraud 452
Wiesel, Elie 385
Wijsen, Frans 44 | 122
Wild, Joachim 564
Wilhelm von Ockham 436
Wilhelm V. von Bayern 561
Wilhelm von Auvergne 406
Williams, G. H. 274
Wiiliams, Rowan 445
Williamson, Richard 257

Wimmer, Andreas 322
Wimmer, Rupert 556
Wimmer, Ruprecht 165
Wippermann, Carsten 394
Wolf, Notker 84
Wolferstan, Bertram 174
Wolfwisen, Franz-Xaver 548
Wright, Jonathan 502
Wrogemann, Henning 468
Wu, Jiang 164
Wüstenberg, Michael 110 | 111 | 114-129
Wuth, Hans-Joachim 342
Wuth, Margot 342
Wycliff, John 176
Wylie, Alexander 166

X
Xiaofeng, Liu 182 | 186
Xiaoyang, Ma 164
Xu, Guangqi 165
Xu, Changzi 169
Xu, Jiagan 169
Xu, Jiyu 171

Y
Yearley, Lee H. 308
Yi-wen, Sun 185
Yongzheng 164 | 165
Yuan, Wei 180 | 181
Yuen, Philip 184

Z
Zapater, Horacio 545
Zárate, Pedro de 497
Zardin, Danilo 518
Zeitler, Joseph 538 | 539
Zender, Matthias 479
Zenger, Erich 416
Zheng, Guanying 170
Zhili, Joseph 182
Zhu, Kejing 184
Ziegler, Joseph 239 | 240
Zimmermann, Bernd Alois 324
Zirker, Hans 91 | 92
Zollitsch, Robert 419
Zollner, Hans 490
Zöllner, Reinhard 176
Zulehner, Paul M. 47 | 476 | 477
Zürcher, Erik 165 | 169
Zwemer, S. M. 464
Zwingli, Huldrych 400 | 554

Autoren

Verzeichnis
der Autorinnen
und Autoren

Anagnostou, Sabine
geb. 1965, Dr. rer. nat.,
Wissenschaftliche
Mitarbeiterin und Habilitandin
am Institut für Geschichte
der Pharmazie,
Philipps-Universität Marburg

Batlogg SJ, Andreas R.
geb. 1962, Mag. theol.,
Dr. theol.,
Chefredakteur der »Stimmen
der Zeit« und Leiter des
Karl-Rahner-Archivs
in München

Becker, Gerhold K.
geb. 1943, Dr. phil.,
Prof. em. für Philosophie
und Gründungsdirektor des
Center for Applied Ethics,
Hong Kong Baptist University,
Hong Kong, China

Bitter, Gottfried
geb. 1936, Dr. theol.,
Prof. em. für Religions-
pädagogik und Homiletik
an der Universität Bonn

Brieskorn SJ, Norbert
geb. 1944, Dr. iur. utr.,
Prof. für Rechts- und
Sozialphilosophie
an der Hochschule
für Philosophie München

Cabria Ortega, José Luis
geb. 1963, Dr. theol.,
Prof. für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
an der Facultad de Teología
del Norte de España,
Burgos, Spanien

Delgado, Mariano
geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. für Mittlere und Neuere
Kirchengeschichte sowie
Direktor des Instituts für das
Studium der Religionen
und den interreligiösen Dialog
an der Universität Fribourg
und Schriftleiter der
»Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und
Religionswissenschaft«

Diefenbach, Manfred
geb. 1963, Dr. theol.,
Theologischer Berater des Bischofs und Mitarbeiter des »Christlichen Fort- und Weiterbildungsbüro des Apostolischen Vikariats von Arabien«

D'Sa SJ, Francis X.
geb. 1936, Dr. phil., Dr. h.c.,
Prof. em. für Systematische Theologie und indische Religionen,
Pontificium Athenaeum,
Pune Indien

Elsas, Christoph
geb. 1945, Dr. theol.,
Prof. für Religionsgeschichte an der Philipps-Universität Marburg

Eckholt, Margit
geb. 1960, Dr. theol.,
Prof. für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück

Franz, Ansgar
geb. 1959, Dr. theol.,
Prof. für Liturgiewissenschaft und Homiletik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Fritzen, Wolfgang
geb. 1973, Dr. theol.,
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Pastoraltheologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Gantke, Wolfgang
geb. 1951, Dr. phil.,
Prof. für Religionswissenschaft und Religionstheologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Garhammer, Erich
geb. 1951, Dr. theol.,
Prof. für Pastoraltheologie und Homiletik an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg sowie Schriftleiter der Zeitschrift »Lebendige Seelsorge«

Hartmann, Peter Claus
geb. 1940, Dr. phil.,
Dr. U(h.)Univ. Paris,
Prof. em. für Allgemeine und Neuere Geschichte an der Universität Mainz

Hercsik SJ, Donath
geb. 1965, Dr. theol.,
Prof. für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom

Hoff, Gregor Maria
geb. 1964, Dr. theol.,
Prof. für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität Salzburg

Jüngling SJ, Hans-Winfried
geb. 1938, Dr. in re biblica,
Prof. em. für Exegese des Alten Testaments,
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,
Frankfurt am Main

Jurevičius, Algirdas
geb. 1972, Dr. theol.,
Generalvikar der Diözese Kaišiadorys, Litauen

Kamphaus, Franz
geb. 1932, Dr. theol.,
Bischof von Limburg 1982-2007

Körner SJ, Felix
geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol.,
Dozent für dogmatische Theologie und Theologie der Religionen sowie Leiter des interdisziplinären Forschungs- und Ausbildungsinstituts ISIRC an der Universität Gregoriana, Rom

Madrigal SJ, Santiago
geb. 1960, Dr. theol.,
Prof. für Ekklesiologie und Ökumenische Theologie an der Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Spanien

Maier SJ, Martin
geb. 1960, Dr. theol.,
von 1998-2009 Chefredakteur der »Stimmen der Zeit«,
seit 2009 Rektor des Berchmanskollegs in München

Malek SVD, Roman
geb. 1951, Dr. phil. habil.,
Prof. für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät,
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin;
Dozentur für Sinologie an der Universität Bonn

Meier, Johannes
geb. 1948, Dr. theol.,
Dr. theol. habil.,
Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Mennekes SJ, Friedhelm
geb. 1940, Dr. phil.,
Honorarprofessor an der Hochschule für Bildende Künste der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und an der Hochschule der Bildenden Künste Braunschweig;
Gastprofessor am Kunsthistorischen Institut der Universität Bonn

Nebgen, Christoph
geb. 1975, Dr. theol.,
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Kirchengeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Ozankom, Claude
geb. 1958, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn

Rißе, Günter
geb. 1954, Dr. theol., Prof. für Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Saranyana, Josep-Ignasi
geb. 1941, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Geschichte der Theologie an der Universidad de Navarra, Pamplona, Spanien

Schatz SJ, Klaus
geb. 1938, Dr. hist. eccl., Prof. em. für Kirchengeschichte an der Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Schick, Ludwig
geb. 1949, Dr. iur. can., Erzbischof von Bamberg

Simon, Werner
geb. 1950, Dr. theol., Prof. für Religionspädagogik, Katechetik und Fachdidaktik Religion an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Suess, Paulo
geb. 1938, Dr. theol, Dr. h.c. mult., Prof. für Missionswissenschaft am Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP), São Paulo, Brasilien

Tebartz-van Elst, Franz-Peter
geb. 1959, Dr. theol. habil., Bischof von Limburg

Waldenfels SJ, Hans
geb. 1931, Dr. theol., Dr. theol. habil., Dr. h.c., Prof. em. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn

Weber MCCJ, Franz
geb. 1945, Dr. theol. habil., Prof. für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft an der Universität Innsbruck

Wüstenberg, Michael
geb. 1954, Dr. theol. (Unisa), Bischof von Aliwal North, Südafrika

STUDIEN
ZUR CHRISTLICHEN
RELIGIONS- UND
KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben
von Mariano Delgado
Freiburg | Schweiz
und Volker Leppin | Jena

Academic Press
Fribourg
Kohlhammer Verlag
Stuttgart

Band 1
Delgado, Mariano
Koch, Klaus
Marsch, Edgar | Hg.
Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt
Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches
2003, 484 S.

Band 2
Delgado, Mariano
Fuchs, Gotthard | Hg.
Die Kirchenkritik der Mystiker
Prophetie aus Gotteserfahrung
Band 1 | Mittelalter
2004, 328 S.

Band 3
Delgado, Mariano
Fuchs, Gotthard | Hg.
Die Kirchenkritik der Mystiker
Prophetie aus Gotteserfahrung
Band 2 | Frühe Neuzeit
2005, 404 S.

Band 4
Delgado, Mariano
Fuchs, Gotthard | Hg.
Die Kirchenkritik der Mystiker
Prophetie aus Gotteserfahrung
Band 3 | Von der Aufklärung bis zur Gegenwart
2005, 608 S.

Band 5
Forte, Bruno
Das Wesen des Christentums
Aus dem Italienischen von Karl Pichler
2006, 144 S.

Band 6
Bauer, John
Christus kommt nach Afrika
2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent
2006, 524 S.

Band 7
Ciruelo, Pedro
Verwerfung des Aberglaubens und der Zauberei
Ein Inventar des Volksglaubens in der spanischen Renaissance
hg. von Mariano Delgado
2008, 192 S.

Band 8
Neuhold, David
Franz Kardinal König - Religion und Freiheit
2008, 376 S.

Band 9
Langner, Dietlind
Sorace, Marco A.
Zimmerling, Peter | Hg.
Gottesfreundschaft - Christliche Mystik im Zeitgespräch
2008, 392 S.

Band 10
Gutiérrez, Gustavo
Nachfolge Jesu und Option für die Armen -
Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung
hg. von Mariano Delgado
2009, 252 S.

Band 11
Michael Banger
Bild und Glaube
Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860)
2009, 412 S.

Band 12
Mariano Delgado
Hans Waldenfels | Hg.
Evangelium und Kultur
Begegnungen und Brüche
Festschrift für Michael Sievernich
2010, 640 S.