

Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde

Ein Kommentar zur
ökologischen Sozialenzyklika
»Laudato si'«
von Papst Franziskus

Von Mariano Delgado
Universität Fribourg

«Sie ist ein köstlicher Text» – so kündigte Kardinal Oscar Rodríguez Maradiaga, der scheidende Präsident von »Caritas internationalis«, die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus an.¹ Wie *Evangelii gaudium* ist sie wieder ein langer, viel zu langer Text, der sich leicht lesen lässt, aber Zündstoff enthält. Die Einsicht in die ökologische Krise führt gleich am Anfang zu einem Aufruf an alle Menschen guten Willens: »Ich lade dringlich zu einem Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (LS 14). Und diese Einladung ist in eine Sprache gekleidet, die nüchterne Ursachenanalyse in der Tradition der Soziallehre der Kirche mit einer quasi-lyrischen Prosa kombiniert, wie sie für die Texte des lateinamerikanischen Bischofsrats typisch ist. Wir gewöhnen uns langsam an den Stil des Papstes vom Ende der Welt.

Die Enzyklika besteht aus sechs Kapiteln, die dem für die Soziallehre der Kirche (und die Theologie der Befreiung) prägenden Schema Sehen (Kap. 1) – Urteilen (Kap. 2-4) – Handeln (Kap. 5-6) folgen: Das erste enthält einen Überblick über die aktuelle ökologische Krise »zu dem Zweck, die besten Ergebnisse des heutigen Stands

der wissenschaftlichen Forschung zu übernehmen, uns davon zutiefst anrühren zu lassen und dem dann folgenden ethischen und geistlichen Weg eine Basis der Konkretheit zu verleihen«. Im zweiten Kapitel geht es um Hinweise aus der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie »in der Absicht, unserem Engagement für die Umwelt eine größere Kohärenz zu verleihen«. Das dritte Kapitel setzt sich vor allem mit der anthropologischen Frage auseinander als der eigentlichen Wurzel der gegenwärtigen Situation, denn der Papst möchte eine Ökologie vorschlagen, »die in ihren verschiedenen Dimensionen den besonderen Ort des Menschen in dieser Welt und seine Beziehungen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit einbezieht«. Das vierte und das fünfte Kapitel enthalten »Leitlinien für Dialog und Aktion, die sowohl jeden von uns als auch die internationale Politik betreffen«. Im sechsten Kapitel geht es schließlich um »ökologische Erziehung und Spiritualität« (LS 15). Der Papst selbst hat die Zentralthemen, welche die gesamte Enzyklika durchziehen, folgendermaßen zusammengefasst: »die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten; die Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist; die Kritik am neuen Machtmodell und den Formen der Macht, die aus der Technik abgeleitet sind; die Einladung, nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen; der Eigenwert eines jeden Geschöpfes, der menschliche Sinn der Ökologie; die Notwendigkeit aufrichtiger und ehrlicher Debatten; die schwere Verantwortung der internationalen und lokalen Politik; die Wegwerfkultur und der Vorschlag eines neuen Lebensstils« (LS 16).

Der Papst zitiert verhältnismäßig wenige Autoren (172 Zitate auf 218 Seiten), wenn man von der Bibel absieht. Aber die Verweise sind wie immer mit Bedacht gewählt. Wir finden darunter Zitate des päpstlichen Lehramts seit Johannes XXIII., des Konzils

und der Bischofskonferenzen aus allen Kontinenten, von Kirchenvätern und -lehrern (Bonaventura, Thomas von Aquin, Basilius der Große), von zeitgenössischen Autoren wie Paul Ricoeur und vor allem Romano Guardini (Das Ende der Neuzeit), vom ökumenischen Patriarchen Bartholomäus, natürlich auch aus dem Sonnengesang des Franz von Assisi, aber auch aus dem Geistlichen Gesang des Mystikers Johannes vom Kreuz ... und – wohl erstmals in einem päpstlichen Rundschreiben – auch ein Zitat eines geistlichen Lehrers des Islam (es geht um den Sufist Ali Al-Khawwas).

Die Analyse der ökologischen Krise

Dass Franziskus einen eigenen Sprachstil, Neologismen und blumige Formulierungen liebt, wussten wir spätestens seit *Evangelii gaudium*. In dieser Enzyklika begegnet uns dies gleich am Anfang im Wort »rapidación« (Beschleunigung), das auch in der deutschen Übersetzung im spanischen Original stehen geblieben ist. Die Beschleunigung ist für Franziskus ein Symptom für das Leben unserer Zeit, Ausdruck einer »schnellen und unablässigen Veränderung«, deren Ziele »nicht unbedingt auf das Gemeinwohl und eine nachhaltige und ganzheitliche menschliche Entwicklung ausgerichtet sind« (LS 18). Unter dieser Optik kommen Neuzeit und Moderne in der Enzyklika vor allem in ihren negativen Aspekten in den Blick, wenn es darum geht den Zustand der Erde als unseres gemeinsamen Hauses zu beschreiben: Umweltverschmutzung und Klimawandel, Wegwerfkultur, Problemverschleierung. Besonders deutlich wird Franziskus, wenn es um die Wasserfrage geht:

¹ Die Enzyklika wird nach der amtlichen deutschen Übersetzung im Portal des Vatikans zitiert: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (20.06.2015).

Den Zugang zu sicherem Trinkwasser nennt er »ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht, weil es für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte ist. Diese Welt lädt eine schwere soziale Schuld gegenüber den Armen auf sich, die keinen Zugang zum Trinkwasser haben, denn das bedeutet, ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist« (LS 30).

Angeprangert wird auch der Verlust der ökologischen Vielfalt durch Ausplünderung der Ressourcen der Erde. Hier fehlt nicht die Ablehnung der Internationalisierung des Amazonasgebietes mit einem apodiktischen Zitat aus dem *Dokument von Aparecida* (der V. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 2007): »Solche Ideen nützen einzig und allein den ökonomischen Interessen der transnationalen Unternehmen« (LS 36, Aparecida 86). Warum aber die Internationalisierung des Amazonasgebietes solche Folgen haben soll, wird nicht gesagt. So darf vermutet werden, dass diese Aussage in der Tradition eines panlateinamerikanischen Patriotismus steht, wie er im Buch *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (Barcelona um 1925: Die kosmische Rasse. Mission der iberoamerikanischen Rasse) des Mexikaners José Vasconcelos vertreten wird, das bleibende Spuren in der lateinamerikanischen Geistesgeschichte hinterlassen hat. Die kosmische, universale Rasse ist für Vasconcelos ein fünfter Menschentypus, der in Lateinamerika durch die Vermischung aller Rassen der Erde entstehen und eine »Zivilisation der Liebe« begründen werde. Das Kommen dieser »messianischen« Rasse aus Lateinamerika macht Vasconcelos u. a. vom Besitz Amazoniens abhängig, denn in dieser Gegend immenser Ressourcen werde sich das Schicksal der Menschheit entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur

zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der vierten, weißen Rasse nutzen würden.² Dieses Beispiel anhand der Aussage zum Amazonasgebiet ist typisch für die Bestandsaufnahme der ökologischen Krise in der Enzyklika: Aussagen apodiktischer Art werden gemacht und als Quintessenz der bisherigen Forschung – im Dialog mit den Hilfswerken, NGOs und Bischofskonferenzen aus der ganzen Welt – präsentiert, aber nicht näher begründet.

Angeprangert wird auch das maßlose und ungeordnete Wachsen vieler Städte, die Privatisierung von Gebieten besonderer Schönheit, »falsche« Lösungen wie die Reduzierung der Geburtenrate (das Problem sei das maßlose Konsumverhalten der Reichen, gibt Franziskus zu verstehen: LS 50), den Missbrauch der Auslandsverschuldung oder der ökologischen Schuld als Kontrollinstrument der reichen Länder über die weniger entwickelten Völker – was eine »Ethik der internationalen Beziehungen« (LS 51) erforderlich mache. Beklagt wird auch die Schwäche der internationalen politischen Reaktion, die oft in oberflächigen Deklamationen (LS 55) verbleibe und letztlich »den Interessen des vergötterten Marktes« (LS 56) diene, ebenso wie eine »oberflächliche oder scheinbare Ökologie« (LS 59).

Das analytische Kapitel über die ökologische Krise, das nur lehramtliche Dokumente zitiert (!), wird mit Bezug auf die zwei unterschiedlichen extremen Meinungen zusammengefasst: »Im einen Extrem vertreten einige um jeden Preis den Mythos des Fortschritts und behaupten, dass sich die ökologischen Probleme einfach mit neuen technischen Programmen lösen werden, ohne ethische Bedenken und grundlegende Änderungen. Im anderen Extrem ist man der Meinung, der Mensch könne mit jedem seiner Eingriffe nur eine Bedrohung sein und das weltweite Ökosystem beeinträchtigen. Deshalb sei es angebracht, seine Präsenz auf dem Planeten zu reduzieren und ihm jede Art von Eingriff zu

verbieten« (LS 60). Franziskus plädiert für einen »dritten Weg« zwischen diesen beiden Extremen, der nicht näher spezifiziert wird, denn sogleich wird betont, es sei nicht Sache der Kirche, »endgültige Vorschläge zu unterbreiten, und sie versteht, dass sie zuhören und die ehrliche Debatte zwischen den Wissenschaften fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen respektiert« (LS 61).

Franziskanische Schöpfungstheologie

Das zweite Kapitel steht unter dem Motto »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,31; LS 65), so dass der Mensch sich als »Hüter und Bewahrer« der guten Schöpfungsordnung verstehen sollte. Der Auftrag, uns die Erde zu unterwerfen (Gen 1,28), der mit seinem einseitigen Anthropozentrismus gerade in der Neuzeit seit den Entdeckungsfahrten und dem Aufschwung der *interpretatio naturae* verheerende Wirkungen gezeitigt hat und Teil des heutigen Problems ist, wird m. E. nicht mit genügendem Problembewusstsein wahrgenommen, sondern in seiner Wirkungsgeschichte eher verharmlost, indem die negativen Aspekte der Neuzeit auf eine Entfernung des Menschen von der recht verstandenen christlichen Anthropozentrik geführt werden. Die Enzyklika spricht von einem »fehlgeleiteten Anthropozentrismus« (LS 64). Aber fehlgeleitet von wem? Hier vermisst man eine nähere Auseinandersetzung mit der kirchlichen und theologischen Verantwortung bei der falschen Bibelauslegung. So heißt es bezogen auf die negativen Folgen des Unterwerfungsauftrags: »Das ist keine korrekte Interpretation der Bibel, wie die Kirche sie versteht. Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherr-

schen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird. Es ist wichtig, die biblischen Texte in ihrem Zusammenhang zu lesen, mit einer geeigneten Hermeneutik, und daran zu erinnern, dass sie uns einladen, den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten« (vgl. Gen 2,15; LS 67). Oder: »Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen« (LS 69). Heute ... und früher? Es genüge hier an eine prophetisch gesinnte Gestalt wie Bartolomé de Las Casas zu erinnern, der im 16. Jahrhundert die Unterdrückung der Indios anprangerte, aber zugleich das anthropologische Selbstverständnis der Neuzeit festhielt: Den Menschen ist »die Macht über die geschaffenen Dinge gegeben worden, und sie sind hinsichtlich des Gebrauchs und Besitzes Herren über sie geworden.«³ Freilich lag damals die Pointe des Las Casas' in der Betonung, dass dies für alle Menschen gilt, nicht nur für die Europäer, die dabei waren, die gesamte Welt zu unterwerfen! Die Wirkungsgeschichte der Bibelstellen, auf die er sich bezog (Gen 1,28; Ps 8,7-8; Ps 113/114,16), können nicht einfach so mit Bezug auf »heute« stillgelegt werden.

Die Enzyklika wechselt zur lyrischen Prosa des Franziskanismus, wenn es heißt: »Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der Zärtlichkeit des Vaters, der ihm einen Platz in der Welt zuweist« (LS 71). Daher sei der Mensch berufen, »alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen« (LS 76). So wird

2 Vgl. dazu Mariano DELGADO, »Eine herzliche Vermischung der Rassen« – José Vasconcelos' Vision einer »kosmischen Rasse« als Antwort auf die Vorherrschaft Angloamerikas und die Evolutionstheorie Darwins, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie* (Religionsforum 7), Stuttgart 2010, 149-162.

3 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn u. a. 1996, 41.

der Sonnengesang des Poverello hier, mitten in der Enzyklika, ausführlich zitiert (LS 87). Zugleich wird betont, es gehe nicht um eine Vergötterung der Erde oder um eine Gleichstellung aller Lebewesen mit dem Menschen, sondern um die Erinnerung an seine unermessliche Verantwortung für die gesamte Schöpfung (LS 90). »Lascasianisch« wiederum klingt ein Zitat von Johannes Paul II.: »Gott hat die Erde dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt, *ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen*, auf dass sie alle seine Mitglieder ernähre« (CA 31; LS 93).

Die Verantwortung des Menschen für die ökologische Krise

Wurde im zweiten Kapitel klargestellt, wie die biblische Schöpfungstheologie »heute« zu verstehen sei, so geht es im dritten um eine nähere Anklage des »technokratischen Paradigmas« und des falschen Anthropozentrismus – nicht zuletzt unter Bezug auf Romano Guardini – als Wurzel der ökologischen Krise. Hier wird die neuzeitliche Fortschrittsideologie beklagt, ebenso die Diastase zwischen dem enormen technologischen Wachstum und der moralischen Entwicklung des Menschen »in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen« (LS 105). Der Mensch sei nicht völlig »autonom«; er besitze heute »keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität ..., die ihm wirklich Grenzen setzen und ihm in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln« (LS 105). Nur wenn der moderne Mensch sich z. B. der spirituellen Wurzeln besinne, könne er sich vom herrschenden technokratischen Paradigma befreien, die Technik beschränken, um »sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist« (LS 112). Wohlgemerkt: Franziskus ermahnt uns nicht zu einer Rückkehr in

die Zeit der Höhlenmenschen: »es ist aber unerlässlich, einen kleineren Gang einzulegen« (LS 114); nötig sei, wie Guardini sagte, ein Abschied vom »prometheischen Traum« und von der »großen anthropozentrischen Maßlosigkeit« (LS 116) der Neuzeit. Guardini mahnte einen Abschied von der »nicht-christlichen Kultur« an,⁴ die sich vom Beginn der Neuzeit mit der Tendenz zur Autonomie und zur Verdinglichung oder Naturalisierung des Menschen (Materialismus, Positivismus, Nationalsozialismus) herausarbeitet, und eine Rückkehr zum Christentum und seiner Botschaft der universalen Gotteskindschaft als wesentlicher Grundlage von Personalität und Sittlichkeit. Der Papst scheint Guardinis Diagnose zu teilen, denn andere Theologen und Philosophen, die sich etwa um eine christliche Heimholung der Neuzeit und ihrer Freiheitsgeschichte bemüht haben, werden nicht zitiert. Am Ende des Kapitels warnt Franziskus davor, dass der fehlgeleitete Anthropozentrismus heute »einem ›Biozentrismus‹ den Vortritt« (LS 118) lassen könnte, und ermahnt zur Entwicklung einer neuen Synthese jenseits der falschen Alternativen vergangener Jahrhunderte, die auch die Überwindung der Kultur des Relativismus einschließen sollte (LS 119, 122f.).

Prinzipien einer neuen, ganzheitlichen Ökologie

In groben Strichen ist im vierten Kapitel von der Umwelt-, Wirtschafts- und Sozialökologie die Rede, auch von der Kulturökologie, bei der als unumgänglich erachtet wird, »den Gemeinschaften der Ureinwohner mit ihren kulturellen Traditionen besondere Aufmerksamkeit zu widmen« (LS 146). Bei der Ökologie des Alltagslebens wird betont, dass die Humanökologie, »die die Armen inmitten so vieler Begrenzungen zu entwickeln vermögen«, manchmal lobenswert ist. Hier erlaubt sich Franziskus, auf

die eigene Erfahrung in den Slums von Buenos Aires zu verweisen, indem er mit Juan Carlos Scannone SJ einen seiner theologischen Lehrer zitiert. Zur Humanökologie gehöre auch eine menschliche Städte- und Wohnungsplanung. Die Rede von der Humanökologie ist Franziskus auch Anlass, an die große Ansprache seines Vorgängers an den Deutschen Bundestag in Berlin am 22. September 2011 zu verweisen, wo Benedikt XVI. die schöne Metapher von der »Ökologie des Menschen« prägte: »denn auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann« (AAS 103 (2011), 668; LS 155). Schließlich werden am Ende dieses Kapitels Grundprinzipien der Soziallehre der Kirche bekräftigt, wie das Gemeinwohl (LS 156-158) und die generationenübergreifende Gerechtigkeit: »Welche Art von Welt wollen wir denen überlassen, die nach uns kommen, den Kindern, die gerade aufwachsen?« (LS 160).

Handlungsleitlinien

Gemäß dem Selbstverständnis der Soziallehre der Kirche seit dem Konzil als eine »Summe von Reflexionsprinzipien, von Urteilkriterien sowie von Richtlinien für das konkrete Handeln« »im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung«,⁵ die keine konkreten Lösungen vorschlägt, weil diese das Ergebnis des Dialogs der betroffenen Menschen sein sollen,⁶ belässt es der Papst im fünften Kapitel bei der Nennung von einigen Leitlinien für Orientierung und Handlung. Dazu gehört zunächst die Ermahnung zum Umweltdialog in der internationalen Politik unter besonderer Berücksichtigung der Situation und der Entwicklungsrechte der armen Länder (LS 164-175). Der Papst erinnert an den 1992 in Rio de Janeiro abgehaltenen Erdgipfel, der in der damaligen Erklärung als erstes festhielt, dass die Menschen »im Mittelpunkt der Bemühungen um eine

nachhaltige Entwicklung« stehen sollen (LS 167). Er nennt einige Problemfelder (An- und Verkauf von Emissionszertifikaten, Verwaltung der Ozeane, Erderwärmung) und wiederholt im Zusammenhang mit der Regulierung der Migrationsströme den von Johannes XXIII. und Benedikt XVI. gemachten Vorschlag nach dem Vorhandensein einer echten »politischen Weltautorität« (LS 175). An zweiter Stelle kommt die Ermahnung zum Dialog im Hinblick auf neue nationale und lokale politische Konzepte (LS 176-179). Es folgt die Ermahnung zum Dialog und zur Transparenz in den Entscheidungsprozessen (LS 182-188), der Wunsch, dass Politik und Wirtschaft den Dialog für die volle Entfaltung des Menschen pflegen (LS 189-198), und die Warnung – im Zusammenhang mit der Finanzkrise und der »Rettung der Banken um jeden Preis, indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet, ohne den festen Entschluss, das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren« – vor der absoluten »Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt« (LS 189). Schließlich wird auch zum Dialog der Religionen untereinander und mit den Wissenschaften ermahnt, wobei sich Franziskus auf eine kurzgefasste Wiederholung des in *Evangelii gaudium* bereits dazu Gesagten beschränkt – mit Betonung der Schonung der Natur, der Verteidigung der Armen und des Aufbaus eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit (LS 199-201).

⁴ Vgl. Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung, in: ders., *Das Ende der Neuzeit*. Die Macht, Ostfildern und Paderborn, 2006, 85-86.

⁵ So die Definition der katholischen Soziallehre in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung – *Libertatis conscientiae* vom 22. März 1986, Nr. 72; vgl. dazu u. a. auch die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von JOHANNES PAUL II., Nr. 41.

⁶ Vgl. dazu das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* von PAUL VI., Nr. 4.

Für eine Spiritualität und eine Ästhetik der Genügsamkeit

Das persönlichste Kapitel der Enzyklika ist das letzte, das sich mit Erziehung und Spiritualität beschäftigt. Am Anfang steht die Ermahnung zu einem anderen Lebensstil (LS 203-208) und zur Abkehr vom neuzeitlichen *homo faber*, zu mehr ökologischer Sensibilität und mehr Bewusstsein über die Macht, die auch die kleinen Konsumenten z.B. mit dem Boykott gewisser Produkte haben. Es folgt das Plädoyer für die Erziehung zum Bündnis zwischen der Menschheit und der Umwelt (LS 209-215). Gemeint ist eine Umwelterziehung, die Abschied von den auf der instrumentellen Vernunft der Moderne beruhenden »Mythen« (genannt werden exemplarisch Individualismus, undefinierter Fortschritt, Konkurrenz, Konsumismus, regelloser Markt) nimmt, und uns auf den Sprung »in Richtung auf das Mysterium« (LS 210) vorbereitet; gemeint ist auch die Erziehung zur Genügsamkeit im Konsumverhalten »und zur Achtsamkeit gegenüber der Schwäche der Armen und der Umwelt« (LS 214). Unter »die ökologische Umkehr« (LS 216-221) werden einige Leitlinien »ökologischer Spiritualität« vorgeschlagen, die »Mystik«, die uns beseelen sollte. Die Umweltkrise sollte als »Aufruf zu einer tiefgreifenden inneren Umkehr« (conversión, LS 217) verstanden werden, sagt uns Franziskus, und dies auch als »eine gemeinschaftliche Umkehr« (LS 219). Dass es Franziskus damit ernst ist, geht nicht zuletzt aus dem feierlichem Ton hervor, den er am Ende dieses Abschnitts einschlägt: »Ich lade alle Christen ein, diese Dimension ihrer Umkehr zu verdeutlichen, indem sie zulassen, dass die Kraft und das Licht der empfangenen Gnade sich auch auf ihre Beziehung zu den anderen Geschöpfen und zu der Welt, die sie umgibt, erstrecken und jene sublime Geschwisterlichkeit mit der gesamten Schöpfung hervorrufen, die der heilige Franziskus in so leuchtender Weise lebte« (LS 221).

Unter dem Titel »Freude und Frieden« (LS 222-227) wird ein prophetischer und kontemplativer Lebensstil angemahnt, ein »Wachstum mit Mäßigkeit«, eine »Rückkehr zu der Einfachheit«, »Genügsamkeit und Demut«, ein Abschied von der »Hochgeschwindigkeit« unserer Zeit, von »der ständigen Hast« – hin zu einer jesuanisch-franziskanischen »Haltung des Herzens«, die fähig ist, »die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels zu betrachten« (LS 226). Als kleines Zeichen dafür ermahnt der Papst zum Ernstnehmen des Gebetes vor und nach den Mahlzeiten. Ermahnt wird auch zur Liebe im zivilen und politischen Bereich«, zur Pflege einer »universalen Geschwisterlichkeit« und zum Aufbau einer »Zivilisation der Liebe« (LS 228-232) – getragen vom Bewusstsein, dass wir alle in einem gemeinsamen Haus wohnen. Unter dem Titel »sakramentale Zeichen und die Feiertage« (LS 233-237) werden wir zur Achtsamkeit gegenüber der Präsenz Gottes in der Welt, in der gesamten Schöpfung angehalten. Hier werden der Sufist Ali Al-Khawwas und der christliche Mystiker Johannes vom Kreuz zitiert, die gelernt hatten, Gott in allen Dingen zu finden. Die Einhaltung des Ruhetages mit dem Besuch der Eucharistie fördere die christliche Spiritualität der Muße und des Festes, der Empfänglichkeit und der Unentgeltlichkeit (LS 237).

Nach einem kurzen Abschnitt über die Trinität (LS 238-241) und über Maria, die vom Heiligen Josef behütet und geschützt wurde, als Königin der ganzen Schöpfung (LS 241-213) schlägt Franziskus am Ende unter dem Titel »Jenseits der Sonne« (LS 243-246) zwei – wohl von ihm persönlich verfasste – Gebete vor: das erste, an den allmächtigen Gott gerichtet, können Christen mit allen, die an einen Gott glauben, teilen; das zweite, trinitarisch strukturierte Gebet ist gedacht, »damit wir Christen die Verpflichtung gegenüber der Schöpfung übernehmen können, die uns das Evangelium Jesu vorstellt« (LS 246).

Abschließende Überlegungen

Nach den eingangs zitierten Worten von Kardinal Maradiaga und anderen Vorschusslorbeeren war man sehr gespannt auf die ökologische Enzyklika. Der Eindruck, der sich am Ende einstellt, ist eher ein *Déjà-vu*: Gewiss, vieles kommt daher in der typischen, lyrischen und zugleich prophetischen Prosa von Papst Franziskus, aber enthält *Laudato si'* wirklich – über die dringliche Einladung zu einer ökologischen Umkehr und zum Dialog über die Zukunft der Erde, bevor es zu spät ist – viel Neues gegenüber den bisherigen lehramtlichen Texten mit ökologischen Akzenten und Nachhaltigkeitsthemen oder der unterdessen gut entwickelten »Ökotheologie«, von der übrigens kein einziger Vertreter zitiert wird?

Und dennoch: Wie damals die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. kommt nun diese Enzyklika zur rechten Zeit – im Vorfeld der UN-Klimakonferenz vom 30. November bis zum 11. Dezember 2015 in Paris, als die Weltgemeinschaft das Bewusstsein hat, dass es fünf vor zwölf ist und wir keine Zeit mehr vor der »ökologischen Umkehr« zu verlieren haben. Sie ist also »providentiell«. Allein schon aus diesem Grund, und weil der Papst allen, vor allem den Oligarchen und den reichen Nationen nachdrücklich ins Gewissen redet, »die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde« (LS 49), und von der Dringlichkeit »einer mutigen kulturellen Revolution« (LS 114) der Zivilgesellschaften spricht, wird *Laudato si'* breit wahrgenommen werden.

Einige werden sie zu instrumentalisieren versuchen, etwa als päpstliche Anerkennung des Klimawandels und der Bringschuld der reichen Länder; andere werden die Einladung zur ökologischen Umkehr überhören; und viele werden vergessen, dass Franziskus mit seinem Vorgänger auch gegen die »Kultur des Relativismus« wettet und von der »Ökologie des Menschen« redet – mit deutlicher Ablehnung nicht

nur der Abtreibung, sondern auch der Embryonenforschung und der Genmanipulation.

Andere wiederum werden nicht nur die institutionelle Selbstkritik angesichts der Wirkungsgeschichte des biblischen Unterwerfungsauftrags seit Beginn der Neuzeit vermissen, sondern sich auch fragen, ob die quasi-lyrische Beschreibung der Natur bzw. der Schöpfung als schön und gut, gefüllt von Gottes Spuren (*vestigia Dei*) nicht Ausdruck einer ersten Naivität ist, die spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) und der Aufklärung Risse bekommen hat. Gewiss, es gibt eine menschliche Mitverantwortung am Klimawandel seit der industriellen Revolution aufgrund der Emissionen, der Abfälle und der Umweltverschmutzung insgesamt – und unsere Lebensart, von steter Produktionssteigerung und Konsumismus geprägt, ist in vielerlei Hinsicht nicht nachhaltig. Das steht nicht zur Debatte. Ist die Natur/Schöpfung nur schön und gut? Wo bleibt da die Theodizeefrage, an der wir nach dem Abschied von der ersten Naivität nicht mehr vorbei gehen können? Auch ohne Mitverantwortung des Menschen verläuft das Leben in der Tierwelt seit den Dinosauriern eher nach der Devise »fressen oder gefressen werden«. Auch ohne Mitverantwortung des Menschen hat es ungeheure Naturkatastrophen gegeben, die die Erdgeschichte nachhaltig verändert haben. Auch ohne Mitverantwortung des Menschen wird es weiterhin verheerende Tsunamis, Erdbeben und Vulkanausbrüche geben. Das alles können wir mit einer »ökologischen Umkehr« nicht ganz verhindern, wohl aber dafür arbeiten, dass das Leben auf diesem unberechenbaren Planeten, so unvollkommen es immer bleiben wird, ein wenig mehr dem erwarteten neuen Himmel und der neuen Erde entspricht, »in denen die Gerechtigkeit wohnt« (2 Per 3,13). ♦

50 Jahre

**Centre d'Études Ethnologiques
de Bandundu (CEEBA), RD Congo**

Von Joachim G. Piepke

Das Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu in der Demokratischen Republik Kongo kann im Jahr 2015 auf eine 50jährige Geschichte zurückblicken. Sein Gründer, der österreichische Steyler Missionar P. Hermann Hohegger SVD (1931-2009), studierte Afrikanistik und Linguistik an der Universität Löwen (1961-1963 Lizentiat) und promovierte im Fach »Sociologie Africaine« an der Universität Sorbonne in Paris (1970-1973), wo er u. a. am Collège de France an den Studien von Claude Lévi-Strauss teilnahm. 1963 wurde er an das Collège Saint Paul in Bandundu versetzt, wo er seine Studien über die traditionelle Kultur der Bantu-Völker begann, die zwei Jahre später zur offiziellen Gründung des CEEBA führten.

Der damalige Provinzial der SVD-Provinz Kongo, Matthieu Suntjens, beschrieb anlässlich der Gründungsfeier des Centre die Situation der Missionare folgendermaßen: »Que savons-nous par exemple du vrai sens que prend aux yeux de nos gens la naissance, le mariage, la mort? Quelle est leur conception du péché, des rites, du sacrifice etc.? Nous avons travaillé des années parmi ces peuples sans connaître les données les plus essentielles.«¹ Die Arbeit des Centre begann mit Studientagungen über spezifische Themen der einheimischen kongolesischen Kulturen wie Geburt, Heirat, Familie, Verwandtschaft, politische Institutionen, Rechtsdenken und Rechtsinstitutionen, Wirtschaftsformen, religiöse Traditionen und Kulturwandel der Moderne. Insgesamt konnten 30 Studientagungen durchgeführt werden, an denen Missionare, Missionarinnen, einheimische Katecheten, Ethnologen und einheimische Mitarbeiter des Centre teilnahmen. Das Spektrum der

Studien erweiterte sich auf die Erforschung der Bantu-Sprachen (17 linguistische Veröffentlichungen), Analysen der Symbolsprache in Mythos und Ritus, der Körpersprache in Gesten und Verhaltensmustern sowie der Dokumentation der oralen Traditionen. Die traditionellen Religionen des Kongo wurden in umfangreichen Studien vorgestellt: Im »Dictionnaire des rites« (1984-1992) liegt eine 20-bändige Enzyklopädie der Riten und religiösen Symbole Zentralafrikas vor, 138 Bände sind der afrikanischen Mythologie und dem Gottesbild gewidmet. Das 3-bändige Werk »Le langage des gestes rituels« (1981-1983) präsentiert 2606 rituelle Handlungen mit Bildern und ausführlichen Erklärungen. Dabei wird systematisch auf breiter Basis aufgezeigt, auf welchen rationalen Denkmodellen rituelle Handlungen beruhen und welche Botschaften sie weitergeben. Die religiöse Unterweisung, vermittelt durch Gesten, Riten, sakrale Gegenstände und Orte, sprechen ihre eigene Sprache, die von den Adressaten als Teil ihrer Symbolwelt spontan verstanden werden.²

Diese umfangreichen Studien zur afrikanischen Religiosität mit ihren Ritualen beweisen, dass über die Symbolsprache und die rituellen Handlungen eine Begegnung des Christentums mit den traditionellen Religionen Afrikas möglich ist. Nicht selten hat man geglaubt, dass traditionelle Religionen ausgerottet werden müssen, weil sie mit christlichem Gedankengut nicht vereinbar sind. Die Stammeskulturen mit ihren religiösen Vorstellungen erweisen sich aber weit flexibler als gemeinhin angenommen. Wenn man heute von interkulturellem Dialog spricht, so wird er nicht über Glaubensinhalte, sondern über rituelle Handlungen und Gewohnheiten geführt werden müssten, weil in der Symbolsprache die Lebenswelt des afrikanischen Menschen aufleuchtet und transparent wird. Christliche Glaubensinhalte werden nur durch diese Vermittlung auf fruchtbaren Boden stoßen können. Die Vermittlung christlicher Inhalte auf der Ebene der rationalen Katechese ist nur sehr bedingt effektiv.

Hochegger schrieb 1983: »Diejenigen, die geglaubt hatten, dass die Religion der Ahnen ›in den letzten Zügen‹ liege, mussten erkennen, dass sie eine erstaunliche Vitalität bewahrt hat, die einen Christen verführen könnte, zu alten rituellen Praktiken zurückzukehren, die auf die vielfältigen religiösen Bedürfnisse der Gesellschaft eine Antwort geben. Die Verantwortlichen der christlichen Gemeinschaften müssen sich anstrengen, das rituelle Vakuum auszufüllen, das die Bekehrung zum Christentum erzeugen kann. Eine Hochzeit zwischen der einheimischen Kultur und dem christlichen Glauben legt sich dringend nahe ... Auf der anderen Seite wäre es naiv, die Tradition nur rosig zu sehen! Das Volk kennt sehr wohl die Schattenseiten der ererbten Kultur: Rituale der Aggression, Verwünschungen, Rachege-sinnung, falsche Anschuldigungen und Ver-giften sind Teil dieser Kultur, wie es eine Reihe von Zeugen berichten. Es ist evident, dass dieser Aspekt der afrikanischen Kul-tur einer Befreiung bedarf. Die christliche Religion bietet eine solche an.«³

Nach dem Tod von Hermann Hochegger 2009 versucht das Centre, einheimische Kräfte für die Fortführung der ethno-pas-toralen Forschungsarbeiten heranzubilden. Die Aufgabe, das afrikanische Christentum mit seiner einheimischen Religiosität zu ver-söhnen, ist immens und trotz der kulturellen Aufweichung durch die Moderne von großer Bedeutung für die Zukunft des christlichen Glaubens in Afrika. ♦

¹ M. SUNJENTS/F. HOENEN/M. RICHARD et autres, *Histoire et recherches du Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu* (CEEBA), Mödling, 2002, 151 (»Was wissen wir beispielsweise von der wirklichen Bedeutung der Geburt, der Heirat, des Todes in den Augen unseres Volkes? Was verstehen die Menschen unter Sünde, Ritus oder Opfer? Wir haben Jahre unter diesen Leuten gearbeitet, ohne die wesentlichsten Daten zu kennen«).

² Die Publikationen des CEEBA sind auf 3 Serien ver-teilt: Série I »Rapports et comptes rendus, Dictionnaire des rites, Colloques de Bandundu; Série II »Mémoires et monographies«; Série III »Travaux linguistiques«. Alle Bände können über das Anthropos Institut (Arnold-Janssen-Straße 20 / D-53 757 Sankt Augustin, anthropos.administration@steyler.de) bezogen werden.

³ Op. cit. 28.