

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

55. JAHRGANG HEFT 4
OKTOBER—DEZEMBER 2014

Wort und Antwort



Mission: Impossible?
Wahrheit(en) verkündigen



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 55. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER—DEZEMBER 2014

Mission: Impossible? Wahrheit(en) verkündigen

Editorial 145

Stichwort Erfahrung – Zeugnis – Einladung (Joachim Kügler) 146

Michael Sievernich

Alte Missionierung und neue Evangelisierung 149

Klaus-Bernward Springer

Die hundertjährige Mission deutscher Dominikaner in China und Taiwan 156

Ulrich Engel

Gegenwärtig werden in der Welt. Erinnerung an das Zukunftspotential der „Mission de France“ 161

Dennis Halft

Ungetauftes Christentum in Iran. Eine theologische Verortung aus katholischer Sicht 167

Bruno Cadoré

Der Dialog. Eine neue Art des Predigens? 173

Dominikanische Gestalt: Juan Bautista de Morales OP (1597–1664)

(Klaus-Bernward Springer) 179

Wiedergelesen: Joachim Wanke. Deutschland als Missionsland – gibt es Antworten? (1991) (Manfred Entrich) 183

Nachruf: Otto Hermann Pesch (8.10.1931–8.9.2014) 172

Bücher (Christoph Brandt, Burkhard Conrad, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel, Theresa Hüther, Frano Prcela) 186

Titelbild: © time./photocase.de

Vorschau: Heft 1 (Januar – März) 2015: Studierende(n)Kirche. Lernort Hochschule

Mission ist *out* – Dialog ist *in*! So der Grundtenor post-postmoderner Gesellschaften, wenn es um Religion und Wahrheit(en) geht. Der „alte“ Begriff der Mission ist höchst ambivalent, historisch belastet und erregt in kirchenfernen und kirchlichen Kreisen gleichermaßen Widerspruch. Wie aber lässt sich der christliche Auftrag zu Sendung und Verkündigung in Zeiten von Säkularisierung, Ökumene und interreligiösem Dialog theologisch (noch) verantworten? Anlässlich einer Reihe von Jahrestagen nimmt sich *Wort und Antwort* dieser Thematik an: Vor hundert Jahren zogen deutsche Dominikaner in die Mission nach China. Ebenso vor hundert Jahren wurden die ersten Lehrstühle für Missionswissenschaft an der Universität Münster und an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar errichtet. Und vor sechzig Jahren fand das „Experiment“ der Arbeiterpriester in Frankreich durch kirchliches Verbot sein jähes Ende.

Im „Stichwort“ dieser Ausgabe widmet sich *Joachim Kügler* den neutestamentlichen Grundlagen und plädiert für die Aktualität einer johanneischen „Mitbring-Mission“. *Michael Sievernich SJ* zeichnet die Entwicklung des katholischen Missionsbegriffs hin zum neuen Paradigma der Evangelisierung nach. In zwei Beiträgen blickt *Klaus-Bernward Springer* auf die China-Mission der Dominikaner und ihren „Ritenstreit“ mit den Jesuiten zurück. Am Beispiel der französischen Arbeiterpriester schlägt *Ulrich Engel OP* eine Neubestimmung des Missionsbegriffs auf Grundlage einer inkarnatorisch grundierten kerygmatischen Praxis der Mission vor. *Dennis Halft OP* befasst sich mit einer kontextuellen Tauftheologie für Menschen muslimischer Herkunft, die in Ländern ohne volle Religionsfreiheit leben. *Bruno Cadoré OP*, Ordensmeister der Dominikaner, reflektiert über die dialogische Struktur des „Predigens“ – für Dominikaner und Nicht-Dominikaner geeignet. Abgerundet wird die Ausgabe durch eine *Relecture* des Befundes vom „Missionsland Deutschland“ (J. Wanke) durch *Manfred Entrich OP*, der für eine verstärkte missionarische und evangelisierende Pastoral plädiert.

Wir danken *Lukas Weber* (Münster) für die redaktionelle Mitarbeit an dieser Ausgabe.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

Erfahrung – Zeugnis – Einladung

Dass diejenigen, die an Christus glauben, anderen von ihrem Glauben erzählen, ist im Neuen Testament eine Selbstverständlichkeit. Diejenigen, die das in besonderer Weise tun, nennt man Apostel (= Gesandter).

Mission als Auftrag der Apostel

Diese Gesandten sind nicht zu verwechseln mit dem Zwölferkreis, der als Sinnbild für die Wiederherstellung Israels als neues Gottesvolk steht. Ein Mitglied des Zwölferkreises kann dann nach Ostern als Apostel wirken, aber es gibt viele Apostel, die nie zu den Zwölf gehörten. Der berühmteste und wichtigste von ihnen ist Paulus aus Tarsos. An seiner Person lässt sich gut verdeutlichen, was einen Apostel ausmacht: Es handelt sich um einen Menschen, den Jesus selbst auswählt und loschickt, um die Botschaft zu verbreiten. Das geschieht in der Regel durch eine Erscheinung des Auferstandenen. In den späteren Ostergeschichten der Evangelien werden diese Erscheinungen oft so erzählt, als seien die Jünger/-innen einem ins irdische Leben zurückgekehrten Jesus begegnet. Davon ist in der ersten Generation nicht die Rede. Soweit es aus Äußerungen des Paulus zu erschließen ist, müssen wir uns eher vorstellen, dass den Ausgewählten ein Blick in den Himmel gestattet wird. Dort sehen sie Jesus als königlichen Gottessohn zur Rechten des Vaters auf dem Himmelsthron sitzen. Damit ist klar, dass Jesus nicht mehr in der Unterwelt ist, sondern von Gott „aus den Toten“ erweckt und zum himmlischen Herrscher eingesetzt wurde. Mit dieser Vision ist zugleich der Inhalt der Sendung gegeben: die Apostel haben genau diese Einsicht weiterzutragen. Sie sollen erzählen, dass Jesus nicht tot ist, sondern mit Gott lebt und herrscht. Damit ist ganz eng verbunden, dass seine Botschaft von Gott selbst bestätigt wurde. Diese Sendung treibt Apostel durch den Mittelmeerraum. Sie gründen Gemeinden und geben ihre eigene Sendung an diese weiter. Im Unterschied zu den Aposteln, die vor allem durch ihre Wortverkündigung wirken, ist die Mission der Gemeinde eine in Wort und Tat. Sie wirken durch ihre erlösend-einladende Praxis. Eine öffentliche Bühne für Missionierung steht ihnen ja auch nicht zur Verfügung.

De Bedeutung der Lehre Jesu

Auf der Basis der Erkenntnis, dass Jesus von Gott zum messianischen Gottessohn eingesetzt wurde, entsteht sehr früh die Überzeugung, dass Jesus vom Himmel wiederkommen wird, um im Endgericht die Gerechtigkeit Gottes durchzusetzen und so die Schöpfung zu vollenden. Dieses Credo drückt sich in der Rede vom „wiederkehrenden Menschensohn“ aus und findet sich vor allem in der urchristlichen Gruppe, die uns die Logienquelle (auch einfach „Q“) hinterlassen hat. Diese Sammlung von Jesus-Sprüchen ist nicht mehr erhalten, sondern muss aus den Evangelien nach Lukas und nach Matthäus, die sie als zweite Quelle neben dem Markusevangelium benutzt haben, rekonstruiert werden. Q verdankt ihre Entstehung der Überzeugung, dass Jesus als wiederkommender Menschensohn das Endgericht abhalten wird. Deshalb muss man seine Worte sammeln und sie in Israel verkünden, damit man sie halten kann. Wer nämlich nicht nach den Worten Jesu lebt, hat keine Chance, das jüngste Gericht zu überstehen. So ziehen die Q-Leute durch Palästina und verkündigen die Botschaft Jesu von der Königsherrschaft Gottes.

In dieser theologischen Linie steht auch das Matthäusevangelium. Der Missionsauftrag, der am Ende des Evangeliums steht, ist in gewisser Weise eine späte Version des Missionsauftrags der Q-Leute: „Gehend nun, macht zu Schülern alle Völker, indem ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes tauft, und sie alles zu bewahren lehrt, was ich euch geboten habe; und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ (Mt 28,19f.). Der große Unterschied ist allerdings, dass hier die Sendung der Christusgläubigen auf alle Völker ausgedehnt ist. Es geht nicht mehr um ein innerjüdisches Reformprogramm, sondern um die universale Verbreitung einer Heilsbotschaft für alle Menschen.

Mission als Einladung

Das eigenartigste und gleichwohl aktuelle Missionskonzept findet sich im Johannesevangelium. *Eigenartig* deshalb, weil auf der Basis der johanneischen Theologie Mission eigentlich ganz unmöglich ist. Darüber, wer glaubt oder nicht glaubt, hat nämlich der himmlische Vater längst entschieden. Immer wieder sagt der johanneische Christus seinen ungläubigen Zuhörern, dass sie deshalb nicht an ihn glauben können, weil es ihnen der Vater nicht gegeben hat (z. B. Joh 6,44.65). Der Glaube an Christus ist der einzige Beitrag des Menschen zu seiner Erlösung, aber nicht einmal der Glaube ist Menschenwerk. Gott gibt den Glauben und so ist er der einzige echte Akteur im Heilsgeschehen. Niemand kann zu Jesus kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht. Diejenigen, die glauben können, sind von Anfang an dazu bestimmt. Sie sind als Gottgezeugte „Geist aus Geist“ und so durch eine Gattungsgrenze von den Ungläubigen, die als Kinder des Teufels „Fleisch aus Fleisch“ sind (vgl. Joh 3,6), getrennt. Dieses Modell scheint Bekehrung und Mission eigentlich auszuschließen, denn entweder ist ein Mensch „Fleisch“ und dann *kann* er

nicht glauben oder er ist „Geist“ und dann glaubt er ja schon. Diese Problematik wird zwar abgemildert, wenn gesagt wird, dass der Logos die Vollmacht gibt, „Kinder Gottes zu werden“ (vgl. Joh 1,12), aber es gibt keinen Missionsauftrag, der dem in Mt 28 auch nur in etwa entsprechen würde. Trotzdem muss doch auch das johanneische Christentum irgendeine Form von Mission betrieben haben, denn sonst hätte es ja nicht überlebt. Schließlich konnte man damals noch nicht einfach auf den Erhalt der Glaubensgemeinschaft durch Fortpflanzung setzen, wie dann später in den Volkskirchen.

Aktuell ist das Missionskonzept des Johannesevangeliums deshalb, weil es nicht auf Lehre, Werbung und Missionspredigt setzt, sondern nur den Weg der Einladung geht. Diejenigen, die dem Urzeugnis Johannes des Täufers folgen bzw. von Jesus selbst berufen wurden, laden andere ein, wie sie von Jesus eingeladen worden waren:

„Als Jesus vorüberging, richtete Johannes seinen Blick auf ihn und sagte: *Seht, das Lamm Gottes!* Die beiden Jünger hörten, was er sagte, und folgten Jesus. Jesus aber wandte sich um, und als er sah, dass sie ihm folgten, fragte er sie: Was wollt ihr? Sie sagten zu ihm: Rabbi – das heißt übersetzt: Meister –, wo wohnst du? Er antwortete: *Kommt und seht!* Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm; es war um die zehnte Stunde. Andreas, der Bruder des Simon Petrus, war einer der beiden, die das Wort des Johannes gehört hatten und Jesus gefolgt waren. Dieser traf zuerst seinen Bruder Simon und sagte zu ihm: *Wir haben den Messias gefunden.* Messias heißt übersetzt: der Gesalbte (Christus). Er führte ihn zu Jesus. Jesus blickte ihn an und sagte: Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas heißen. Kephas bedeutet: Fels (Petrus). Am Tag darauf wollte Jesus nach Galiläa aufbrechen; da traf er Philippus. Und Jesus sagte zu ihm: *Folge mir nach!* Philippus war aus Betsaida, dem Heimatort des Andreas und Petrus. Philippus traf Natanaël und sagte zu ihm: *Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben: Jesus aus Nazaret, den Sohn Josefs*“ (Joh 1,6–45).

Die Struktur dieser Erzählung lässt darauf schließen, dass die johanneischen Gemeinden eine Mitbring-Mission praktiziert haben. Diejenigen, die positive Erfahrungen mit Christus gemacht haben, erzählen davon anderen und nehmen sie zur Gemeinde mit. Wer so zu Christus und zu seiner Gemeinde findet, wird nicht von Missionspredigt überzeugt oder von Missionsmacht gedrängt, sondern lässt sich auf erlösende Erfahrungen ein. Er bekehrt sich nicht zu etwas, was er vorher nicht war, sondern entdeckt sein immer schon gegebenes Wesen als Geist-Kind des Geist-Gottes. So entdecken Menschen auf persönliche Einladung hin sich selbst, indem sie zu Christus kommen.

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim.kuegler@online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg. Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichung u. a.: Eine wortgewaltige Jesus-Darstellung. Das Johannes-evangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2012.

Michael Sievernich

Alte Missionierung und neue Evangelisierung

Der deutsche Schriftsteller Günter de Bruyn (*1926), der als Zeitgenosse drei politische Systeme erlebte und reflektierte, nahm in der Bundesrepublik folgenden Zustand des Christentums wahr: „Was also den Christen weitgehend fehlt, ist ihr sichtbar werdender Wille, sich nicht nur zu behaupten, sondern verlorene Seelen zurückzugewinnen, also, falls das Wort noch erlaubt ist: Mission.“¹ Mit scharfem Blick diagnostiziert der erfahrene Autor einen anhaltenden Mangelzustand und erinnert zugleich an die *political correctness*, die jegliche „Mission“ beargwöhnt. Skepsis und Ablehnung beruhen auf Prozessen der Säkularisierung, aber auch der Dekolonisation in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Mit dem Ende der europäischen Kolonialreiche in Asien und Afrika sahen nicht wenige zugleich die Zeit der „Demissionierung“ gekommen. Diese negative Einstellung bestimmte lange die öffentliche Meinung und spiegelt sich noch in einer Wortmeldung des Altbundeskanzlers Helmut Schmidt. Dieser lehnt mit Berufung auf den Toleranzgedanken den Missionsgedanken grundsätzlich ab: „Deshalb habe ich die christliche Mission stets als Verstoß gegen die Menschlichkeit empfunden. Wenn ein Mensch in seiner Religion Halt und Geborgenheit gefunden hat, dann hat keiner das Recht, diesen Menschen von seiner Religion abzubringen.“² Er vermag also einen Religionswechsel aus freien Stücken und ein Werben für die eigene religiöse Überzeugung nicht als Ausdruck der positiven Religionsfreiheit zu sehen.

Von der Mission zur Evangelisierung

Erweitern wir den Blick von deutschen Zuständen auf den weltkirchlichen Neuaufbruch im Konzil. Dessen Missionsverständnis gründet in der Sendung Christi und des Heiligen Geistes, die von der Kirche aufgegriffen zur Wiederentdeckung der Evangelisierung als inhaltlich bestimmter Mission führt. Der Begriff der „Mission“ bezog sich im jesuitischen Milieu der frühen Neuzeit ursprünglich auf die Bindung von Ordensmitgliedern an päpstliche „Sendungen“ (*circa missiones*).³ Ohne solche personale und religiöse Zusammenhänge bleibt der Begriff formal und wird auch

Dr. theol. habil. Michael Sievernich SJ, Lic. phil. (sievernich@sankt-georgen.de), geb. 1945 in Arnzburg, Prof. em. für Pastoraltheologie an der Universität Mainz. Anschrift: Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt/M. Veröffentlichung u. a.: ders. / K. Wenzel (Hrsg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (QD Bd. 252) Freiburg/Br. 2013.

für profane Missionen, ob in Diplomatie oder Wissenschaft gebraucht. Trotz Polysemie und Ambivalenz wird der Missionsbegriff der Kirche erhalten bleiben (müssen), doch ist ihm nun mit „Evangelisierung“ ein Begriff an die Seite getreten, der biblischer Herkunft und erkennbar christlich bestimmt ist.

Die konfessionelle Spaltung in der frühen Neuzeit mag dazu beigetragen haben, im katholischen Sprachgebrauch von Evangelium und Evangelisierung eher abzuweichen, da dies zu „evangelisch“ klang. Stattdessen setzte man mehr auf Lehre, Moral und Sakrament. Gleichwohl betonte das Tridentinische Konzil selbst, dass in der Kirche das Evangelium in Reinheit (*puritas Evangelii*) zu bewahren und „als die Quelle sowohl aller Heilswahrheit als auch aller Sittenlehre“ jedem Geschöpf zu verkünden sei (DH 1501). Doch waren es wohl konfessionelle Animositäten, die eine sprachlich vom Evangelium inspirierte Terminologie verhinderten. Vielleicht spiegelt sich die letzte Aufgipfelung dieser distanzierten Position in der Tatsache, dass das Wort „Evangelium“ in den Dokumenten des Ersten Vatikanischen Konzils nur einmal auftaucht. Trotz der erwähnten positiven Ansätze im Konzil von Trient wurde die Terminologie der Evangelisierung im konfessionellen Zeitalter also zum Ausdruck der Distanzierung.

Das mag für das Europa der frühen Neuzeit gelten, als protestantische Reformation und katholische Reform sich polemisch gegeneinander aufstellten. Es gilt aber nicht für die höchst nachhaltige Missionstheorie von 1588, in welcher der in Südamerika (Peru) tätige Missionar José de Acosta von einer „neuen Methode der Evangelisierung“ sprach. Sie schloss Zwang und Unrecht aus und erforderte als Kriterien die Integrität des Lebens, verstanden als Übereinstimmung von Glaubensbekenntnis und Lebenspraxis, die Beherrschung der einheimischen Sprachen sowie eine umfassende Kenntnis sowohl der eigenen als auch der fremden Kultur. Dabei definierte er Missionen geradezu „evangelisch“ als solche Fahrten, die „um des Wortes Gottes willen“ (*verbi divini causa*) unternommen werden.⁴

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollte die Evangelisierung wieder Einzug halten und zu einer ökumenischen Kategorie werden.⁵ In den Dokumenten des Konzils kommen die Wörter „Evangelium“ mehr als 150mal, „Evangelisierung“ und das Verb „evangelisieren“ fast 50mal vor.⁶ Sache und Begriff (*evangelizatio, evangelizare*) kamen im katholischen Raum also erst wieder durch das Konzil in Geltung. So stellt das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* grundsätzlich fest, dass die Kirche „ihrem Wesen nach missionarisch“ sei (AG 2, 35) und die Evangelisierung „eine Grundpflicht des Gottesvolkes“ darstelle (AG 35), wie auch das Kirchenrecht später normativ festhält (c. 781 CIC 1983). Für die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* muss die „angepasste Verkündigung“ (*praedicatio accomodata*) des geoffenbarten Wortes das „Gesetz aller Evangelisierung“ (*lex omnis evangelizationis*) bleiben, sodass die Botschaft Christi verschiedene Ausdrucksformen finden und der Austausch (*commercium*) zwischen der Kirche und den Kulturen stattfinden kann (GS 44).

Mehrfach sprechen die konziliaren Dokumente vom „Werk der Evangelisierung“ (*opus evangelizationis*), das vor allem im Zeugnis (*testimonium*) eines christlichen Lebens bestehe (AG 36). Dass Mission und Evangelisierung eine Sache des gesamten Gottesvolkes ist, kommt unmissverständlich darin zum Ausdruck, dass auch die

Kompetenz und Verantwortung der Laien angesprochen wird. So bestimmt die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* im Laienkapitel die Evangelisierung als „Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort“, erweitert also die Aufgabe über das Lebenszeugnis hinaus und bezieht es überdies auf den Kontext der „gewöhnlichen Verhältnisse der Welt“ (LG 35). Nach dem Laiendekret *Apostolicam actuositatem* üben die Laien ihr Apostolat auf der individuellen Ebene durch ihre Tätigkeit „für die Evangelisierung und die Heiligung der Menschen“ aus und auf der institutionellen Ebene mittels einer „Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums“ (AA 2). Der Fokussierung der Mission auf Evangelisierung entspricht auch die Namensänderung des zuständigen römischen Dikasteriums, das sich 1967 von *Congregatio de propaganda fide* (1599) in *Congregatio pro gentium evangelizatione* (*Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli*) umbenannt hat.

Nachhaltige Wirkungsgeschichte

Die innerkirchliche Rezeption begann ein Jahrzehnt nach Konzilsende, als Paul VI. die Evangelisierungsidee kontextuell aufgriff und im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) entfaltete.⁷ Darin erscheint Evangelisierung als komplexe und dynamische Wirklichkeit, welche den Existenzgrund der Kirche ausmacht: „Sie ist da, um zu evangelisieren“ (EN 14). Angesichts des „Bruchs zwischen Evangelium und Kultur“ (EN 20) legt der Papst einen starken Akzent auf die Evangelisierung der Kulturen. Darüber hinaus aber bettet er Evangelisierung in den konkreten Kontext der Zeit ein, denn er verknüpft Evangelisierung mit der menschlichen Entfaltung, die er wiederum als Entwicklung und Befreiung versteht (EN 31). Hier kommen präzise die Kategorien zum Zuge, welche die sozialetischen und sozialtheologischen Diskurse jener Epoche bestimmten. Hinsichtlich der Methoden übernimmt das päpstliche Dokument die konziliare Doppelaufgabe vom „Zeugnis des Lebens“ (EN 21, 41, 76) und von der „ausdrücklichen Verkündigung“ (EN 22, 42–44), die beim Prozess der Evangelisierung die ersten von fünf Stufen bilden (EN 21–24). Mit diesem Dokument begann das neue Paradigma der Evangelisierung an Fahrt zu gewinnen und das bis dahin enge Feld der Adressaten zu entgrenzen (EN 49–58).

Es war vor allem der lateinamerikanische Episkopat, der auf der III. und IV. Generalversammlung in Puebla (1979) und in Santo Domingo (1992) das Thema der (neuen) Evangelisierung aufgriff und für den Subkontinent pastoral fruchtbar machte. Dabei wurde sowohl das Befreiungsthema im Hinblick auf eine „befreiende Evangelisierung“ (Puebla 480–490) fortgeschrieben als auch die soziale Thematik der „Förderung des Menschen“ als privilegierte Dimension der neuen Evangelisierung entwickelt.⁸

Eine weitere Präzisierung steuerte Johannes Paul II. mit seiner Missionszyklika *Redemptoris missio* (1990) bei, die eine dreigliedrige Typologie beinhaltete. Diese unterscheidet drei Situationen: (1) die Evangelisierung als Mission *ad gentes*, also an

Menschen und Situationen, denen das Evangelium bisher unbekannt geblieben ist; (2) an christliche Gemeinden, in denen Seelsorge betrieben wird; und (3) die „neue Evangelisierung“ in Ländern mit alter christlicher Tradition, in denen viele Getaufte den Glauben und den Kontakt zur Kirche verloren haben (RMI 33).⁹ Zwischen Mission nach außen und Seelsorge nach innen wird die „neue Evangelisierung“ angesiedelt, die geografisch vor allem Europa und die beiden Teile Amerikas betrifft.¹⁰ Diese Aufgabe einer Neu-Evangelisierung hat Benedikt XVI. dazu bewogen, mit dem Apostolischen Schreiben *Ubicumque et semper* vom 21. September 2010 ein neues Dikasterium zu schaffen. Es ist der *Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung (Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione)*, der eine theologische Vertiefung vornehmen und konkrete Initiativen, auch im medialen Raum, starten soll.

Der aus Südamerika stammende Papst Franziskus, dessen Stil und Programm seit März 2013 Kirche und Welt überraschen, hat auf seine Weise das Evangelisierungsthema im umfangreichen Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (Freude des Evangeliums) aufgegriffen.¹¹ Schon der Titel spielt auf wichtige Dokumente an. Das Wort „gaudium“ (Freude) erinnert vor allem ans Konzil, an die Anfangsworte der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (Freude und Hoffnung), aber auch an den Initiator des Konzils, Papst Johannes XXIII., dessen konziliare Eröffnungsrede vom 11. Oktober 1962 ebenfalls die Freude im Titel trug: *Gaudet mater ecclesia* (Es freut sich die Mutter Kirche).¹² Schließlich gemahnt der Genitiv „Evangelii“ an das erwähnte Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI.

Als Definition bietet das Dokument an: „Evangelisierung bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen“ (EG 176). Dieses „Evangelium vom Reich Gottes“ (Lk 4, 43) steht definitorisch auch am Anfang des Dokuments *Allen Völkern Sein Heil*, in dem der deutsche Episkopat die Weltmission als Dienst an der Freiheit und an der Wahrheit versteht.¹³ Da Papst Franziskus auch die Vorgaben der römischen Bischofskonferenz von 2012 zu verarbeiten hatte, knüpft er an die erwähnte Typologie der Evangelisierung seiner Vorgänger Johannes Paul II. und Benedikt XVI. an, ordnet deren Trias der Adressaten aber neu an. Die neue Evangelisierung wird nun nicht mehr geografisch christlich geprägten Ländern mit Säkularisierungstendenzen zugeordnet, vielmehr spielt sie sich grundsätzlich in allen drei Bereichen ab: (1) im Bereich der gewöhnlichen Seelsorge und der Vertiefung des Glaubenslebens; (2) im Bereich der Getauften, die nicht mehr im Glauben leben und keine innere Beziehung mehr zur Kirche haben; (3) im Bereich derer, die Christus nicht kennen oder ihn ablehnen (vgl. EG 14). Damit tritt an die Stelle des geografischen ein personales Prinzip, das die Personen nach ihrer religiösen Lage im Blick hat. In der Konsequenz müssten die beiden zuständigen Dikasterien neu geordnet und zugeordnet werden. Überdies sind die drei Bereiche in ihrer Zuordnung neu konzipiert, da sie nun dem Prinzip der konzentrischen Kreise folgen, ausgehend vom inneren Kreis der intakten Gemeinden hin zum größeren Kreis der Abständigen und zum größten Kreis der Nichtchristen. Für alle gilt die neue Evangelisierung mit Rechten und Pflichten: „Alle haben das Recht, das Evangelium zu

empfangen. Die Christen haben die Pflicht, es ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine neue Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet“ (EG 14). Welch existentielle Wucht dahinter steckt, wird an folgenden Worten deutlich: „*Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber »gebrandmarkt« ist für diese Mission, zu erleuchten, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien*“ (EG 273).

Neue Horizonte

Mit dem neuen Paradigma der Evangelisierung öffnet sich ein neuer Horizont, für den zunächst ein Grundsatz und eine Unterscheidung wichtig sind. Im Grundsatz ist nun klar, dass die Kirche als das gesamte Volk Gottes in die Pflicht zur Evangelisierung genommen ist (AG 35, 6). Dabei ist aber eine von Anfang an wichtige Unterscheidung zu beachten. Es gab und gibt eine professionelle Verbreitung des Christentums durch Missionare wie Paulus oder die Ordensleute und zugleich eine kapillare Verbreitung durch einfache Christen in Familie und Freundeskreis, Berufsgruppe und Nachbarschaft, Schule oder mobiler Tätigkeit.¹⁴

Überdies gilt es die Diversität verschiedener Zugänge zu beachten, die je nach Person, Ort und Zeit unterschiedliche Stile ausbilden. In Anlehnung an Avery Dulles¹⁵ kann man sechs Modelle unterscheiden: (1) Das persönliche Zeugnis des Lebens, das vom schweigenden Zeugnis bis zum Martyrium reichen kann. (2) Die Verkündigung durch das Wort, die jede Art von mündlichem oder schriftlichem Zeugnis meint, da jedes Zeugnis seine Gründe braucht (vgl. 1 Petr 3, 15). (3) Das Modell des Gottesdienstes bezieht sich auf den missionarischen Charakter liturgischer Feierformen oder der Volksfrömmigkeit, die viele Menschen anziehen. (4) Eine christliche Gemeinschaft kann durch ihr Miteinander und ihre Aktivitäten attraktiv sein und ein spirituelles Zuhause bieten. Das gilt für klassische Gemeinschaftsformen ebenso wie für neue Formen, seien es stabile Gruppen wie kleine christliche Gemeinschaften oder kirchliche Basisgemeinschaften, seien es mobile Gemeinschaften wie die neuen geistlichen Gemeinschaften oder die charismatischen Gruppierungen. (5) Inkulturation, ein nachkonziliarer Terminus, umgreift als fünftes Modell die zahlreichen Versuche des Christentums, sich in den jeweiligen Epochen und Kulturen zu verwurzeln, heute auch in den säkularen Kulturen und den „modernen Areopagen“ (vgl. RMI 37) wie Medien, Wissenschaften oder internationale Beziehungen. (6) Die Caritas, d. h. die selbstlose Liebe zu den Bedürftigen, bestimmen das letzte Modell, das biblisch in der Weltgerichtsrede wurzelt (Mt 25) und in den Werken der Barmherzigkeit Ausdruck gefunden hat, die auch die Gerechtigkeit umfassen.

Das letztere Modell ist jedoch nicht nur eines unter anderen, sondern verweist auf einen privilegierten Zusammenhang, der sich schon im Konzil anbahnt. Hier wird die Gottespräsenz nicht nur an Kirchenreform gebunden, sondern auch an

bestimmte Haltungen, welche die Glaubenden „zu Gerechtigkeit und Liebe, insbesondere gegenüber den Bedürftigen“ bewegt, sowie zu „brüderlicher Liebe“ (*caritas fraterna*), damit „Gottes Gegenwart“ sich manifestiere (GS 21). Es liegt also auf der Hand, dass Missionierung und Evangelisierung sich zunächst auch an die eigene Adresse der Selbstreform und Selbstevangelisierung richten, um so authentisch auf die Gottespräsenz zu verweisen.

Damit wird grundsätzlich deutlich, dass sich Evangelisierung nicht allein auf Verkündigung und Lehre bezieht, sondern einhergeht mit Sorge um den Anderen in seinen leiblichen und materiellen Nöten, einschließlich der strukturellen Gegebenheiten. Diesen integralen Ansatz haben Mission und Pastoral faktisch immer praktiziert, aber mit neuem Schub im 19. Jahrhundert, als Mission ein weibliches Antlitz erhielt und Missionarinnen sich verstärkt um Familien, Bildung und Gesundheit kümmerten.¹⁶

Der oft verkannte Papst Paul VI. hat den Zusammenhang in *Evangelii nuntiandi* konstitutiv zur Sprache gebracht, als er „Evangelisierung“ und „Befreiung“ zusammenspannte (EN 30–33), und die Kirche Lateinamerikas ihm darin folgte und den inneren Zusammenhang mit der „Förderung des Menschen“ (*promoción humana*) als privilegierte Dimension der Evangelisierung herausstellte; dazu gehören Menschenrechte und Ökologie, Arbeit und Solidarität, demokratische Ordnung und gerechte Wirtschaftsordnung (Santo Domingo 157–226).¹⁷ Unmissverständlich systematisiert Papst Benedikt XVI. den Zusammenhang in seiner Enzyklika *Deus caritas est* (2005): „Alles Handeln der Kirche ist Ausdruck einer Liebe, die das ganzheitliche Wohl (*bien integral*) des Menschen anstrebt: seine Evangelisierung durch das Wort und die Sakramente (...) und seine Förderung und Entwicklung in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens und Wirkens. So ist die Liebe der Dienst, den die Kirche entfaltet, um unentwegt den auch materiellen Leiden und Nöten der Menschen zu begegnen.“¹⁸

Will man die genannten Stile in der säkularen Gegenwart gewichten, dann würde man sie wohl in umgekehrter Reihenfolge aufzählen, beginnend bei der diakonischen Dimension, fortschreitend zur Inkulturation in die Kultur der späten Moderne und zu der angesichts des Individualismus immer dringender werdenden Gemeinschaftsdimension, die sich auch in den gottesdienstlichen Feierformen spiegelt. Vielleicht haben es im Gegensatz zu früheren Zeiten christlich vorbildliche Personen sowie Erklärer und Apologeten des Glaubens derzeit am schwersten, da sie auch vor den existentiellen und sachlichen Wahrheitsfragen stehen, denen das moderne Subjekt angesichts so vieler Optionen eher auszuweichen pflegt.

01 G. de Bruyn, *Deutsche Zustände. Über Erinnerungen und Tatsachen, Heimat und Literatur*, Frankfurt/M. 1999, 38.

02 H. Schmidt, *Außer Dienst. Eine Bilanz*, München 2008, 289.

03 M. Sievernich, *Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu*, in: J. Meier (Hrsg.), *Sendung – Er-*

oberung – Begegnung. Franz Xaver, *die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden 2005, 7–30.

04 J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Bd. 2, Madrid 1987, 330.

05 Vgl. F. Walldorf, *Die Neu-Evangelisierung Europas*. Missionstheolo-

gien im europäischen Kontext, Gießen 2002.

06 R. Fischella, *Was ist Neuevangelisierung?*, Augsburg 2012.

07 Paul VI., *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Bonn 1975.

08 Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bonn 1979; Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, Bonn 1992.

09 Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, Bonn 1990.

10 Vgl. G. Augustin / K. Krämer (Hrsg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Freiburg/Br. 2011.

11 Papst Franziskus, *Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Freiburg/Br. 2013.

12 http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_it.html (Zugriff 29.8.2014).

13 Die deutschen Bischöfe, *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, Bonn 2004.

14 M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 28.

15 A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, Mahwah 2009, 90–100.

16 Ch. Paisant (Hrsg.), *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe – début XXe siècle)*, Turnhout 2009.

17 L. Gera, *Evangelisierung und Förderung des Menschen*, in: P. Hünermann / J.C. Scannone (Hrsg.), *Lateinamerika und die katholische Soziallehre*, Teil 1, Mainz 1993, 245–299.

18 Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est über die christliche Liebe*, Bonn 2006, Nr. 19.

Klaus-Bernward Springer

Die hundertjährige Mission deutscher Dominikaner in China und Taiwan

Die Dominikanerprovinz Teutonia begann 1914 mit den drei Patres Egbert Pelzer, Jordan Himioben und Willibrord Wolff die Mission von etwa anderthalb Millionen Chinesen in der Zivilpräfektur Tingchow (Dingzhou) der chinesischen Provinz Fukien (Fujian), wo damals 1.106 katholische Christen lebten.

Mission impossible!

Diese Mission war nicht mit dem deutschen Kolonialismus verbunden. Weltkriegsbedingt kam personelle Verstärkung erst ab 1920 aus der Teutonia und von den Ilanzer Dominikanerinnen wie später aus der 1939 gegründeten süddeutsch-österreichischen Provinz. Der im Verhältnis zur Aufgabe „schwache“ und dennoch beachtliche Personaleinsatz galt nicht nur, wenn man die maximal 30 Brüder wie 30 Ilanzer Schwestern mit dem Seelsorgepersonal einer Diözese vergleicht. Die missionarische Aufbauarbeit wurde von Unruhen, Krieg („warlords“, japanisch-chinesischer Krieg 1937–1945) und Bürgerkrieg (bes. 1928–1933, 1945–1949) kontinuierlich behindert. Noch in anderer Hinsicht handelte es sich um eine übergroße Herausforderung. Das chinesische Volk ist auch heute mit 1,35 Milliarden Personen in der Volksrepublik größer als die katholische Weltkirche. Ihr gehören ca. 150 Millionen weniger, nämlich 1,2 Milliarden Menschen, an. Seit dem Mittelalter gab es in China die Mission von Predigerbrüdern. Doch wurden bisher nie mehr als 1 % der Bevölkerung für die katholische Kirche gewonnen. Derzeit leben in China etwa 12 Millionen Katholiken (während in Deutschland ca. 24 Millionen Katholiken knapp ein Drittel der Bevölkerung bilden) mit je 6 Millionen in der staatlich anerkannten katholischen Kirche wie der (päpstlichen) „Untergrundkirche“. Im Missionsgebiet der Teutonia gab es zwischen 1914 und 1954 nie mehr als 5.000 Gläubige. Doch wurde nicht gefragt, ob das Unternehmen die Kräfte überstieg. Es ging um den nicht mit den Kategorien von Erfolg und Misserfolg messbaren Auftrag Jesu, allen die Frohe Botschaft zu verkünden.

1911 fasste das Provinzkapitel in Venlo den bemerkenswerten „Doppelbeschluss“, das missionarische Wirken in Deutschland zu intensivieren wie auch eine „Heidenmission“ zu übernehmen. 1913 trat die Rosenkranzprovinz der spanischen Dominikaner auf den Philippinen das ländlich geprägte Tingchow an die Teutonia als Missionsgebiet ab. Die 1895 mit drei Konventen wiederbegründete, keine zwanzig Jahre alte Provinz setzte ihre personellen und finanziellen Ressourcen nicht nur für den Aufbau in Deutschland, sondern auch im Fernen Osten ein. Bis zu 10 % der Brüder waren in China eingesetzt. Die Mission bedeutete erhebliche Opfer. Sie war durch Inflation, Weltwirtschaftskrise, NS-Diktatur mit einem Prozess gegen die Patres Siemer, Horten und Stuhlweißenburg wegen der nach China gesandten Devisen, Zweitem Weltkrieg und Wiederaufbau sowie in China durch die instabile Lage betroffen. Apostolat verlangt ständige Anstrengungen.

Ein problematisches Erbe wird überwunden

Das problematische Erbe der China-Mission ist als „Ritenstreit“ bekannt (vgl. den Beitrag zur „Dominikanischen Gestalt“ Juan Bautista de Morales OP in dieser Ausgabe). Erst 1939 wurde der 1742 eingeführte „Riteneid“ aufgehoben. Doch verlangten Patres und Schwestern noch die Zerstörung der „Götzenbilder“ (Ahnen-schreine) vor der Taufe. Nur langsam wandelte sich die Europa-Zentriertheit des lateinischen Christentums wie das Selbstverständnis der Missionare. Die chinesische Nationalsynode von Shanghai 1924, an der Pater Pelzer noch nicht teilnehmen konnte, stand am Anfang der neuen Entwicklungen. Parallel stieg weltweit wie bei den deutschen Dominikanern (etwa durch das von Benno Biermann vertretene neue Fach Missionswissenschaft) das Bewusstsein für Akkomodation bzw. Inkulturation. Gegen die traditionelle Geringschätzung der Frau in der chinesischen Kultur wandten sich die Ordensleute aufgrund ihres christlichen Menschenbildes. Ferner unterstützte das missionarische Wirken das chinesische Interesse an Modernisierung und Übernahme „westlicher Errungenschaften“ durch die auch von Nichtchristen geschätzten Schulen.

Nach mehr als 30jähriger missionarischer Tätigkeit wurde die 1923 errichtete Präfektur Tingchow 1946 zur Diözese erhoben und Werner Lesinski (st. 1963) erster Bischof. Das Missionsgebiet war auf dem Weg zur eigenständigen „Ortskirche“. Doch war noch kein einheimischer Klerus vorhanden; die notwendige dominikanische Unterstützung wurde nach der Ausrufung der kommunistischen Volksrepublik China 1949 erschwert bzw. verunmöglicht durch Volksgerichtsprozesse, Hausarrest, Durchsuchungen, Haft und Ausweisung. Das Jahr 2014 markiert nicht nur das hundertjährige Jubiläum des Beginns der China-Mission, sondern zugleich das 60jährige Gedenken ihres endgültigen Scheiterns. 1954 wurden nach 40 Jahren Evangelisierung die letzten drei deutschen Dominikanermissionare aus China ausgewiesen. Nur drei einheimische Weltpries-

PD Dr. theol. habil.

Klaus-Bernward

Springer (klaus-bernward.springer@dominikaner.de), geb. 1962 in Mainz, Geschäftsführer des Instituts zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum (IGDom). Anschrift: Lindenstraße 45, D-50674 Köln. Veröffentlichung u. a.: Unglaubliches Recht? Der Prozess gegen Meister Eckhart, in: B. Krane-mann / Ch. Mandry / H.-F. Müller (Hrsg.), Religion und Recht, Münster 2014, 197–222.

ter wie zwei chinesische Ilanzer Dominikanerinnen blieben. Das Bistum Tingchow mit den in mehreren Anläufen gegründeten Kirchen, Schulen und sozialen Einrichtungen ging unter wie das überregionale Priesterseminar mehrerer dominikanischer Missionsgebiete in Foochow. Das Blut des ermordeten Ludwig Paly (st. 1933) schien nur temporär der Same für neues Christentum gewesen zu sein. „Menschlich gesprochen, ist die Zahl der Erfolge gering. Sie steht in keinem Vergleich zu den unzähligen Opfern, die gebracht werden mussten. Opfern an Blut und Leben, an Rückschlägen und Enttäuschungen. Und dennoch haben die Söhne des heiligen Dominikus ausgeharrt in Geduld und Gottvertrauen“.¹ Die Entwicklung in China war ein großer Verlust für die Weltkirche, das galt besonders wegen der Vorreiterrolle in Fragen der Inkulturation.

Neu-Beginn der missionarischen Tätigkeit

Zu Pfingsten 1954, vor sechzig Jahren, sandte Provinzial Brachthäuser die ersten drei Brüder nach „Formosa“ in den Regierungsbezirk Pingtung mit Kaohsiung als Zentrum des Missionsgebiets im südwestlichen Teil der Insel. Im gleichen Jahr kamen die ersten vier Ilanzer Schwestern, die wie auf dem Festland für die Frauenseelsorge besonders wichtig waren. Von Chaochow mit 101 Katholiken wurden wegen der Vertrautheit der Missionare mit der Hakka-Sprache rasch die Missionsstationen Neipu (1954), Wanluan (1954), Changchih (1955), Chiatung (1955) und Kaoshu (1956) sowie Tungkang, Wantang und Likang errichtet. Das Scheitern in China war die Basis eines beachtlichen Neuaufbaus in Taiwan, wo zügig zwölf neue Missionsstationen entstanden. Die katholische Kirche nahm nach dem Zweiten Weltkrieg einen unerwarteten Aufschwung aufgrund der Flüchtlingsströme vom chinesischen Festland. Viele Festland-Chinesen konvertierten in Taiwan zwischen 1950 und 1962. Waren 1945 zwölf spanische Dominikaner und drei Weltpriester mit der Seelsorge auf der ganzen Insel betraut, so wurden 1949 die Apostolischen Präfekturen von Taipeh (für die chinesische Priesterkongregation *Discipuli Domini*; 1952 Erzdiözese) und Kaoshiung (für die Dominikaner) wie 1950 die Präfektur Taishung (für die Maryknoll-Missionare) und 1952 die Präfekturen Kiayi und Hwalien (für die chinesischen Weltpriester bzw. das Pariser Missionsseminar) errichtet; nur der Südwesten blieb in der seelsorglichen Obhut der Predigerbrüder (aus Spanien, Deutschland und China). Taiwan stand im Konflikt der Machtblöcke von 1949 bis 1987 unter Kriegsrecht mit der entsprechenden Einschränkung von Grundrechten. Wie in China blieben in Taiwan trotz des genannten Aufbaus die Katholiken eine Minderheit von ein bis zwei Prozent. Vor 55 Jahren begann 1958/59 zusätzlich die Mission der Teutonia in Bolivien. Sie „diversifizierte“ ihr apostolisches Engagement in der Heimat wie in der pluraler werdenden Weltkirche.

Missionsverständnis im Wandel

Im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es auf Taiwan nur wenige Jahre nach der Gründungsphase zu einer beachtlichen Neuakzentuierung der Mission. Deren Träger ist nachkonziliar nicht mehr der Missionar, sondern das Volk Gottes. Ein wichtiges früheres Motiv für die Mission war die Furcht, dass die, die das Evangelium nicht annehmen, nicht gerettet werden – ein Motiv, das auch Dominikus stark bewegte. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht es nicht mehr um Heilsangst oder Heilsverlust, sondern um die „Frohe Botschaft“ von Gottes Heilsinitiative für alle. Das hatte für die dominikanische Mission Folgen. „Bei einer Visitation (1965) durch den Provinzial P. Friedrich Quatmann kam es zu einem gewissen Wandel im Verständnis unserer Aufgabe in Taiwan: Wir sollten uns nicht wie bisher ausschließlich auf die missionarische und pastorale Arbeit in den Stationen und Pfarreien beschränken, sondern einen Beitrag leisten zum Auf- und Ausbau der Lokalkirche Taiwans durch Förderung der Caritasarbeit und Ausbildung des einheimischen Priesternachwuchses.“⁴² Ein Ausbildungshaus wurde in Taipei in der Nähe der 1967 von Jesuiten errichteten Katholischen Fu Jen-Universität gegründet; bald nahmen dominikanische Berufungen zu. Neben die Seelsorge traten u. a. theologische Lehrtätigkeit und die Produktion katechetischer und theologischer Literatur in chinesischer Sprache; erstmals wurden Texte Meister Eckharts ins Chinesische übersetzt. Der Geist des Konzils motivierte Dominikanerinnen in der Mission gezielt für pastorale und pädagogische Aufgaben etwa in Kindergärten, Religionsunterricht oder Gefängnisseelsorge. Als Partner von Misereor eröffneten die Brüder eine Mittelschule als Tages- und Abendschule mit einem von Schwestern geführten Internat. Hinzu traten in dieser bewegten Zeit kirchlicher Reformen und wirtschaftlichen Aufschwungs ein Hostel für junge Fabrikarbeiterinnen wie ein Familien-Beratungszentrum in Kaohsiung als Mittelpunkt einer wachsenden Industrialisierungszone, ferner ein Musikzentrum in der Pfarrei Chaochow. Mit Recht sahen sich die christlichen Missionare zwischen den 1950er und 1970er Jahren als Modernisierer Taiwans im sozial-caritativen Bereich. Doch blieben die christlichen Gemeinschaften klein; seit der Mitte der 1980er Jahre kam es zu einer daoistischen und buddhistischen Renaissance wie zu neuen Formen religiöser Praxis.

Beim jährlichen Treffen der Ordensoberen in Taiwan 1968 wurde ein Komitee für pastorale Angelegenheiten unter dem Vorsitz von P. Franz Spaeth gegründet. „Es hatte den Auftrag, (...) Wege zu finden, sich als Ortskirche Taiwans den Herausforderungen der modernen Zeit stellen zu können und die Arbeitsqualität im Dienste des Evangeliums zu verbessern.“⁴³ Bei den Dominikanern mündete dies 1978 in die Gründung des chinesischen Generalvikariats; danach wurde das deutsche Vikariat (neben dem spanischen und chinesischen) schrittweise abgebaut. Endete die China-Mission 1954 gezwungenermaßen, so endete die deutsche Taiwan-Mission 2007 mit der Auflösung des Vikariats der Teutonia aufgrund des erfolgreichen Aufbaus einer eigenständigen Ortskirche. Das Wirken der Missionare und Missionarinnen wurde zur Episode in der Entwicklung der Ortskirche, die die missionari-

sche Aufgabe nun eigenverantwortlich betreibt. 2014 starb mit P. Theodor Kuczniarz der letzte deutsche Dominikaner in Taiwan.

Nicht möglich gewesen wäre die Missionstätigkeit ohne die Unterstützung aus der dem Orden verbundenen katholischen Bevölkerung in Deutschland. Spenden, Bezug von Missionszeitschriften, Sammeltätigkeit, Mitgliedschaft in Unterstützungsvereinen, Übernahme von Taufpatenschaften und vieles mehr förderte die China- und Taiwan-Mission und die Verbundenheit der Gläubigen in Deutschland und China mit „ihren“ Missionaren. Diese Gemeinschaft (*communio*) endete in China und Taiwan, trug jedoch Früchte hin zu einer eigenen Ortskirche.

Fazit

Während des „Missionsfrühlings“ der katholischen Kirche leistete die Teutonia in Deutschland und Fernost ihren Beitrag. Die Provinz förderte in der Heimat wie in China und Taiwan „lokale Beheimatung“ wie weltkirchliche Verbundenheit der Gläubigen. Das Christentum war in Asien mit Ausnahme der Philippinen bislang nicht in der Lage, die Menschen in großer Zahl für das Christentum zu gewinnen. Der asiatische Raum blieb für das Christentum Diaspora – mit wachsendem Einfluss in der Weltkirche. Für die Teutonia gilt weiterhin der apostolische Auftrag in Deutschland wie für die Weltkirche. Jesu Sendung (*missio*) steht vor ständig neuen Herausforderungen.

Rückblickend bleibt das Wissen um übergroße Aufgaben, großes Engagement, große Opfer und gänzlich bzw. partielles Scheitern. Verknüpft war die Ausbreitung des Christentums in China und Taiwan lange mit „westlicher Kultur“ (auch im technischen, sozialen, schulischen und medizinischen Bereich) als ungeliebtem wie faszinierendem Teil der als notwendig erachteten „Modernisierung“. Trotz der früheren theologischen Engführung des Missionsbewusstseins hat es Evangelisierung ermöglicht. Die Verwurzelung der Missionare und Missionarinnen in deutscher bzw. europäischer Kultur wurde nicht wichtiger als der Missionsauftrag. Es bleibt die Notwendigkeit ständigen Dialogs zur theologischen Begründung des eigenen Tuns für sich und die Mitmenschen.

Das Christentum in Deutschland, China und Taiwan ist dadurch geprägt, wie und unter welchen Umständen es verbreitet bzw. eingeschränkt wurde. Überall ist weiterhin „Zeit zur Aussaat“, Bedarf am missionarischen Tun von Geistlichen und Laien in ihren Kontexten. Gebrauchte wurden und werden „Wanderprediger/-innen“, deren Mobilität auf die Mobilisierung von Christen und Nichtchristen zielt.

01 W. Loedding, Die schwarz-weiße Legion. Missionsgeschichte des Dominikanerordens, Köln 1974, 219.

02 P.H. Welte, Erinnerungen an die Taiwan-Mission in den Jahren 1959–2004, in: W. Hoyer (Hrsg.), Gott lo-

ben, segnen, verkündigen. 75 Jahre Dominikanerprovinz des hl. Albert in Süddeutschland und Österreich, Wien 2014, 377–401, hier 383.

03 B. Fischer, Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans. Die

„freiwilligen Laienapostel“ auf Taiwan im Rahmen der gesamtkirchlichen Fragen nach Bedeutung und Aufgabe der Laien im Glaubensvollzug einer Ortskirche, Immensee 1994, 214.

Ulrich Engel

Gegenwärtig werden in der Welt

Erinnerung an das Zukunftspotential der „Mission de France“

1954 musste das „Experiment“ der Arbeiterpriester auf römischen Druck hin abgebrochen werden.¹ Die damals geführten Auseinandersetzungen um die sogenannte „Mission de France“ und die „Mission de Paris“ sind heute, 60 Jahre danach, weitgehend vergessen. Zu Unrecht. Gegen das stillschweigende Vergessen sei hier geschichtlich und theologisch an das Engagement der französischen Arbeiterpriester (*prêtres-ouvriers*) und ihre intellektuelle Begleitung durch Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990)² erinnert. Zwar kann die kirchlich-gesellschaftliche Konstellation der 1930er bis 1950er Jahre (in Frankreich) nicht bruchlos auf die Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts (in Deutschland) übertragen werden, doch birgt die Erinnerung an die damaligen Ereignisse – so meine These – ein beträchtliches Potential für die heute notwendigen theologischen Diskurse über ein zukunftsfähiges Missionsverständnis.

Beginn der französischen „prêtres-ouvriers“

Die Anfänge der Arbeiterpriesterbewegung in Frankreich datieren aus dem Jahr 1941. Damals ließ sich Jacques Loew OP im Hafenbezirk von Marseille nieder, um dort als Dockarbeiter tätig zu werden.³ Zur Vorgeschichte: 1927 fasste die in Belgien gegründete *Jeunesse Ouvrière Catholique* – JOC (Katholische Arbeiterjugend) in Paris Fuß, kurze Zeit später in wichtigen französischen Industrieregionen. Unterstützung und Förderung erfuhren diese sozial engagierten Laiengruppen durch eine Reihe von Intellektuellen, die sich vornehmlich um die beiden im Pariser Dominikanerverlag *Les Éditions du Cerf* verantworteten Zeitschriften *La Vie intellectuelle* und *Sept* sammelten. Doch ließen all diese Engagements nicht verborgen, was bald schon offensichtlich werden sollte: Das „katholische Frankreich“ hatte sich als eine Illusion entpuppt. Die Rede vom „Missionsland“ machte die Runde: „La France pays de mission“⁴.

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ins-titut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: ders. / Th. Eggen-sperger (Hrsg.), *Dominikanische Predigt* (DQZ Bd. 18), Leipzig 2014.

Ab 1939 zog der Krieg alle Aufmerksamkeit auf sich. Im Auftrag ihrer Kirche gingen 1943/44 etwa zwei Dutzend als einfache Arbeiter getarnte katholische Priester nach Deutschland. Ihnen oblag die (von den Nationalsozialisten verbotene) seelsorgliche Begleitung der für die deutsche Rüstungsindustrie zwangsrekrutierten französischen Arbeitskräfte. Vor allem in deren Wohnlagern lernten die Kleriker das Arbeitermilieu kennen. Ein Teil der illegalen Seelsorger wie übrigens auch der kriegsgefangenen Priester entwickelte unter diesen Umständen bis dato nicht gekannte Solidaritäten und Freundschaften mit Aktivisten der *Résistance* und Mitgliedern der Kommunistischen Partei.

Gemeinschaft – Präsenz – Solidarität – Engagement

Maßgeblich gefördert von Kardinal Emmanuel Suhard, Erzbischof von Paris (1940–1949) und Initiator der „Mission de France“ sowie der „Mission de Paris“, begaben sich nur wenig später einige Priester in die Fabriken am Rande der französischen Hauptstadt. Hier suchte man das Vertrauen der arbeitenden Bevölkerung zu gewinnen. Mit Paulus Engelhardt OP sind die folgenden vier inneren Entwicklungsschritte der „Mission de France“ festzuhalten:

- die Verchristlichung des proletarischen Milieus in Form von apostolischen Zellen (Stichwort: „Gemeinschaft“),
- der Einstieg in die Arbeiterklasse (Stichwort: „Präsenz“),
- das Erlebnis, an den Kämpfen der Arbeiterinnen und Arbeiter teilzunehmen (Stichwort: „Solidarität“),
- das Eingehen in die proletarische Existenz (Stichwort: „Engagement“).⁵

Im Sommer 1945 meldete Rom erstmalig „Besorgnisse“ an, erlaubte aber trotzdem das Projekt als zeitlich befristetes „Experiment“ unter bischöflicher Aufsicht. 1949 starb Suhard. Von da an verhärteten sich die Fronten – sowohl innerkirchlich als auch in der französischen Gesellschaft. Speziell das im selben Jahr vom römischen *Sanctum Officium* veröffentlichte Dekret gegen den Kommunismus⁶ traf das Selbstverständnis der *prêtres-ouvriers* empfindlich. Der Graben zwischen einer bürgerlich verfassten Kirche auf der einen und den in die proletarische Welt der Arbeiter hingewachsenen Klerikern wurde zunehmend breiter.

1952 rückten die Auseinandersetzungen verstärkt ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Ausgelöst hatten diese Entwicklung zwei Publikationen. Die eine, ein von Maurice Montuclard OP, der als Leiter der „Jeunesse de l'Église“ (Jugend der Kirche) in der südwestlichen Bannmeile von Paris lebte, verfasster Aufsatz, wurde von seinen Gegnern als „linksradikal“ gebrandmarkt und von Rom indiziert.⁷ 1953 musste der Dominikaner den Orden verlassen. Während Montuclard mit seiner Veröffentlichung ganz auf der Linie der *prêtres-ouvriers* lag, stieß die zweite Arbeit auf breite Ablehnung der engagierten Priester. Vor allem wegen seiner romantisierenden Tendenzen verwarfen die Arbeiterpriester Gilbert Cesbrons Roman „Les Saints vont en enfer“ (1952; dt. Übers.: Die Heiligen gehen in die Hölle, Frankfurt/M. 1953); trotzdem aber löste das Buch eine breite medienöffentliche Kontroverse um das „Experiment“ der Arbeiterpriester aus.

Der von Rom erzwungene Abbruch des „Experiments“

1953 erfolgte auch die Ablösung des langjährigen Nuntius in Paris (und späteren Papstes Johannes XXIII.), Angelo Giuseppe Roncalli. Der Abgang dieses für seine positive Haltung den Arbeiterpriestern gegenüber bekannten Kirchenmannes fiel zusammen mit einer gesamtgesellschaftlichen Klimaverschlechterung. Die Misserfolge der französischen Truppen in Indochina – eben gegen die dortigen kommunistischen Machthaber – förderten in weiten Teilen der Bevölkerung eine zunehmend militanter sich gebärdende Kommunistenfeindlichkeit. In diese spannungsgeladene Situation hinein traf das offizielle vatikanische Verbot: Man teilte den französischen Diözesan- und Ordensoberen das römische Verlangen mit, das „Experiment“ der Arbeiterpriester abzubrechen. Den betroffenen Klerikern wurde ein Ultimatum bis zum 1. März 1954 gesetzt.

Während noch im Februar-Heft der Dominikanerzeitschrift *La Vie intellectuelle* führende Theologen des Ordens das Engagement der Arbeiterpriester unterstützten, suspendierte Emmanuel Suárez OP, zu jener Zeit Ordensmeister der Predigerbrüder, kurz vor dem Stichtag das knappe Dutzend dominikanischer *prêtres-ouvriers*: „Ab dem Ende des Monats soll kein Mitglied des Ordens mehr Arbeiterpriester – gleich welcher Art – sein. Für die Arbeiter ist alles, was möglich ist, zu tun, aber immer in den uns vorgeschriebenen Grenzen und entsprechend den Lebensbedingungen eines Dominikaners.“ (Anordnung vom 19. Februar 1954.) Wenige Wochen später war das Schicksal der französischen Arbeiterpriester-Mission insgesamt besiegelt.

Neben dem Verbot der dominikanischen Arbeitermission wurden die theologischen Köpfe des Unternehmens aus der französischen Hauptstadt verbannt; die so getroffenen waren u. a. die beiden bekannten Theologen Chenu und Yves Congar OP. Darüber hinaus suspendierte Suárez in einem in der gesamten Ordensgeschichte einmaligen Vorgang alle drei französischen Provinziale. Ausnahmslos wurden die französischen Predigerbrüder unter Ausreisesperre und ihre Veröffentlichungen unter römische Vorzensur gestellt. Wahrscheinlich – so die Ergebnisse der historischen Forschung von François Leprieur OP⁸ – entgingen die Dominikaner durch das administrative Eingreifen des Ordensmeisters der Zerschlagung ihrer demokratischen Ordensstrukturen durch die römische Kurie.

„Das Priestertum der Arbeiterpriester“ (M.-D. Chenu)

Die Reaktion der *prêtres-ouvriers* ließ nicht lange auf sich warten. Kurz vor dem 1. März 1954 veröffentlichte die französische Presse eine von 73 (später 78) Arbeiterpriestern unterzeichnete Stellungnahme. In dieser an die Adresse der Arbeitskollegen gerichteten Erklärung heißt es: „(...) wir können nicht verstehen, wie man im Namen des Evangeliums Priestern untersagen kann, die Lebensbedingungen von Millionen unterdrückter Menschen zu teilen und sich solidarisch ihren Kämpfen anzuschließen.“⁹

Noch im Februar 1954 hatte Marie-Dominique Chenu einen umstrittenen Artikel zum „Priestertum der Arbeiterpriester“ veröffentlicht.¹⁰ Die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des priesterlichen Dienstes verhandelte grundsätzliche Fragestellungen, zum einen hinsichtlich des Selbstverständnisses der Kleriker, zum anderen hinsichtlich des Wesens des kirchlichen Missionsauftrags. Aus letztgenanntem Grund soll der Text hier eingehender vorgestellt werden.

Chenu bemerkt in diesem Aufsatz mit Blick auf die *prêtres-ouvriers* m. E. zu Recht: „Ihr Priestertum konnte nur auf der Grundlage folgender Definition in Frage gestellt werden: Das Priestertum ist ein Beruf, der folgende wesentliche Funktionen umfasst: das Gebet, die Feier des Messopfers, die Verwaltung der Sakramente, Religionsunterricht und Seelsorge.“¹¹ Unter der Bedingung, dass man die priesterliche Sendung solchermaßen funktional definiert, liegt die Schlussfolgerung klar auf der Hand: Das Priestertum der *prêtres-ouvriers* musste als ein minderwertiges erscheinen.

Stellt man aber die skizzierte Definition vor allem hinsichtlich ihrer Prämissen in Frage, dann ergeben sich sehr schnell andere Schwerpunktsetzungen. Chenu erklärt in diesem Zusammenhang: „Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass die oben genannten Funktionen konstituierende Momente des Priestertums der Kirche sind. Das ist eine Glaubenslehre, die in der Substanz der Kirche wurzelt. Aber wir lehnen es ab, das Priestertum auf diese sakramentalen und kultischen Funktionen zu beschränken, da sie die Bezeugung des Glaubens als ersten Akt der Kirche Christi in der Welt voraussetzen.“¹²

Erst das Zeugnis des Glaubens, dann die Feier der Sakramente!

Chenu betont also den unverbrüchlichen Konnex von Zeugnis und Sakrament. Seine sakramententheologische Begründung lautet wie folgt: „Ohne das Gegenwartig-sein des Glaubens und das Bekenntnis zu ihm hätten die sakramentalen Funktionen des Priestertums weder einen menschlichen noch einen christlichen Inhalt. Die Sakramente sind, wörtlich genommen, *sacramenta fidei*.“¹³ Das wiederum bedeutet für den priesterlichen Dienst: „Wenn eine Gruppierung von Menschen, mag sie sich geografisch oder sozial konstituiert haben, außerhalb des Glaubens und des Mysteriums Christi lebt, so besteht die erste Funktion des Priestertums gerade darin, dieser nichtchristlichen Welt das Zeugnis des Glaubens und des Mysteriums Christi zu bringen. Nur innerhalb dieses Zeugnisses kann eine Hinführung zu den Sakramenten geschehen. Der Glaube ist nicht eine simple, rasch voraussetzbare Vorbedingung, sondern in diesem ersten Akt die Substanz der apostolischen Botschaft.“¹⁴ Von hier aus erscheint dann die folgend benannte Schwerpunktsetzung zwingend: „Die erste Funktion des Priestertums besteht also darin, den Menschen das Wort Gottes zu geben, es ihnen dort zu geben, wo sie es hören können, dort wo sie sind.“¹⁵ Dass eine solche Argumentation nicht willkürlich verfährt, versteht sich bei Chenu von selbst. Mit Rekurs auf die (ur-)kirchliche Tradition verweist er auf die übliche zeitliche Abfolge, nach der Katechumenat und sakramentale Initiation der kerygmatischen Erstverkündigung folgen

– nicht umgekehrt! Diese missionarisch orientierte Sequenz ist nach Chenu immer dann zu praktizieren, wenn die Kirche „neuen, ungetauften Welten gegenübertritt; dies gereicht dem Sakrament nicht zum Schaden, da dieses sobald als möglich – rasch für dieses oder jenes Individuum, langsam für die betreffende menschliche Gemeinschaft und ihre Zivilisation – das Ganze im Glauben empfangene Mysterium Christi verwirklichen wird“¹⁶.

Zeugnishaftes Gegenwärtig-Werden in der säkularen Gesellschaft

Die zitierten Ausschnitte aus dem berühmt gewordenen Aufsatz Chenus zeigen deutlich, dass es dem Dominikaner ausschließlich um einen dogmatisch, genauer: sakramententheologisch verorteten Diskussionsbeitrag ging; gesellschaftspolitische oder kirchensoziologische Argumentationsmuster finden sich hier kaum. Allerdings beruft sich Chenu auch auf die – auf Frankreich gemünzte – Rede vom „Missionsland“, wenn er in deutlichen Worten einen im bürgerlichen Milieu selbstzufrieden verwurzelten Katholizismus attackiert: „Die Kirche ist im ›Missionszustand‹. Dieses Wort von Kardinal Suhard ist ein Leitmotiv geworden. Verfälschen wir nicht den eindeutigen Sinn dieses Wortes, indem wir etwa seinen Inhalt in einen apostolischen Eifer auflösen, der sich seiner Tragweite nicht mehr bewusst wäre! Es lässt sich nicht vermeiden, dass eine Kirche, die sich in einer festen Christenheit eingerichtet hat, von diesem neuen ›Zustand‹ überrascht ist. Der offensichtliche Zerfall, den ein solcher Zustand ausdrückt, darf die Hoffnung des Apostels angesichts einer neuen Welt, der er ja das Zeugnis von Christus zu bringen hat, nicht beeinträchtigen; auch die Urkirche wurde ja vom Heiligen Geist ergriffen, damit sie den Heiden die Frohe Botschaft bringen konnte. Wir können uns nicht damit einverstanden erklären, wenn man diesen missionarischen Akt an den Rand der eigentlichen priesterlichen Funktion stellt, als wäre er lediglich eine einleitende Episode.“¹⁷ Gegen einen ausschließlich milieugestützten Katholizismus plädierte Chenu also unmissverständlich für eine inkarnatorisch grundierte kerygmatische Praxis der Mission. Denn die „missionarische Verkündigung setzt (...) das Eingehen in die zu missionierende Welt, das *Gegenwärtig-Werden* in ihr voraus.“¹⁸

Die damals heftigen kirchenpolitischen und theologischen Diskussionen um Anspruch und Gestalt des priesterlichen Dienstes sind im Blick auf eine überfällige Neubestimmung des kirchlichen Missionsbegriffs zu würdigen. In der Linie der französischen Arbeiterpriesterbewegung können drei einander ergänzende Aspekte einer Theologie der Mission festgehalten werden:

- Mission als *praktische Präsenz* im Alltagsleben der Menschen (inkarnatorischer Aspekt);
- Mission als *solidarisches Engagement* in ihren konkreten Kämpfen (Aspekt der Nächstenliebe);
- Mission als *christliches Glaubenszeugnis* in säkularen Kontexten (Aspekt der Verkündigung).

01 Mein Beitrag greift in wesentlichen Stücken zurück auf: U. Engel, Bürgerliche Priester – proletarische Priester. Ein Lehrstück aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft, in: ders., Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010, 135–144. Vgl. auch ders., „Vital Opposition“. Marie-Dominique Chenu OP – Fundamental Categories of His Theology Reflected in the Conflict Surrounding the French Worker-Priest Movement, in: *Angelicum* 91 (2014) [i.V.]. – Zur historischen Einführung s. Th. Eggenesperger / U. Engel, Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität, Kvelaer 2010, 107–118.

02 Zu Person, Werk und theologischem Ansatz vgl. Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Bde., Berlin 2010.

03 Vgl. J. Loew, Tagebuch einer Arbeitermission. 1941–1959. Aus dem Franz. von R. Michel und I. Wild, Mainz 1960.

04 Vgl. H. Godin / Y. Daniel, *La France pays de mission*, Lyon 1943 (dt. Übers.: Offenburg 1950).

05 Vgl. P. Engelhardt, Präsenz und Aktion. Glaube und Gesellschaft im französisch-deutschen Dialog, in: 1919–1969. Frankreich und Deutschland in einer evolutiven Welt, München 1969, 27–64, hier v.a. 53–55.

06 Heiliges Offizium, Dekret zur Klärung des Verhaltens der Katholiken gegenüber dem Kommunismus im politischen Leben, 1. Juli 1949, in: *Herder-Korrespondenz* 3 (1949), 387.

07 M. Montuclard, *L'Église et le mouvement ouvriers*, in: ders., *Les événements et la foi*, Paris 1951, 7–83.

08 Vgl. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.

09 *Communiqué der Arbeiterpriester*, in: *Die Arbeiterpriester. Dokumente*. Aus dem Franz. von A. Günther und J. Janès, Heilbronn 1957, 195–197, hier 196 (franz. Original: Paris 1954, 250f., hier 250).

10 Vgl. M.-D. Chenu, *La sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *La Vie intellectuelle* 25 (Février 1954), 175–181.

Vgl. auch M. Quisinsky, Marie-Dominique Chenu, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers* (1954), in: *Wort und Antwort* 54 (2013), 83–85.

11 Ebd., 175. Vgl. dazu auch P. Engelhardt, *Priester in dieser Welt*, in: *Die Neue Ordnung* 9 (1955), 14–22 und 74–83, bes. 74–83.

12 M.-D. Chenu, *La sacerdoce des prêtres-ouvriers*, a.a.O., 176.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd., 177.

17 Ebd.

18 P. Engelhardt, *Priester in dieser Welt*, a.a.O., 81.

Dennis Halft

Ungetauftes Christentum in Iran

Eine theologische Verortung aus katholischer Sicht

Trotz der Wahl des „Hoffnungsträgers“ liberal orientierter Iraner, Hassan Rohani, zum Präsidenten der Islamischen Republik im Juni 2013 hält der Druck auf christliche Gemeinden in Iran an.¹ Mit zunehmender Tendenz werden persischsprachige Christen und Iraner muslimischer Herkunft u. a. am Besuch christlicher Gottesdienste und Zusammenkünfte gehindert.² Neben evangelischen und freikirchlichen Gemeinden ist seit August desselben Jahres auch die katholische Kirche in Gestalt der Dominikanerpfarre in Teheran von staatlichen Repressalien betroffen.³ Bereits der Einlass von Menschen mit muslimischem Hintergrund wird als Verstoß gegen das umfassende Missionsverbot ausgelegt und kann die Schließung von Gemeinden durch die Sicherheitskräfte zur Folge haben.

Kirche in Grenzsituationen

In Iran gilt der Übertritt von Muslimen zu einer anderen Religion als Verstoß gegen die auf islamischem Recht beruhende Gesetzgebung und kann z. B. unter Berufung auf Sure 4, 88f. als Apostasie („Glaubensabfall“) mit dem Tod bestraft werden.⁴ Für den Staat mit dem Islam in seiner zwölfer-schiitischen Prägung als offizieller Staatsreligion liegt die politische Brisanz des Religionswechsels muslimischer Bürger darin, dass dieser die religiöse Legitimation der islamisch-theokratischen Herrschaft infrage stellt. Obwohl sich die Islamische Republik nach Artikel 23 ihrer Verfassung zur Religionsfreiheit bekennt, ist die *positive* Religionsfreiheit, wie sie in westlichen Staaten als in der Würde der Person grundgelegtes Recht auf ein freies, öffentliches Bekenntnis und dessen ungehinderte Ausübung verstanden wird, in Iran nicht garantiert.⁵

Dennis Halft OP,
M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der FU Berlin, Aquinas Visiting Scholar 2014/15 am Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Sa'īd b. Ḥasan al-Iskandarī: A Jewish Convert to Islam. Editio princeps of the Later Recension (732/1331) of His Biblical "Testimonies" to the Prophet Muḥammad, in: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire 30 (2014), 267–320.

Vor diesem Hintergrund lehnt die katholische Kirche in Iran die Taufe von Menschen muslimischer Herkunft und damit ihren Neueintritt ab. Was aus Gründen der Kirchenräson notwendig erscheint, ist für den einzelnen Gläubigen, der eine Bekehrung im Sinne einer persönlichen inneren Wandlung durchlebt, ausgesprochen leidvoll und aus theologischer Sicht problematisch.⁶ Schließlich bleibt einer tendenziell steigenden Zahl von Iranerinnen und Iranern, die den Wunsch haben als katholische Christen zu leben, die eigentliche Initiation ins Christsein und die Eingliederung in die *Ecclesia Dei* (und in die konkrete Gemeinde vor Ort) vorenthalten. Zum einen steht diese Leerstelle im Konflikt mit der im Wesen der Kirche selbst angelegten Offenheit für alle Menschen (vgl. den Missionsauftrag des Auferstandenen in Mt 28,19; Mk 16,15b). Zum anderen nehmen Menschen mit muslimischem Hintergrund aufgrund drohender rechtlicher und/oder sozialer Konsequenzen häufig Abstand von einer Taufe als öffentlich vollzogenem Akt des Religionswechsels, selbst wenn sie bereits eine christliche Identität herausgebildet haben.

Wie also lässt sich das Taufsakrament, soteriologisch und ekklesiologisch begründet, unter den Bedingungen fehlender bzw. mangelnder Religionsfreiheit in Iran (und andernorts) denken? Inwiefern dürfen Menschen, die Jesus Christus aufrichtig suchen und sich nach der Taufe in der Kirche sehnen, aber keine Möglichkeit haben, diese regulär zu empfangen, sich dennoch theologisch begründet als von Gott angenommen und ihm zugehörig begreifen? Als im Oktober 2010 in Rom die Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten unter dem Thema „Die katholische Kirche im Nahen Osten – Gemeinschaft und Zeugnis“ stattfand, waren solche theologischen und pastoralen Überlegungen zum Umgang mit Menschen muslimischer Herkunft, die ein starkes Interesse am christlichen Glauben haben, offenbar kein (offizielles) Thema.⁷

Ausgehend von einer dominikanischen Theologie, die beansprucht, im Bemühen um das „Heil der Menschen“⁸ eine gegenwärtige Situation und Gottes Beteiligung daran zu reflektieren (M.-D. Chenu), argumentiere ich, dass unverschuldet ungetaufte Menschen aufgrund ihrer persönlichen Christusverbundenheit auch ohne Taufe die volle Wirkung ihrer sakramentalen Gnade empfangen. Diesem Gedankengang liegt ein Sakramentenverständnis zugrunde, das, im Anschluss an K. Rahner, zwischen „der Dimension der inneren persönlich-sittlichen Entscheidung und inneren Gnade einerseits und der Dimension des sichtbaren Rechtlichen und des sakramentalen sichtbaren Zeichens andererseits“⁹ unterscheidet. Beide Dimensionen stehen in einem gewissen Spannungsverhältnis, das als eine zweifache Differenz beschrieben werden kann, nämlich zwischen Ursache und Zeichen, ebenso wie zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. In der modernen, nachkonziliaren Sakramententheologie gilt nicht der äußere Vollzug der „Sakramentenspendung“ als Ursache für die Wirkung sakramentaler Gnade, vielmehr ist die durch den persönlichen Glauben begründete und deshalb schon wirkende Gnade Voraussetzung für die Zeichenhandlung. Christus ist das Ursakrament, das in der Kirche durch die Sakramente dauerhaft vergegenwärtigt wird. Wo der Glaube nicht oder nur bedingt öffentlich gefeiert werden kann, lässt sich diese Spannung

für eine kontextuelle Tauftheologie zugunsten der inneren Dimension fruchtbar machen.

Mit dem Herzen Christ sein

Christlicher Glaube ist die Erfahrung der Begegnung mit Christus, die dem Menschen unmittelbar und individuell widerfährt. In Menschwerdung, Selbstentäußerung und Mitleiden mit der Welt hat Gott seinen unbedingten Heils- und Erlösungswillen zugesagt und sich allen Menschen personal angeboten (vgl. 1 Tim 2,4–6). Die Annahme (oder Ablehnung) dieses „Angebots“ liegt in der Freiheit des Einzelnen. Wer offen ist für das Entgegenkommen Gottes, das sich in seiner Menschwerdung in Jesus Christus in höchster Weise ausgedrückt hat, erfährt im Glauben einen Austausch mit Christus und ist dadurch gerechtfertigt (vgl. Röm 5,1). Diese innere Glaubenswirklichkeit gründet auf der Gottesbeziehung, auf dem In-Christus-Sein des Menschen, das E. Schillebeeckx als „eine dauerhafte Sakramentalität“¹⁰ charakterisiert. In dieser durch die Begegnung mit Christus „sakramentalisierten“ Glaubensdimension erfährt der Mensch die Wirkung der sakramentalen Gnade. Durch die Taufe wird der Mensch in Tod und Auferstehung Jesu Christi eingefügt und erhält Anteil an der Gemeinschaft der Gläubigen.

In der Geschichte der Kirche gab es immer wieder äußere Umstände, die es nicht erlaubten, dass die innere Sakramentalität des Christen im öffentlichen Raum ihren Ausdruck findet. Das Innen-Außen-Verhältnis spielt auch, in einem anderen historischen Kontext, in Augustinus' Auseinandersetzung mit dem Donatismus und der Frage, wer an der Kirche partizipiert, eine gewichtige Rolle. In seiner Schrift *De Baptismo contra Donatistas* heißt es: „Es ist also möglich, daß einige draußen Getaufte aufgrund des Vorauswissens Gottes richtiger als drinnen Getaufte zu betrachten sind, denn hier erst beginnt ihnen das Wasser zum Heil zu nutzen (...), und daß wiederum einige, die anscheinend drinnen getauft wurden, aufgrund des gleichen Vorauswissens Gottes richtiger als draußen Getaufte zu betrachten sind. (...) Es ist gewiß augenscheinlich, daß die Bezeichnungen ›drinnen‹ in der Kirche und ›draußen‹ (*in ecclesia ›intus‹ et ›foris‹*) nicht körperlich gedacht werden dürfen, wenn alle, die mit dem Herzen drinnen sind (*omnes qui corde sunt intus*), in der Einheit der Arche aufgrund desselben Wassers gerettet werden, aufgrund dessen alle, die mit dem Herzen draußen sind (*omnes qui corde sunt foris*), ob sie nun auch mit dem Leib draußen sind oder nicht, als Gegner der Einheit sterben.“¹¹ Unter systematischen Gesichtspunkten kann dieser Glaube „mit dem Herzen“ als das entscheidende Moment für das unsichtbare Wirken der Gnade Gottes beschrieben werden.¹²

Die bewusste innere Annahme des Heilsangebotes Jesu Christi als Grundlage des Christseins betonte auch das Zweite Vatikanische Konzil im Hinblick auf eine Erneuerung des Glaubens. In der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (1964) heißt es in Anlehnung an Augustinus' Metapher vom Herzen: „Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharret und im Schoße der Kirche zwar ›dem Leibe‹, aber nicht ›dem Herzen‹ nach verbleibt“

(LG 14). Damit qualifizierte das Konzil die subjektive Glaubenswirklichkeit als die entscheidende Dimension zur Erlangung des „Heils“. Wer innerlich mit Christus verbunden ist, darf sich auch in seine Kirche eingebunden wissen.

Sehnsucht nach der Taufe

Dass die unsichtbare Gnade Gottes Ursache für die sichtbaren sakramentalen Zeichen ist, wird besonders an dem theologischen Konzept der sog. Begierdetaufe (*baptismus flaminis*) deutlich. Ihre Ursprünge liegen in den spätantiken Auseinandersetzungen um die Frage nach dem Heil für unverschuldet Ungetaufte. Zur Klärung des Satzes *Extra ecclesiam nulla salus* („Außerhalb der Kirche kein Heil“) stellte das Hl. Offizium in einem Brief an den Erzbischof von Boston vom 8. August 1949 fest: „Damit einer nämlich das ewige Heil erlangt, wird nicht immer erfordert, daß er tatsächlich der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern mindestens das wird verlangt, daß er ebendieser durch Wunsch und Verlangen (*voto et desiderio*) anhängt. Dieser Wunsch muß jedoch nicht immer ausdrücklich sein, wie es bei den Katechumenen der Fall ist, sondern wenn ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den einschlußweisen Wunsch (*implicitum votum*) an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener guten Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, daß sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig [sei]“ (DH 3870).

Mit dieser Auslegung erteilte die spätere Kongregation für die Glaubenslehre allen exklusiven Ansätzen innerhalb der Kirche, die Heilswege Gottes dogmatisch engzuführen, eine Absage. Allein die Sehnsucht nach einem Leben mit Gott genügt, um ihm teilhaftig zu werden, so anfanghaft und unvollkommen dieser Wunsch auch sein mag. Das Konzil nahm diesen Ansatz auf und bekräftigte die Gottbezogenheit aller Menschen: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (LG 16).

Renaissance des Christentums

Angesichts der vorangegangenen Überlegungen ist es offenkundig, dass unverschuldet ungetaufte Menschen muslimischer Herkunft, die durch den inneren Glauben in Christus und seine Kirche eingefügt sind, auch ohne Taufe das Heil Gottes und die volle sakramentale Gnade erfahren. Das dem zugrunde liegende Sakramentenverständnis macht die Taufe als reguläre, öffentlich sichtbare Zeichenhandlung zur Eingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen nicht obsolet, ergänzt sie aber um eine andere, keinesfalls mindere Variante der Kirchenzugehörigkeit. Vor dem Hintergrund der in einigen islamischen Ländern fehlenden bzw. mangelnden Religionsfreiheit stellt diese stark subjektivierte Form der „inneren Taufe“ eine theologisch denkbare Alternative dar, um christliches Leben in

einem stark sanktionierten Umfeld zu ermöglichen. Was dank der „sakramentalisierten“ inneren Glaubenswirklichkeit des Einzelnen möglich wird, entzieht sich allerdings nicht nur dem staatlichen Zugriff, sondern auch dem durch die Kirche kontrollierbaren Raum. Der einzelne Christ ist vollständig auf sich und seine Gottesbeziehung geworfen.¹³

Seit geraumer Zeit ist unter Exil-Iranerinnen und -Iranern in Deutschland die „Entstehung“ bzw. „Renaissance christlichen Lebens“, vorwiegend unter protestantischem Vorzeichen, zu beobachten.¹⁴ Dies scheint sich im Heimatland fortzusetzen. Neben Armeniern und Assyrern wächst dort ein äußerlich ungetauftes Christentum heran, das in Christus verwurzelt ist und auch in der katholischen Kirche seinen Platz hat. Wo Menschen dem verherrlichten Christus begegnen, ist das Wirken Gottes gegenwärtig.

01 Zur Geschichte des Christentums in Iran vgl. z. B. N. Hintersteiner, Von der „persischen Kirche“ zur Mission unter Muslimen. Missionsparadigmen im Wandel des Christentums im Iran, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hrsg.), Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität, St. Ottilien 2011, 347–362; S. Tavassoli, Christian Encounters with Iran: Engaging Muslim Thinkers after the Revolution, London 2011.

02 Zur aktuellen Lage der Christen vgl. die Studien von Open Doors, Weltverfolgungsindex 2014 (Berichtszeitraum: 1.11.2012 bis 31.10.2013), 36–39, und Kirche in Not, Religionsfreiheit weltweit 2014 (Berichtszeitraum: Oktober 2012 bis Juni 2014), Länderbericht Iran (ohne Paginierung), beide abrufbar unter https://www.opendoors.de/downloads/wvi/wvi_2014_bericht und <http://www.kerkinood.nl/religiousfreedom2014/deu/pdf/iran.pdf> (Zugriffe 5.11.2014). Nach Schätzungen von Open Doors leben derzeit 450.000 Christen verschiedener Konfessionen in Iran, davon 370.000 mit einem muslimischen Hintergrund.

03 Vgl. http://www.mohabatnews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7543:farsi-speaking-christians-banned-from-entering-latin-catholic-church-in-tehran&catid=36:iranian-christians (Zugriff 5.11.2014).

04 Zur Klärung der iranischen Rechtslage und -praxis vgl. A. Abghari, Introduction to the Iranian Legal System and the Protection of Human Rights in Iran/Muqaddimah Ī bar nizām-i huqūq-i Jumhūrī-i Islāmī-i Īrān va jāygāh-i huqūq-i bashar dar ān, London 2008, 133: „Under Islamic criteria, no Moslem has the right to change their (sic) religion, and if they do so they are labelled an apostate, which is punishable by execution. In Iranian law, the crime of apostasy has not been envisaged (...) but following approval of the Prosecution Procedures of the General and Revolutionary Courts in Penal Matters Act in 1999, the court is obliged to look for a precedent in the codified law and if the law is silent about it, to issue the sentence according to valid fatwas. As a result, at present and based on the Islamic texts, for those who leave Islam the sentence of death may be issued.“

05 Zur Religionsfreiheit als Menschenrecht und zur Bedeutung der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* (1965) siehe auch die Beiträge in Wort und Antwort 53/3 (2012) unter dem Titel „Verletzbar. Menschen und Rechte“.

06 Zur Unterscheidung der Termini Bekehrung, Konversion, Religionswechsel, etc. vgl. H. Wrogemann, Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Her-

ausforderungen, Gütersloh 2013, 357–369.

07 Im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Ecclesia in medio oriente* von Papst Benedikt XVI. vom 14.12.2012 wird lediglich die Religionsfreiheit unter Nr. 25–27 und 34 behandelt. Die noch im *Instrumentum laboris* vom 6.6.2010 unter Nr. 38 thematisierte Frage nach der „öffentlichen Verkündigung“ und ihrer möglichen Implikation für den christlich-muslimischen Dialog wurde nicht aufgegriffen. Beide Schreiben (letzteres ohne Übertragung ins Dt.) sind abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente_ge.html und http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20100606_instrumentum-mo_en.pdf (Zugriffe 5.11.2014). Zu den Beratungen der Bischofssynode siehe auch D.W. Winkler, Katholisch sein im Nahen Osten. Rückblick auf die Sondersynode im Vatikan, in: Stimmen der Zeit 229 (2011), 30–38.

08 *Liber et Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum* 1, II. Siehe auch die Überlegungen zur Verortung einer dominikanischen Theologie in U. Engel, Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010.

09 K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici corporis Christi*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 7–94, hier 20.

10 Vgl. E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 54f.

11 Augustinus, *Bapt. c. Donat.* V, 28, 39 (= PL 43, 197). Für die Übertragung ins Dt. siehe ders., *De Baptismo/Über die Taufe*, zweisprachige Ausg. eingel., komm. und

hrsg. von H.-J. Sieben, Paderborn 2006, 299.

12 Dass Augustinus an anderer Stelle wiederum die unbedingte Heilsnotwendigkeit der Kirche betont, kann hier nicht behandelt werden. Zur historischen Einordnung seiner Schriften in diesem Kontext vgl. z. B. TRE, Bd. 4, 676–680.

13 Daran schließen sich weiterführende sakramententheologische Fragen nach der (alternativen) Realisierung des Sprechakts und des ausdeutenden Wortes an, die üblicher-

weise eine Sakramentenspendung begleiten, in diesem Beitrag jedoch nicht behandelt werden können.

14 Vgl. H.-J. Kutzner, Eine Missionskirche, die außerhalb des Mutterlandes entsteht: Erfahrungen mit Menschen aus dem Iran, die zu Christus finden, in: Th. Sternberg/M. Kröger/H.-J. Kutzner/K. Weglage (Hrsg.), *Zwischen Morgenland und Abendland. Der Nahe Osten und die Christen*, Münster 2011, 97–117, hier 115.



Am 8. September 2014 verstarb in München der katholische Dogmatiker und ökumenische Theologe, frühere Predigerbruder und jahrzehntelange Autor unserer Zeitschrift,

Prof. Dr. theol. DDr. h.c. Otto Hermann Pesch.

Im Alter von 34 Jahren schrieb Otto Hermann Pesch 1965 seinen ersten Beitrag für *Wort und Antwort*, als die Zeitschrift gerade im sechsten Jahrgang erschien. Unter dem Titel „*Hoffnung und Verdienst*“ setzte er sich, ganz in der Tradition der Lehre von Thomas von Aquin, mit dem rechten Gottesverhältnis des Menschen auseinander. Auch nach seinem Ausscheiden aus dem Dominikanerorden blieb er *Wort und Antwort* treu. Sein letzter Beitrag aus dem Jahr 2011 war seinem philosophisch-theologischen Weggefährten Paulus Engelhardt OP (1921–2014) und dessen Verdiensten um die Thomas-Interpretation gewidmet.

R.I.P.

Thomas Eggensperger OP/ Ulrich Engel OP
für die Schriftleitung von *Wort und Antwort*

Bruno Cadore

Der Dialog

Eine neue Art des Predigens?

Die Frage, die uns zusammenführt: „Der Dialog. Eine neue Art des Predigens?“, stellt sich uns an der Schnittstelle zweier wichtiger Themenfelder für die Sendung des Predigerordens, nämlich der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden sowie der Sorge um den Dialog der Religionen. Beide sind prioritär für die Sendung des Ordens, da sie unsere Aufmerksamkeit auf die Herausforderung der Predigt lenken. Einerseits muss sich der Predigerorden in Anknüpfung an die Weltbischofssynode von 1971 stets darauf besinnen, dass das Engagement zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden und der Einsatz für eine bessere Welt der Ankündigung des Reiches Gottes innewohnen.¹ Andererseits erinnern wir uns, wenn wir uns durch die Anfänge des Ordens inspirieren lassen, dass die ersten Brüder, Prediger wie Theologen, ihr Studium und ihre Predigt auf der Suche nach der Wahrheit bewusst in den Kontext des Dialogs mit anderen philosophischen und religiösen Traditionen stellen wollten.

An der Schnittstelle dieser beiden Prioritäten für die Sendung des Ordens stellt sich uns die Frage nach der Predigt und ihrer Verbindung zum Dialog. Der Dialog ist einer der Wege, die es in dieser Zeit zu bevorzugen gilt, in der der Orden mit der Gesamtkirche eingeladen ist, an der Erneuerung der Evangelisierung teilzunehmen. Für den Orden bedeutet dies, sich durch sein Charisma der Evangelisierung zu erneuern. Diese Verbindung zwischen Dialog und Predigt ist, wie wir allzu gut wissen, nicht neu für den Orden. Das Generalkapitel von Bogotá 2007 hat uns an die Gründungserzählung der Begegnung des hl. Dominikus und seiner Gefährten mit den deutschen Pilgern erinnert und uns eingeladen, die Predigt in der Sorge um die Begegnung und den Dialog neu zu entfalten.² Das Generalkapitel beharrte in dieser Hinsicht auf der Notwendigkeit „den Dialog zu wählen“, um den „Bruchlinien“, die die gegenwärtige Welt kennzeichnen, gemeinsam mit der „Grenzsituation“ des interreligiösen Dialogs die nötige Aufmerksamkeit zu schenken.³ Ist also der Dialog ein neuer Weg des Predigens?

Dr. med. Dr. theol. Bruno Cadore OP (secretarius@curia.op.org), geb. 1954 in Le Creusot, seit 2010 Ordensmeister der Dominikaner. Anschrift: Piazza Pietro d'Iliria, 1, I-00153 Roma (Italien). Veröffentlichung u. a.: Das Predigtgelübde. Evangelium und Prophetie in der dominikanischen Tradition, in: Th. Eggenesperger/ U. Engel (Hrsg.), *Dominikanische Predigt (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18)*, Leipzig 2014, 81–99.

Eine Zeit der Erneuerung der Evangelisierung

Die Erneuerung der Evangelisierung steht heute im Zentrum des Lebens der Kirche. Das letzte Generalkapitel von Trogir 2013 hat uns aufgefordert, sie ebenso ins Zentrum der Vorbereitungen für die Feier unseres 800-jährigen Ordensjubiläums zu rücken. Wie könnten wir es in Reaktion darauf versäumen, uns nochmals die Überlegungen von Papst Paul VI. ins Gedächtnis zu rufen, als er während der laufenden Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils seinen Dialogbegriff erläuterte? In seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* (1964) heißt es: „Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog“ (ES 60).⁴

Auf diesem Hintergrund lassen sich am Thema des Dialogs einige Herausforderungen verdeutlichen, die sich für die „Predigt“ von heute ergeben. Nach dem Vorbild Jesu, der der erste Prediger war, steht die Predigt im Kontext einer echten Begegnung, die es ermöglicht, die Evangelisierung ins Zentrum eines lebendigen Austauschs mit unseren Gesprächspartnern zu stellen. Daran erinnern auch die Konstitutionen unseres Ordens.⁵ Diese Dynamik stellt folglich die Verkündigung des Evangeliums in den Dienst des Aufbaus der Kirche als Sakrament des Heils in dieser Welt.

Papst Paul VI. erinnerte in *Ecclesiam suam* daran, dass der transzendente Ursprung des Dialogs im Plane Gottes selbst liegt. Die Offenbarung kann so als ein Dialog verstanden werden: „Die Heilsgeschichte erzählt diesen langen und vielgestaltigen Dialog, der von Gott ausgeht und zu einer wunderbar vielgestaltigen Zwiesprache mit dem Menschen wird“ (ES 64). Unter diesem Blickwinkel ist die Kirche aufgerufen, sich als Dialog zu entfalten, indem sie sich selbst in Antwort (und in Verantwortung) auf Dialog hin entwickelt, der vor ihr von Gott mit dem Menschen eröffnet wurde. Es geht uns also darum, Rechenschaft abzulegen über die Verantwortung für die Predigt, die uns gewissermaßen in den Dienst dieses Heilsdialogs stellt. Die Erneuerung der Evangelisierung lädt so den Orden ein, sich selbst gemäß dem ihm eigenen Charisma zu erneuern und sich zum Diener des Dialogs zu machen, den der Gott der Offenbarung mit der Menschheit führen will.

Ein Dialog in den Grenzsituationen

Das Generalkapitel von Bogotá erklärte: „Somit prägen bestimmte Überzeugungen die Predigt des Ordens: Förderung der Freiheit, Wahrheitssuche, Dialogbereitschaft, Vertrauen in den menschlichen Verstand, Achtung vor dem Menschsein jedes Einzelnen, Hoffnung auf Gemeinschaft, Respekt vor der Wahrheitssuche jedes Einzelnen. Wir selbst sind Wahrheitssuchende, voller Unsicherheiten und manchmal ungeschickt, miteinander und mit anderen in Dialog zu treten. Dennoch glauben wir, dass diese Überzeugungen den Prediger dazu beauftragen, durch den Dialog zu einer Welt voller Hoffnung und Mitleid zu ermuntern, die Werte des Evangeliums zu stärken und beizutragen, den Menschen Gottes Gegenwart zu offenbaren.“⁶

Die Besorgnis um Gerechtigkeit und Frieden ebenso wie der Einsatz für den interreligiösen Dialog kennzeichnen zwei „Grenzsituationen“ der Sendung des Ordens, für die der Dialog eine wesentliche Herausforderung bedeutet. Für die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden ist der Dialog mit den „Sprachlosen“ und den Opfern eine Notwendigkeit, damit dauerhaft sichergestellt ist, dass jeder das Recht hat Rechte zu besitzen, und damit ein Bewusstsein herrscht, dass die Missachtung der Rechte des Einzelnen, d. h. seiner Würde, ein Angriff auf die Würde aller darstellt. Für das interreligiöse Gespräch erscheint der Dialog als Möglichkeit, die Besonderheiten einer jeden Glaubensüberzeugung zu ergründen, ebenso wie zuzuhören und die Wahrheitssuche aller zu achten. Dies geschieht, ohne sich mit einer gleichgültigen Toleranz zu begnügen, noch die Glaubensüberzeugungen auf die Übereinstimmung rationaler Werte zu verkürzen, an deren Ende ein „Minimalkonsens“ als Zweck des Dialogs stünde, der für alle unbefriedigend bliebe. Wenn in beiden Fällen die Ankündigung des Evangeliums des Friedens dem zu begegnen scheint, was seit einigen Jahrzehnten unter dem Ausdruck „Diskursethik“ gewürdigt wird, bietet ihre Auffassung von Dialog eine gewisse Überschreitung einer bloßen Diskurspragmatik.

Beim Dialogbegriff geht es nämlich darum etwas zu bezeichnen, das an die biblische Verheißung der Erfüllung und des Zusammenrufens aller Völker und Sprachen (vgl. Jes 66,18) anknüpft, von der der Prophet spricht: der Horizont eines „gemeinsamen Redens“. Das Thema des Dialogs weist auf diesen Gesichtspunkt der Erfüllung des Bundes hin – eine Erfüllung, die gewissermaßen im Bund des Heilsdialogs zusammengefasst wird. Dieser hinterlässt seine Spuren entlang der Offenbarung: der Schöpfungsdialog in Gott und mit der Menschheit; der Dialog des Schöpfers mit dem Menschen, den er in seiner Unterschiedlichkeit begründet und den er als Hüter seiner Schöpfung einsetzt; der Dialog des Schöpfers, der den Menschen in seine Verantwortung für Seinesgleichen einsetzt; der Dialog des Mitleidens und der Befreiung, der den Auszug aus Ägypten einleitet; der Dialog der Vergeltung, unzählige Male wiederholt in der Geschichte Israels; der Dialog des Verkündigungsendels über das Geheimnis des Kommens des Sohnes; der Dialog des Sohnes mit dem Vater etc. Im Dienste dieses Gesprächs steht der Orden der Prediger.

Dieser Dienst verdeutlicht, dass die Wirklichkeit der Begegnung zwischen Menschen gekennzeichnet ist von der gemeinsamen Spannung in Richtung auf die Unfertigkeit der gemeinsam bewohnten Welt: eine Unfertigkeit, die sich in der Unfertigkeit der Verwirklichung eines jeden offenbart und die sich jedem allmählich in der eigenen Erfahrung zeigt, entsprechend der Begegnung und des Dialogs mit dem Anderen; eine Unfertigkeit des Gesprächs, das allmählich die Möglichkeiten des Austauschs der Gedanken, der Kenntnisse und des Wissens enthüllt, und aus diesem Grund die Unfertigkeit der gegenseitigen Verantwortung aufdeckt, auf die sich die Schöpfung gründet und in der sie sich entfaltet; darum auch eine Unfertigkeit der gemeinsamen Welt, die es zu bewohnen, aufzunehmen und zu verändern gilt, insofern sie eine Welt der Gastfreundschaft ist, die wir an andere als Gabe und in Verantwortung weitergeben müssen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Dienst am Dialog zwischen den Menschen und Völkern, um durch die Förderung der Gerechtigkeit Wege des Friedens aufzuzeigen, und der Dienst am Dialog zwischen den Weltreligionen auf der Suche nach der Wahrheit zu den bevorzugten Weisen gehören, um der Fortführung und geheimnisvollen Erfüllung jenes Heilsdialogs zu dienen, den der Schöpfergott mit der Menschheit eröffnet hat.

Vom Dialog zu einer gemeinsamen Sozialität

Die Tragweite des Dialogs, um den es bei dieser „neuen Art des Predigens“ – einer neuen Weise, dem Heilsdialog zu dienen – geht, führt über die bloßen Regeln der Diskursethik hinaus. In einem großartigen Text, der sich der Philosophie des Dialogs widmet, hinterfragt E. Lévinas die Vorstellung, die man sich gemeinhin vom Dialog macht, und zeigt, dass der Dialog eher zwischen zwei Arten von Sozialitäten zu verorten ist, nämlich der Immanenz und der Transzendenz.⁷ Spontan würde man meinen, dass der Dialog in der Immanenz der Kommunikation stattfindet und so der Vernunft Gehör verschafft. Ziel des Dialogs ist in der Tat, der Gewalt die Stirn zu bieten und ihr die Vernunft entgegenzuhalten oder auch die Ungerechtigkeit mithilfe einer gemeinsamen rationalen Argumentation zurückzudrängen. Auch gehört es zu den Zielen des Dialogs, in gegenseitigem Respekt eine echte Kommunikation unter den verschiedenen Weisen religiöser Wahrheitssuche herzustellen.

Jedoch gibt es, wie Lévinas ausführt, eine zweite Dimension des Dialogs, nämlich jene der zwischenmenschlichen Beziehung – die ursprüngliche Sozialität. Aus diesem Blickwinkel betrachtet hat der Dialog nicht zum Ziel, das jeweilige Wissen zu einer universalen Intelligibilität zu erheben, in der die Einheit der Vernunft entstünde.⁸ Wenn der Sinn des Dialogs die Sozialität ist, dann insofern, als dass sie nicht bloß auf die Immanenz des Austauschs von Gedanken, sondern auf die Transzendenz verweist.⁹ Diese zweite Dimension bricht damit, dass die Intentionalität den Gegenstand nur im Horizont der Welt verortet; vielmehr verweist die Sozialität auf das, was außerhalb der Welt liegt.¹⁰ Auf diese Weise unterstreicht Lévinas die doppelte, anthropologische und theologische Tragweite des Dialogs. Diese Perspektive ergibt sich, wenn man die Predigt als den Widerhall eines ihr vorangegangenen Dialogs ansieht. Die Herausforderung besteht nun darin, das Predigen als eine Begegnung zu verstehen, die sich zwischen zwei Sozialitäten situiert: die eine, die die Menschen durch den Dialog selbst errichten können, und jene ursprüngliche Sozialität, die sie nicht nur als eine gemeinsam bewohnte, sondern auch und vor allem als eine darüber hinaus reichende Welt entdecken können, die es gemeinsam zu empfangen gilt.

Die Predigt hält sich also nicht für ein Wissen, das ein für alle Mal festgelegt ist und einen Dialog mit anderen wie zwischen zwei Gesprächspartnern führt, die miteinander ihre Ansichten in einer bestimmten Angelegenheit austauschen. Sie ist durch und durch Dialog, da sie zu antworten versucht auf das Wort Gottes, der

sich selbst im Dialog offenbart: „Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluß mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt“ (ES 64). Diese Offenbarung lässt den menschlichen Verstand zugleich seine eigene Unfertigkeit erkennen, die ihm eine eschatologische Struktur verleiht.

Wenn nämlich die Predigt dem Wort Gottes, das sich den Menschen offenbart hat, Gehör verschaffen will, muss sie ihre Gesprächspartner dazu einladen, in den Dialog zwischen Gott und der Menschheit einzutreten. Die Predigt folgt so einem Dialog, der ihr vorausgegangen ist und dadurch gewissermaßen den ihr eigenen Gegenstand bestimmt. Dieser ist zugleich Gegenstand der Theologie: Gott, der sich selbst der Menschheit schenkt durch die Erfüllung der Offenbarung in seinem Sohn. Die Predigt, die in diesem Dialog gründet und sich durch ihn inspirieren lässt, ist gewissermaßen eine theologische Handlung, die an der Deutung des Geheimnisses des Dialogs Gottes mit der Menschheit teilhat. Die Deutung des Wortes ist ausgerichtet auf diese zweifache „Offenbarung“: eine gemeinsame Welt im Dialog mit dem Wort Gottes, das kommt, zu errichten und zugleich die Welt in der Hoffnung auf das kommende Wort Gottes zu bewohnen.

Das Wort, das kommt

Die Predigt ist darum bemüht, dass der Mensch zu der Erkenntnis gelangt, von Gott auf einen Endzweck hingebunden zu sein, der die Fassungskraft der Vernunft übersteigt.¹¹ Die Vernunft und das Herz des Menschen sind von dem ergriffen, was beide übersteigt. Während sie miteinander die Erfahrung äußerster Nähe teilen zu einer Wahrheit, die ihr Verlangen nach Erkenntnis befriedigen würde, verspüren Vernunft und Herz zugleich ihre eigene Unfertigkeit im Akt dieser Annäherung an die Wahrheit. Wenn man sagen kann, dass der Gegenstand der Theologie Gott selbst ist, insoweit Er in den Dialog mit der Menschheit eintritt und der Mensch versucht, den Inhalt dieses Dialogs zu erfassen, so wird dies zugleich dadurch überstiegen, dass Gott die Initiative ergreift zu einem Dialog und Er das Gespräch mit der Welt und der Menschheit sucht.

Der Weg, der den Menschen hin zur Erfüllung seiner Wahrheitssuche leitet, ist derjenige, auf dem er den Inhalt des Dialogs Gottes mit den Menschen prüft. Jedoch ist dieser Weg auch derjenige, auf den der Mensch gerufen ist, sich des eigenen Unvermögens bewusst zu werden, das ganze Wesen dieses Gottes, der zu den Menschen spricht, letztlich zu erfassen.

Dieser Weg, nach der Lehre von Thomas von Aquin (und in Fortführung der gesamten Tradition), ist derjenige der Deutung des Wortes Gottes. Aus diesem Grund ruft die Predigt dazu auf, von dem Geheimnis des Dialogs, das der Heiligen Schrift zu Grunde liegt, ergriffen werden zu können.¹² Dieses Geheimnis regt die Wahrnehmung des Schöpfungsdialogs an, durch den Gott jedes Leben und die ganze Menschheit in ihrer Geschichte trägt. Anders ausgedrückt: Der Prediger, ebenso

wie der Theologe, der den durch Gott mit der Menschheit gestifteten Dialog ergründet und seine Vernunft dabei dieser Erfahrung der Unfertigkeit aussetzt, ist eingeladen, sich in die Mitte seiner selbst führen zu lassen an jenen Ort, an dem Gott – ihm intimer als sich selbst – ihn in seinem Sein bestärkt durch den Dialog der Schöpfung, den Gott mit ihm führt. „Es wird ihm [dem Menschen] aber allein dadurch Gewißheit verschafft, daß er in seinem Innern die Sprache der Wahrheit selber vernimmt (...).“¹³

Anders ausgedrückt, der Dialog, den die Predigt zu eröffnen sucht, wird selbst getragen – und erhellt – durch den inneren Dialog, der sich zwischen Gott und jedem Menschen entfaltet. Dies erfordert also eine zweifache Deutung des Geheimnisses des Wortes der Wahrheit: zum einen der Wahrheit Gottes, wie man sie von außen versuchen kann zu erfassen, und zum anderen der Wahrheit Gottes, wie sie von innen heraus einen jeden ergreift. Die Predigt, ebenso wie die Theologie, werden daher hineingenommen in die Lehre vom Kommen des Wortes in die Welt – ein Ereignis, das sie immerfort besser verstehbar zu machen suchen, ohne jemals dessen Sinn und Geheimnis ausschöpfen zu können. Darin ist Predigt eine Einladung an die menschliche Kreativität, sich inspirieren zu lassen von der Kreativität des Wortes, das kommt.

Aus dem Französischen von Dennis Halft OP, Mainz

B. Cadoré hielt diesen Vortrag in englischer Sprache am 14.8.2014 auf der „Justice, Peace, and Care of Creation (JPCC) – Journées Romaines Dominicaines (JRD) Joint Conference 2014: Dialogue as a New Way of Preaching“ in Surabaya, Indonesien; die deutsche Übersetzung folgt dem unveröffentlichten Manuskript des Autors in der französischen Originalfassung [Anm. des Übers.].

01 Die Zweite Ordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode fand vom 30.9. bis 6.11.1971 in Rom statt. Sie verabschiedete u. a. ein wegweisendes Dokument zu Fragen der Gerechtigkeit in der Welt [Anm. des Übers.].

02 Vgl. Acta Capituli Generalis (ACG) 2007 Bogotá, Nr. 47. Weiter heißt es: „Der Prediger ist ausgesandt, die Welt zu lieben in der Nachfolge Christi“, vgl. ebd., Nr. 48.

03 Vgl. ebd., Nr. 78–85, und ACG 1986 Ávila, Kap. 2, Nr. 22.

04 Für die Übertragung ins Dt. siehe Papst Paul VI., Enzyklika Ecclesiam

suam vom 6. August 1964 über die Kirche, ihre Erneuerung und ihre Sendung in der Welt, Luzern/München 1964.

05 Vgl. Liber et Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum 99, II.

06 ACG 2007 Bogotá, Nr. 78.

07 Vgl. E. Lévinas, Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 1, Freiburg/Br. 1981, 61–85 (frz. Original: ders., Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain, in: ders., De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1986, 211–230).

08 Vgl. ebd., 73 (frz. Original: 220).

09 Vgl. ebd., 78 (frz. Original: 225).

10 Vgl. ebd., 79 (frz. Original: 226f.).

11 Vgl. STh I, 1.

12 Vgl. Thomas von Aquin, De magistro (Quaestiones disputatae de veritate XI).

13 Ebd., 1,17. Das Zitat ist nicht Teil der Responsio von Thomas von Aquin, sondern den Einwänden der Quaestio entnommen [Anm. d. Übers.]. Für die Übertragung ins Dt. siehe ders., Über den Lehrer/De magistro, hrsg., übers. und komm. von G. Jüssen/G. Krieger/J.H.J. Schneider, Hamburg 1988, 11.

Juan Bautista de Morales OP

(1597–1664)

1634 entdeckte Morales (Li Yufan) in der südchinesischen Provinz Fukien (Fujian), dass Getaufte für Ahnen-Gedenkfeiern das Wort „tsi“ gebrauchten wie für das Messopfer. Sie knieten, brachten Weihrauch dar sowie Speisen und Getränke als Opfer. Nicht nur für Pater Juan handelte es sich um Aberglauben; die Ahnentäfelchen waren zu verbrennen oder die Annahme des Christentums war nur oberflächlich gewesen. Der Ordensmann erklärte: „Das Gesetz Gottes ist ganz klar und es wird von uns keine Rechenschaft darüber fordern, ob wir hundert oder tausend Christen gemacht haben, sondern ob die vier, die es geworden sind, gut und von guter Gesinnung waren (...).“⁴¹ Die jesuitische Erlaubnis zur Ahnenverehrung führte zum Konflikt am Beginn der mendikantischen Mission. Jesuiten waren in China ab 1583, die Dominikaner seit 1632 und die zwei ersten mit Morales nach China gekommenen Franziskaner ab 1633. Neben den „konfuzianischen Riten“ ging es vor allem um die unterschiedlichen Missionsmethoden.

Jesuitische Missionsmethode von oben – dominikanische „Solidarität mit den Armen“

Wirkten die Jesuiten als bedeutende Wissenschaftler mit der für Mandarine vorgeschriebenen Etikette und dem Ziel, durch die Mission der Hochrangigen Breitenwirkung zu erzielen, so wollten Dominikaner und Franziskaner den armen Heiland allem Volk predigen. Daher stützten sich die Mendikanten bei der Beurtei-

lung der Riten auf das magisch-animistische Verständnis einfacher Volksschichten, die Jesuiten auf die ethisch-rationale Deutung der Oberschicht. Dominikaner verkündigten das Evangelium als etwas radikal Neues und als Bruch mit dem Bisherigen, die Gesellschaft Jesu hingegen als Vollendung vorhandener Werte und Traditionen. Während Dominikaner den Skandal des gekreuzigten Gottes hervorhoben, war in jesuitischen Kirchen in China gewöhnlich kein Kreuz zu finden, da es als anstößig empfunden wurde. Morales war gegen jegliche „Anbiederung“ bei der Mission.

Missionseifer

Der 1613 mit 16 Jahren in den Predigerorden eingetretene Spanier Morales wirkte ab 1622 auf den Philippinen unter eingewanderten Chinesen. 1628/29 reiste er zweimal nach Kambodscha. Nach der päpstlichen Erlaubnis zum Wirken in China wurde er 1633 Mitbegründer der Mission in Fukien und nach nur vier Monaten Ordensoberer. 1637/38 war er Wandermissionar in der Nachbarprovinz Chekiang. Dort ausgewiesen, wurde er vor dem Gericht in Funing mehrfach ausgepeitscht und musste fünf Tage den mehr als 100 Pfund schweren hölzernen Halskragen tragen, bevor er abgeschoben wurde. Auf Beschluss des Provinzkapitels der Philippinenprovinz fuhr er 1643 nach Rom, erreichte die Verurteilung der Riten und wurde zum Apostolischen Präfekt des dominikanischen Missionsgebietes bestimmt. Ab 1649 wirkte er erneut in China bis zum Tod 1664 in Funing. Der Ritenstreit überdeckt, dass Morales eine beeindruckende missionarische Aufbauarbeit leistete. Er verfasste u. a. einen chinesisch-spanischen Katechismus, ein Handbuch für Missionare sowie das Werk „Von der kindlichen Pietät im Christentum“ als Wurzel aller Tugenden und Basis der Ahnenverehrung.

Las Casas als falsches Vorbild?

Viele dominikanische Missionare kamen nach China über Mexiko und Lateinamerika. Dort hatte Montesinos 1511 gegen Ausbeutung und Geldgier gepredigt; Las Casas forderte selbst vor dem Kaiser energisch die Rechte der Indios ein – es handelt sich um Ruhmesblätter dominikanischer Geschichte. Das konfrontative Vorgehen prägte die Mission. Gregor de Betata veranlasste um 1540 die „Eingeborenen“ von Uruba zur Verbrennung ihrer Götzenbilder. Wie beim Fällen der Donareiche durch Bonifatius sollte die Nichtigkeit der Götter offenbar werden. Die Indios waren zudem vom armen Lebensstil der Predigerbrüder angetan. Barfuß und nur mit Bibel und Brevier beeindruckte die Gemeinschaft von Santo Domingo, wie etwa Ludwig Bertrand (1526–1581).

In China war es anders. Die öffentliche Predigt im Ordensgewand mit dem Kreuz in der Hand rückte die Brüder in die Nähe von Marktschreibern und Gauklern. Chinesen fanden harte Askese abstoßend; die Vorstellung eines personalen Gottes war ihrem Denken fremd. Die von Morales geforderte Pietätlosigkeit, Ahnentafeln als Götzenbilder zu verbrennen, behinderte die Mission. Über diesen „Feuereifer“ gegenüber dem „Staatskult“ waren Jesuiten entsetzt. Während Dominikaner stolz waren auf ihren 1648 hingerichteten ersten Märtyrer Chinas, Francisco Fernández de Capillas, für dessen Seligsprechung Morales 1650 Material zusammensetzte, meinten Jesuiten, man solle sein Leben nicht nutzlos riskieren. Das unkluge Verhalten der Bettelorden, die von China und seiner Denkweise wenig Ahnung hätten, gefährdete die Mission. Als 1637 der Vizekönig von Fukien anordnete, bei schwerster Strafe die staatlichen konfuzianischen Riten zu befolgen, also aus dominikanischer Sicht zum Glaubensabfall aufrief, begaben sich Morales und sein Mitbruder Chavez nach Foochow und legten öffentlich Zeugnis ab. Francisco Diez predigte in Fuan im Ordensgewand mit dem Kreuz in der Hand und

zerriss vor aller Augen das Dekret des Vizekönigs. Deswegen wurde er verhaftet. Gegen solchen „Fundamentalismus“ setzten Jesuiten darauf, dass die Behörden die Christen in Ruhe gelassen hätten, wenn die Dominikaner keinen Aufruhr verursacht hätten. Während 1648 Franz de Capillas enthauptet wurde und Morales nach zehnjähriger Abwesenheit mit sechs Neumissionaren die Einreise nach China vorbereitete, erließ der Mandschukaiser Chung-chi auf Vermittlung des Jesuiten Johann Adam Schall von Bell ein Dekret zum Schutz der christlichen Religion. Die Situation wurde also von Dominikanern und Jesuiten sehr unterschiedlich wahrgenommen – auch wenn nur Facetten einer komplexen und komplizierten Situation präsentiert werden können. Während Jesuiten das kaiserliche Toleranzpatent als Missionserfolg hervorhoben, war für Morales und seine Mitbrüder China ein tyrannischer Staat, der Missionare und Gläubige bis zum Martyrium verfolgte.

Rom spricht widersprüchlich

Die Uneinigkeit bei der Mission verlangte eine römische Entscheidung. Morales erhielt sie 1645 im dominikanischen Sinne. Doch 1656 folgte ein Entscheid zugunsten der Jesuiten. Dagegen intervenierte Morales 1661. 1669 äußerte sich der in China geborene Dominikaner Luo Wenzano (Gregorio López, ab 1674/79 Apostolischer Vikar und erster Bischof von Nanking) im Sinne der Jesuiten. Im gleichen Jahr entschied der Papst: jeder Orden dürfe nach seiner Missionsmethode arbeiten. Dies erweckte den Eindruck, dass der Papst denen in der Ritenfrage Recht gab, die gerade in Rom vorsprachen. Doch war die Beurteilung chinesischer Begriffe primär ein philologisch-linguistisches Problem, das die Kurie nicht kompetent entscheiden konnte. Zurückhaltung war angesichts der unterschiedlichen Missionskontexte sinnvoll. Zudem waren Informationen einseitig und lückenhaft, die Missionare selbst eines Ordens vor Ort in der

Sachfrage gespalten. Schließlich wurden 1704 und erneut 1715 die „Riten“ päpstlich verboten, die China-Mission dadurch beendet. Letztlich gab es im Ritenstreit nur Verlierer. Doch hatte Morales nicht einfach im blinden Eifer für die Wahrheit die Mission verunmöglicht.

Und Morales hatte doch Recht?

Den Jesuiten war bewusst, dass die Ahnenverehrung von breiten Volksschichten in dem von Morales kritisierten Sinn verstanden wurde; er hatte in der Sache Recht. Im Sinne des „Probabilismus“ wollten Jesuiten die sachlich weniger zutreffende, aber noch mögliche Lösung, da sie der Mission hilfreicher war; Morales glaubte, das „Heil der Seelen“ nur auf ungeschminkter Wahrheit aufbauen zu können. Er und seine Mitbrüder waren durchaus für Inkulturation und befolgten daher etwa die Instruktion der Propaganda Fide von 1659: „Versuchen Sie in keiner Weise, diese Völker dazu zu bringen, ihre Kultur (Sitten) zu verändern, sofern es sich nicht um Dinge handelt, die ganz eindeutig im Gegensatz zu Religion und Moral stehen!“² Als zu weitgehende „Anpassung“ (Akkomodation) wandte sich Morales etwa gegen die Verunmöglichung der Frauenseelsorge in der chinesischen Kultur. Da keine Frau in der Öffentlichkeit erscheinen durfte und auch für Priester kaum Kontakt möglich war, musste ein Mann bekehrt werden, damit dieser seine Frau und ggf. Töchter und Hausangestellte bekehren konnte. Die Jesuiten hatten ein Privileg vom Papst erlangt, dass die letzte Ölung Frauen nicht unbedingt gespendet werden müsse. In Fuan wurde 1643 von Dominikanern nach dem Vorbild der Jesuiten eine eigene Kirche für Frauen gebaut, doch wurde die Kirche der Männer 1645 zerstört. Morales setzte sich dafür ein, dass die Ehemänner Missionare mit gutem Ruf in ihre Häuser nahmen, um Frauen zu unterrichten, zu taufen und Beichte zu hören. Die Christen in Tongtou brachte er dazu, dass wenigstens alte Frauen zur

Messe und zur Predigt in die Kirche kommen konnten. Ein erheblicher Teil der Frauenseelsorge wurde gottgeweihten Jungfrauen, sog. Beatas, anvertraut, auch wenn nach chinesischer Sitte dies wie deren Jungfräulichkeitsgelübde Ärgernis erregte. Morales war der Auffassung, dem Christentum zuwiderlaufende Vorurteile seien zu überwinden, wenn nötig auch durch Auseinandersetzung.

Welche Praxis der Mission dienlicher war, ist schwer zu klären. Die dominikanische Mission der einfachen Leute wie der Randgruppen war mehr auf Zukunft orientiert als die der Jesuiten. Denn die Kirche sollte stärker von der „Basis“ aufgebaut werden: die Dominikaner wollten einheimische Katecheten und Katechetinnen, Priester und Bischöfe – erster chinesischer Priester und Bischof wurde Luo Wenzao, dessen Aufnahme ins Noviziat Morales 1650 ermöglichte. Inkulturation wie Mission scheiterten nicht nur an Morales, Dominikanern und Kurie, sondern vornehmlich an den hochgestellten Chinesen. Die führende Schicht schottete sich in der Mandschu-Zeit (ab 1644) stärker ab. Christen wurden fast nur noch aus unteren Schichten gewonnen, Jesuiten auf ihre astronomisch-naturwissenschaftlichen Fachkenntnisse beschränkt.

Das Urteil der Geschichte und die dominikanische Tradition

Vor 350 Jahren starb Morales 1664. „31 Jahre seines Lebens hatte er der China-Mission geschenkt. Sein Andenken blieb in China [...] in hohen Ehren. Durch sein energisches Auftreten gegen die abergläubischen Riten und für die Reinerhaltung des jungen Christentums machte er sich hochverdient. Man kann ihn als einen Bahnbrecher der modernen China-Mission bezeichnen.“³ Heutzutage wird sein Wirken kritischer gesehen. Das dominikanische Insistieren von Morales auf Wahrheit und reiner Lehre ist mit der Dialoghaltung des Dominikus zu vergleichen, der gegenüber dem albigensien-

schen Tavernenwirt einladend war. Ähnlich wies die umstrittene positive Rezeption des „Heiden“ Aristoteles und seines Gedankenguts durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin Parallelen zur späteren jesuitischen Akzeptanz der „Philosophie“ des Konfuzius auf.

Doch ist keine „schwarz-weiß-Darstellung“ möglich. Die dominikanische Tradition wie die Traditionen über Dominikus sind vielfältig. Sie beinhalten Eifer und Martyriumsbereitschaft wie Sanftmut und Dialog. Ein weniger enga-

gierter Glaubenseinsatz von Morales wäre aus heutiger Sicht angemessener gewesen. Das hängt vor allem mit dem gewandelten Verständnis der Kirche vom eigenen Tun zusammen. Für viele Probleme von Morales gab und gibt es keine Patentlösung. Er hat die Ahnenverehrung zu-treffend eingeschätzt und doch unangemessen reagiert – und so mit großem Einsatz die Mis-sion behindert?

Klaus-Bernward Springer

01 Zit. nach W. Demel, Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte, München 1992, 274, Anm. 3. Vgl. bes. B. Biermann, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927; K. Schatz, Inkulturation und Kontextualität in der Missionsgeschichte am Beispiel des Ritenstreits, in: M.

Pankoke-Schenk/G. Evers (Hrsg.), Inkulturation und Kontextualität, Frankfurt/M. 1994, 17–36; C. von Collani, Biographie von Juan Bautista Morales OP, Chinamissionar, in: <http://encyclopedia.stochastikon.com> (Zugriff 13.6.2014).

02 *Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum, Tonchini et Cocincinae proficiscentium* 1659, in:

J. Metzler (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, Bd. III/2, Freiburg/Br. 1976, 697–704, hier 702.

03 W. Loedding, Die schwarz-weiße Legion. Missionsgeschichte des Dominikanerordens, Köln 1974, 203.

Joachim Wanke

Deutschland als Missionsland – gibt es Antworten? (1991)

„Es sollte unter uns Christen keinen Streit mehr darüber geben, daß Deutschland, zumal das nun geeinte Deutschland, Missionsland ist. Mindestens zehn Millionen ungetaufter Menschen aus dem ehemaligen Gebiet der DDR sind für unsere Kirche eine gewaltige Herausforderung. Es ist nach menschlichem Ermessen nicht zu erwarten, daß in naher Zukunft die Zahl der Kirchenmitglieder steigt (auch bei uns im Osten nicht) und die Praxis des kirchlichen Lebens wieder verbindlicher wird. Trotz einer gewissen Konjunktur religiöser, oftmals mehr quasi-religiöser Ideen und Vorstellungen ist der heutige Zeitgenosse weiterhin von der Bedeutungslosigkeit kirchlich vermittelter Glaubenssätze und ethischer Normen für das eigene Leben überzeugt. (...)

Damit ist schon ein wichtiges Kennzeichen der gegenwärtigen religiösen Situation ausgesagt: Kirche und Evangelium Jesu Christi fallen im Bewußtsein vieler Menschen, auch vieler getaufter, aber kirchlich nicht praktizierender Menschen auseinander. Das Evangelium (oder was man dafür hält) wird von der konkreten Kirche abgekoppelt. Der Kirche wird nicht zugetraut, das ›Wichtige‹ zu sagen, zum Tun des ›Wichtigen‹ anzustiften und es überzeugend gegen den eigenen Zweifel zu verteidigen. Die Sehnsucht nach heilem Leben, nach Ganzheitlichkeit und Freiheit von allen Zwängen bleibt – aber die kirchlich vermittelten Antworten des Glaubens greifen

nicht. Sie bleiben merkwürdig abstrakt, zeitenthoben und ›lehrhaft‹. (...)

Voraussetzung einer zukunftssträchtigen Verkündigung des Evangeliums muß die Annahme der heute für die Menschen gegebenen Lebensverhältnisse samt ihren Auswirkungen auf die Gesellschaft und die Biographie des einzelnen sein. Eine ängstliche Abwehr beispielsweise der Phänomene, die jetzt im Osten im Zuge der ›Nachmodernisierung‹ unserer Gesellschaft über uns hereinbrechen, wäre ein schlechter Rat. Gerade wir ›Seelsorger‹ neigen zu einem gewissen ›Kulturpessimismus‹, der eigene seelsorgliche Erfolglosigkeit mit einer Theorie zu kompensieren sucht, die von einer kulturellen Abwärtsentwicklung der Moderne ausgeht. Ich meine, die Menschen sind nicht schlechter geworden als früher. Die Verhältnisse sind heute nur anders als in jener Zeit, in der manche unserer gegenwärtig praktizierten pastoralen Leitbilder und Arbeitsweisen ausgeprägt wurden.

Ich rede damit nicht einer radikalen Veränderung unserer Pastoral das Wort. Ich bin im Gegenteil davon überzeugt, daß es so etwas wie eine *cura animarum perennis*, eine alle Zeitepochen durchhaltende Grundgestalt von Seelsorge gibt. Solche Seelsorge besteht in der menschenfreundlichen Präsentation des Wortes Gottes, in der lebendigen Feier der Gottesdienste, in der Zuwendung zu den einzelnen, besonders den ›Mühseligen‹ und ›Beladenen‹. (...)

Nur in der Freiheit sind wahre sittliche Entscheidungen möglich. Insofern ist jeder Zugewinn an Freiheit, auch an gesellschaftlicher Freiheit, ein Fortschritt für die Verkündigung und die mögliche Annahme des Evangeliums. Was (auch seelsorglich gesehen) nicht auch in der Freiheit gedeihen kann, gedeiht überhaupt nicht. Die innere Annahme der Freiheit derer, zu denen wir gesandt sind, ist für uns Seelsorger und

Verkünder oft sehr schmerzlich, aber im Blick auf unseren Auftrag entscheidend. Freiheit läßt sich nur durch eine noch größere Freiheit bewegen, und letztere haben wir in Geduld und notfalls unter Schmerzen aufzubringen. Gottes ›Missionsmethode‹ gipfelt nicht ohne Grund in der noch größeren Freiheit des Sohnes, der in seiner Lebenshingabe unsere Freiheit als Sünder zu umfassen vermochte. (...)

Ich vermute, daß missionarische Pastoral weithin von ihrer Absichtslosigkeit lebt.

Die Menschen müssen das Gefühl haben, daß sie durch unsere Verkündigung nicht vereinnahmt, sondern in ihrem Menschsein angenommen werden sollen. (...) Die augenblickliche kritische Stimmungslage vieler Menschen gegenüber der Kirche könnte auch positiv als Nachhilfe Gottes für seine Kirche gedeutet werden. (...)“⁴¹

Die deutsche Einigung hat die Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland und die Kirchen vor unerwartete Herausforderungen gestellt.

Auch in der Deutschen Bischofskonferenz wollte und musste man sich mit der neuen Situation auseinandersetzen. Es galt, die Bistümer in den neuen Ländern in die Deutsche Bischofskonferenz hineinzuführen und ihnen dort den ihnen angemessenen Platz zu geben. Die Anzahl der Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz wurde auf 14 erhöht und so konnten Themen, die im großen Bereich der Pastoralkommission mitbearbeitet wurden, eine angemessene Würdigung finden, indem sie zum Schwerpunkt einer eigenen Kommission wurden. Dies war auch der Augenblick, in dem Bischöfe, die im Westteil unseres Landes wenig bekannt waren, mit ihrem eigenen Profil deutlicher in die Öffentlichkeit kamen. Einer davon war der damalige Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke. Er hatte bereits zu Zeiten der DDR immer wieder versucht, christlichen Glauben, Kirche und die einzelnen Christen in einer gu-

ten, unübersehbaren Weise in der monistischen Gesellschaft präsent zu machen. Dieses Wort ›präsent‹ ist wohl eines der Leitworte gewesen, mit denen Bischof Wanke seinen Weg für die Kirche in der DDR zu gehen versuchte.

Von der Mitte zum Rand

Wer mit Bischof Wanke zusammenarbeiten durfte, kam an einer Erfahrung nicht vorbei: In allen Gesprächen über Kirche und Gesellschaft, Tiefgründiges oder Vordergründiges, irgendwann führte er die Gedanken auf die Hl. Schrift zurück. Da meldete sich der Professor für Neues Testament, der er einmal war. Es war seine Mitte, von der Mitte des Wortes Gottes ausgehend, die Dinge dieser Welt, alles was uns bedrängt oder erfreut, anzuschauen und auszuleuchten. Von der Mitte zum Rand, fast möchte man sagen, dass für Bischof Wanke diese Mitte des Wortes Gottes im Leben der Kirche und im Leben eines Christen die Voraussetzung war, um überhaupt Randbeobachtungen zu machen. Mehr noch, nicht nur Randbeobachtungen, sondern auch Randberührungen. Er scheute sich nicht, in seinem pastoralen Handeln, die Menschen am Rand in den Blick zu nehmen. Seinem damaligen Dompfarrer gestattete er die Freiheit, mit Nichtkirchlichen, Ungetauften weihnachtliche Gottesdienstberührung zu ermöglichen. Selber ging er in den Jahren nach der deutschen Einigung in die Kaufhäuser und las dort die Weihnachtsgeschichte vor. Bischof Wanke war der Mensch zwischen Mitte und Rand. Das drückte sich wesentlich auch dadurch aus, dass ihn Denkverbote und zu schnelle Antworten zurückhaltend sein ließen. Erstaunlich war seine Energie, sich mit den Zeitfragen auseinanderzusetzen, aber immer um den Menschen selbst besser zu verstehen. Die Menschen waren es, die ihm so am Herzen lagen. Bischof Wanke ging von der Mitte zum Rand und zurück.

Und zurück

In den vielen Texten, Aufsätzen und Predigten, die Bischof Wanke in dieser Zeit für die Öffentlichkeit geschrieben hat, fällt immer wieder auf, wie sehr er versucht, aus der Randerfahrung, also der Begegnung mit den Menschen, denen Glaube und Kirche zunächst einmal mehr als fremd sind, zurückzufinden zu der Mitte, die auch die Mitte seiner Berufung und Sendung ist. Er ist Bischof der katholischen Kirche. Er will das Evangelium verkünden. Für Bischof Wanke bedeutet der Weg zurück immer der Weg zur Mitte, um von da aus wieder aufzubrechen an den Rand. Das ist für ihn die Missionsmethode, es ist die Evangelisierung der Evangelisierenden selbst. Nicht den Menschen einfangen, sondern gewinnen, nicht hinter großen Worten verstecken, sondern das Einfache und Ehrliche freisetzen bis hin, dass er seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sagte: „Wir brauchen das Amt, aber wir brauchen es, um das Ehrenamt in der Kirche zu stützen.“ Ihm war die Sendung der getauften und gefirmten Christen, also der Laien, wie wir sagen, ein zentrales Anliegen. Und seine Amtstheologie war eine Theologie der Assistenz für das Volk Gottes. Er wusste um Liebe, Partnerschaft, Lebensentwürfe. Bischof Wanke vermochte es, eindeutig zu sein und dennoch nicht verletzend. Es war seine spirituelle Wegtheologie, von der Mitte zum Rand und zurück, die ihm die feinfühligere Sprache schenkte, eben jene Voraussetzung, die Menschen zuhören lässt. Die leisen Töne waren die starken, unüberhörbaren Töne.

Evangelisierung - Missionierung

Unter der Leitung von Bischof Wanke fand die Pastorkommission die Kraft, den Text „Zeit

zur Aussaat“ (2000) zu veröffentlichen.³ In besonderer Weise wurde der damit aufgenommene Brief eines Bischofs aus Ostdeutschland, eben Bischof Wanke, beachtet, in dem er sagt, die Kirche hat so viel an Materiellem und Geistigem, aber ihr fehlt etwas, ihr fehlt die Überzeugung, Menschen für den Glauben gewinnen zu können. Das war es, was ihn wohl letztlich umtrieb. Wie können wir vom Glauben sprechen? Das Evangelium ist der in Sprache gefasste Inhalt der Botschaft Gottes für den Menschen. Darum geht es, das ist die Mitte, damit verbietet sich auch jede unangemessene Methodik, keine Mission der Bedrängung. Für ihn wird es eben heißen: mit demütigem Selbstbewusstsein den Glauben sagen, wissend um die eigene Schuld, wissend um die eigene Grenze und dennoch das sagen, was zum Leben einzig wichtig ist. Der Text „Deutschland als Missionsland – gibt es Antworten?“ (1991) hat seine Kraft noch nicht eingebüßt und er fasst zusammen, was für Bischof Wanke missionarische und evangelisierende Pastoral ist. Es ist der Gottesdienst, wo wir auf den lebendigen Herrn schauen. Es ist die Anbetung Gottes, wo der Mensch sich seiner selbst gewiss werden kann. Es sind die Lebensräume, in denen Gott und Mensch sich begegnen können, und es sind die Entscheidungen zum Glauben. Bischof Wanke ermutigt zur Freiheit, die vielleicht so formuliert werden kann: Versuch es mit der Wahrheit, von der ich spreche, bleib nicht stehen auf deiner Lebenssinnsuche. Ein Text von 1991, der seine Kraft noch nicht eingebüßt hat.

Dr. theol. Manfred Entrich OP (manen@t-online.de), geb. 1943 in Göttingen, Geschäftsführer des Instituts für Pastoralhomiletik (IPH) und Leiter des Meister Eckart Forums, Düsseldorf. Anschrift: Andreasstraße 24, D-40213 Düsseldorf. Veröffentlichung u. a.: Was mich täglich atmen lässt. Spirituelle Streiflichter, Kevelaer 2014.

⁰¹ J. Wanke, Deutschland als Missionsland – gibt es Antworten?, in: Lebendige Seelsorge 42 (1991), 257–262.

⁰² Deutsche Bischofskonferenz, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

Henning Wrogemann, **Missionstheologien der Gegenwart.** Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft Bd. 2), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 488 S., € 29,99.

Nach dem ersten Band „Interkulturelle Theologie und Hermeneutik“ aus dem Jahr 2012 legt der ev. Theologe und Ökumeniker H. Wrogemann mit „Missionstheologien der Gegenwart“ nun den zweiten Band der Lehrbuchsammlung zur interkulturellen Theologie vor. Wrogemann ist seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Der Klappentext des Bandes erhebt den Anspruch: „Ein unverzichtbares Arbeitsbuch für alle, die sich in Studium und Beruf mit Fragen christlicher Identität und Lebenspraxis im Kontext interkultureller und interreligiöser Beziehungen beschäftigen.“

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, geht Wrogemann mit großer Sorgfalt folgende fünf Felder an: Der erste Hauptteil dient der historischen Verortung der Missionstheologie im 20. und 21. Jahrhundert. Neben den zwölf Weltmissionskonferenzen werden sowohl die Vollversammlungen des Ökumenischen Rats der Kirchen als auch verschiedene missionstheologische Ansätze beleuchtet, besonders von Gustav Warneck, Karl Hartenstein, Walter Freytag und Johann Christian Hoekendijk. Im zweiten Hauptteil wendet sich Wrogemann verschiedenen Akteuren auf dem Gebiet der Missionstheologie zu: der römisch-kath. Kirche, der Orthodoxie, dem nordamerikanischen Protestantismus, der anglikanischen Kirche, den Pfingstkirchen und -bewegungen sowie unterschiedlichen missionarischen Aufbrüchen. Alle Akteure werden sowohl im Hinblick auf ihre historische Bedeutung für die christliche Mission als auch auf ihren systematisch-analytischen Beitrag hin befragt. Für die kath. Kirche hält Wrogemann fest, dass erst das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) eine grundlegende missionstheologi-

sche Ortsbestimmung vorgenommen habe.

Im dritten Hauptteil werden Missionswissenschaft und -theologien in gesellschaftliche wie auch regional-spezifische Kontexte eingeordnet. Hier wird etwa exemplarisch die (durchaus provokante) Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mission und Geld gestellt: „Gott als Freund der Armen oder der Reichen?“ Das Augenmerk liegt auf den diversen gesellschaftlichen Kontexten. Im vierten Teil versucht der Autor, kirchliche Erfahrungen aus dem deutschen Sprachraum in den Kontext der Missionstheologie einzuordnen, wie etwa die Frage nach Gemeindestrukturen. Im letzten Hauptteil des Buches stellt der Autor seinen eigenen missionstheologischen Ansatz vor. Er hebt vor allem die Bedeutung des Gotteslobes in seiner ökumenischen Ausgestaltung hervor. Wrogemann hierzu: „Ich werde die These vertreten, dass christliche Mission im ökumenischen Gotteslob ihren Ursprung und ihre Kraftquelle findet, aber auch ihren Zielhorizont“ (406). Abschließend bleibt festzuhalten, dass das Lehrbuch dem hohen Anspruch des Klappentextes im Rahmen des Möglichen durchaus gerecht wird. Die ersten vier Abschnitte liefern einen fundierten historischen und systematischen Überblick über die Entwicklung und die gegenwärtigen Fragestellungen der Missionswissenschaft, während Wrogemanns eigener Ansatz im fünften Teil eine gute Grundlage für eine weitere Auseinandersetzung liefert. Daher ist der Band in der Tat ein unverzichtbares Arbeitsbuch für alle, die sich mit Missionstheologie(n) auseinandersetzen wollen.

Christoph Brandt OP, Mainz

(1) Jean-Jacques Pérennès, **Georges Anawati (1905–1994).** Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam (Georges-Anawati-Stiftung Schriftenreihe Bd. 7), Verlag Herder Freiburg/Br. 2010, 413 S., € 19,95.

(2) Jean-Jacques Pérennès, **Pierre Claverie.** Dominikaner und Bischof in Algerien (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 17). St. Benno-Verlag Leipzig 2014, 420 S., € 12,50.

Der Autor der beiden Bücher, J.-J. Pérennès OP, war bis 2010 Provinzvikar des Predigerordens für die arabische Welt und bis vor wenigen Monaten Direktor des Dominikanischen Instituts für orientalische Studien (IDEO) in Kairo. In den beiden hier vorgestellten Biografien

widmet er sich zwei Dominikanern, die ihre jeweiligen Heimatländer Ägypten und Algerien und damit auch ein Leben inmitten einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung als ihre dominikanische Berufung verstanden. Pérennès erzählt anschaulich das Leben und Wirken der beiden Männer und bettet ihren Werdegang dabei sehr fundiert in die historischen und kulturellen Hintergründe ein. So wird auch der unterschiedliche Charakter der beiden dargestellten Persönlichkeiten deutlich. Zugleich geben beide Bücher einen tiefen Einblick in das Leben von Christen verschiedener Konfessionen und Muslimen in der arabischen Welt.

Die Biografie Anawatis (1) erschien in der Schriftenreihe der nach ihm benannten Georges-Anawati-Stiftung, die sich für interkulturellen und interreligiösen Dialog insbesondere zwischen Christen und Muslimen einsetzt und Projekte in diesem Bereich fördert. Die ägyptische Philosophin Zeinab el-Khodeiry, die Anawati als junge Frau in ihrer wissenschaftlichen Arbeit gefördert hat, schrieb das Geleitwort. Georges Anawati stammte aus einer syrisch-ägyptischen Familie und wuchs mit französischer Bildung auf. Der willensstarke junge Mann machte zunächst eine Ausbildung zum Pharmazeuten, dann trat er mit 28 Jahren in den Dominikanerorden ein. Während seines Theologiestudiums wurde er von M.-Dominique Chenu OP auf die beiden arabischen Aristoteles-Kommentatoren Averroes und Avicenna hingewiesen, zugleich hatte er intensiven Kontakt mit Louis Massignon. So sah Anawati schon früh den Islam als „seine Berufung“ an und rang sein Leben lang mit der Frage, welcher Platz dieser Religion aus christlicher Perspektive in der Heilsordnung Gottes zukomme. Nach seiner Priesterweihe 1939 intensivierte er seine Arabischstudien und wurde in der Folgezeit zum Experten für das philosophische Denken Avicennas. Gemeinsam mit Jacques Jomier OP und Serge de Laugier de Beaucueil OP gründete Anawati im März 1953 das IDEO in Kairo, das sich dem arabischen Quellenstudium zur Philosophie und islamischen Theologie widmet, und wurde dessen erster Direktor. Zugleich war Anawati lebenslang im interreligiösen Dialog mit Muslimen engagiert und erlebte, dass sich dieser durch die veränderte Situation in Ägypten zunehmend schwieriger gestaltete. Später begann Anawati eine rege Reisetätigkeit, nahm an vielen Kongressen teil und prägte diese durch seine Fach-

kennntnis und seinen Humor. Sein wichtigstes Werk war eine 450-seitige Averroes-Bibliografie. Seine Forschungen in diesem Bereich machten bekannt, dass die arabischen Kommentatoren des Aristoteles mit ihren Übersetzungen einiger seiner Werke die Philosophie im hoch- und spätmittelalterlichen Europa entscheidend geprägt haben. Nachdem er noch in der Nacht zuvor an einem Manuskript für eine Veröffentlichung gearbeitet hatte, starb Anawati am 28. Januar 1994 in Kairo. Die Biografie von Pierre Claverie (2) erschien als 17. Band in der Reihe „Dominikanische Quellen und Zeugnisse“. Das Geleitwort schrieb Timothy Radcliffe OP, der als Ordensmeister bei seiner Beerdigung anwesend war; das Nachwort stammt von Claveries muslimischem Freund Redouane Rahal, dem sich Claveries eigener Text „Plurale Menschheit“ anschließt. Als *pidnoir*, d. h. als Sohn französischer Einwanderer, wurde Pierre Claverie 1938 in Algier geboren und wuchs in einer liebevollen Familie auf. Während seines Ingenieurstudiums lehnte er die Unabhängigkeit Algeriens zunächst ab, dann jedoch wurden ihm die Menschenrechtsverletzungen durch die französische Armee immer mehr bewusst. So entschied er sich 1958 zum Eintritt in den Dominikanerorden und studierte an der Ordenshochschule *Le Saulchoir*. Immer mehr sah Claverie, dass er in seiner Kindheit in einer „kolonialen Blase“ ohne wirklichen Kontakt zu Algeriern aufgewachsen war, und verstand dieses Land zunehmend als „seine Berufung“. Die Unabhängigkeit Algeriens 1962 erlebte er dort als französischer Soldat in der Militärseelsorge. Zwei Jahre später wurde er zum Priester geweiht und schließlich in den Dominikanerkonvent in Algier versetzt. Bei einer Kongregation libanesischer Schwestern vertiefte er sein Arabisch und knüpfte zugleich intensive Kontakte mit Algeriern. Schon zu diesem Zeitpunkt stellte sich der Dominikaner immer wieder die Frage, welche Aufgabe die Kirche in einem muslimischen Algerien habe: Wo ist der Platz von Christen im „Haus des Islams“? 1973 wurde Claverie Leiter des diözesanen Studienzentrums *Les Glycines* in Algier, wo Arabisch und Theologie gelehrt wurden. Zugleich hielt der tief spirituelle Mann Exerzitien für Ordensschwestern und Einkehrtage für Priester. Schließlich wurde er 1981 zum Bischof von Oran ernannt. In diesem Amt war es ihm wichtig, die Gemeinschaft der Christen aus unterschiedlichen Ländern und Konfessi-

onen zu stärken und ihren Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung zu intensivieren. Er half auch den *pied-noirs*, sich mit dem unabhängigen Algerien zu versöhnen, und engagierte sich für die Entwicklung des Landes. Gegen Ende der 80er Jahre nahmen die innenpolitischen Spannungen in Algerien zu, was auch zu islamistisch motivierter Gewalt führte. Claverie erlebte nun, dass viele engagierte Muslime und eine Reihe von Ordensleuten, die mitten in der Bevölkerung lebten, ermordet wurden. Der Bischof nutzte das Editorial seiner Bistumszeitung *Le Lien*, um zur gesellschaftlichen Situation und der zunehmenden Gewalt offen und deutlich Stellung zu beziehen. Er war überzeugt davon, „dass die Menschheit nur als eine plurale existiert“ (S. 413). Trotz der zunehmenden Bedrohung ging er nicht nach Frankreich zurück, sondern blieb aus Solidarität mit den Menschen seiner Diözese, Christen und Muslimen, in seinem geliebten Algerien. Nachfolge Jesu verstand er als Präsenz an den Bruchstellen der Gesellschaft, die die Hingabe des Lebens angesichts des allgegenwärtigen Todes miteinschloss. Am 1. August 1996 starb Pierre Claverie zusammen mit seinem Fahrer Mohamed Bouchikhi bei einem Bombenattentat vor der kleinen Kapelle seines Bischofshauses.

Theresa Hüther OPL, Mainz

Bertram Stubenrauch/ Andrej Lorgus (Hrsg.), **Handwörterbuch Theologische Anthropologie**. Römisch-katholisch/ Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Verlag Herder Freiburg/Br. 2013, 669 S., € 68,-.

Wenn von der Ökumene zwischen Katholiken und Orthodoxen die Rede ist, richtet die hiesige Öffentlichkeit fast automatisch den Blick auf den Dialog mit der zahlenmäßig stärksten Kirche, der russisch-orthodoxen. Anscheinend nicht in erster Linie deshalb, weil die russisch-orthodoxe Kirche ökumenisch bedeutender wäre als die anderen orthodoxen Kirchen, sondern weil Russland immer mehr an politischer (und wirtschaftlicher) Bedeutung gewinnt.

Die österreichische Stiftung PRO ORIENTE weiß sich nun seit einem halben Jahrhundert (gegründet 1964 von Kardinal Franz König) verpflichtet, u. a. die Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen zu pflegen und zu fördern. In den theologischen Konsultationen mit den

Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche, die 2002 in Wien begonnen hatten und abwechselnd in Russland und Österreich stattfanden, ist sehr bald erkannt worden: Die eigentliche Hürde zu einer Annäherung und letztendlich zur Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken stellen nicht lehramtliche Gegensätze dar. Das Problem liegt wohl darin, dass in ihren theologischen Diskussionen jede Seite (nicht nur) bestimmte (Schlüssel-)Begriffe anders versteht und interpretiert. Um weiter diskutieren zu können, bedarf es also einer Darlegung des je eigenen Verständnisses bestimmter Begriffe. Dies war das Ergebnis der genannten theologischen Konsultationen, die zu diesem Buchprojekt geführt haben.

Obwohl die Anthropologie in den ökumenischen Gesprächen zwar (scheinbar) kein kontroverses Thema darstellt, bezeugt dieses Handwörterbuch die ganze Breite der unterschiedlichen Auffassungen über ein und denselben Sachverhalt. Das Wörterbuch bietet je zwei Beiträge zum gleichen Thema an: von katholischer und russisch-orthodoxer Seite, die in einer gewissen Synoptik unmittelbar hintereinander stehen. Vorangeschickt werden zunächst sechs Schlüsselbegriffe (Jesus Christus, Mensch, Persönlichkeit/Persönlichkeitsethik, Mann/Frau, Seele und Liebe), dann folgen über 50 Stichwörter. Unterschiedliche Ansichten und Zugänge werden deutlich sichtbar, wie und vor allem warum Andere anders denken und anders argumentieren. In dieser Gegenüberstellung werden zwar keine offiziellen Standpunkte der jeweiligen Kirche vertreten. Aber an der sehr selektiven Auswahl der Stichworte sieht man sehr wohl, dass die kirchliche Hierarchie der russisch-orthodoxen Kirche einiges zu sagen hatte, was auch offen zugegeben wird: „Die deutschen Herausgeber erachteten es als notwendig, in die Stichwortliste die unserer Meinung nach eigentlich nicht anthropologischen Themen ‚Bildung‘, ‚Menschenrechte‘ und ‚Gesellschaft‘ aufzunehmen. Uns erschien es überflüssig“ (19), schreibt in seinem Vorwort der Herausgeber der russischen Ausgabe, A. Lorgus. Damit wundert es nicht, dass zwar als ein Stichwort Leib/Fleisch/Körper (katholisch) bzw. Leib/Fleisch (orthodox) genommen wurde, keines aber eigens zu Geschlechtlichkeit bzw. Sexualität. Gerne hätten deutschsprachige Leser die Position der russisch-orthodoxen Kirche (als *pars pro toto*) dazu erfahren.

Dieses Handwörterbuch – als gemeinsames Projekt der Moskauer Stiftung RUSSISCHE ORTHODOXIE und der bereits genannten Stiftung PRO ORIENTE – ist gleichzeitig auch auf Russisch im Palomnik-Verlag erschienen. An dieser Stelle soll auch die sehr gute Übersetzungsarbeit erwähnt werden, die zu einem gelungenen und zum Lesen empfehlenswerten ökumenischen Werk beigetragen hat.

Frano Prcela OP, Mainz

Harald Seubert, **Zwischen Religion und Vernunft**. Vermessung eines Terrains, Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden 2013, 708 S., € 98,-.

Der in Basel lehrende Philosoph und Religionswissenschaftler H. Seubert will mit seiner voluminösen Publikation einen eigenständigen Schritt wagen, d. h. im Vergleich zu anderen philosophischen Annäherungen an Religionen und Religionsphilosophien möchte der Autor „mit den Mitteln der Begrifflichkeit möglichst weitgehend in deren Immanenzzusammenhang“ (17) eindringen und dies im Bewusstsein, dass die „diffizilen Verflechtungen der Einzelforschung die große Synthese seither schwieriger, wenn nicht unmöglich gemacht haben“ (ebd.). Seubert sieht in der Religionsphilosophie nicht einfach nur einen Teilbereich von Philosophie, sondern einen „nervus probandi“ (ebd.), in dem das Selbstverständnis der Philosophie zur Debatte steht. Dabei soll die auf Totalität zielende Transzendenz von Religionen – deren Opazität im Blick zu halten ist – ein Stachel heutiger Philosophie sein. Kurzum, Seubert versucht im besten Sinne einen explizit religionsphilosophischen Diskurs, der im Laufe der Studie durchaus präsent ist.

Der erste große Teil des Buches setzt sich mit den „Konstellationen zwischen Glaube und Vernunft“ (59–471) auseinander, d. h. es beginnt ein überblicksartiger philosophiegeschichtlicher Diskurs über die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Theologie bzw. Religion. Der konzise, wenngleich auch zwangsweise ein wenig kompakte Duktus erinnert stark an die Konzeption des Klassikers von Wilhelm Weischedel „Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus“ (Erstaufgabe 1972), angereichert mit einigen Exkursen.

Im zweiten Teil, „Probleme und Phänomene“ (473–674), beginnt Seubert mit der Frage nach der Topologie von Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft, indem er die Grenze kritisch-rekonstruktiver Analyse überschreiten möchte und eine Vernunftfähigkeit konkreter Religion vermutet. Er kritisiert den gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Methodendiskurs, in dem Religion nur mehr als Subsystem oder Projektionsfläche neben anderen besteht, und fragt sich, ob diese kulturwissenschaftlich geprägten Raster wirklich geeignet sind, das singuläre Proprium von Religion zu erfassen. Die Theologie beider Konfessionen vermutet seiner Meinung nach in der Philosophie nur eine Hilfsdisziplin, „Theologien, die die – jeweils rasch wechselnden – neuen Paradigmata begrüßen, halten doch umgekehrt die Selbst-Aufklärung über den Zusammenhang von Religion und Vernunft für weitgehend obsolet; ein Problem, das im Protestantismus stärker durchschlägt, weil er gerade keine verbindliche Philosophie kennt“ (486f.). Allerdings rezipiert Seubert hinsichtlich der Theologie nur einen sehr beschränkten Theologenkreis, so dass sich dem Rezensenten die Frage stellt, ob diese Disziplin nur mit einer Handvoll zitierter evangelischer und katholischer Theologen wirklich einigermaßen umfassend skizziert werden kann.

Die weiteren Kapitel setzen sich mit „Religionsphilosophie und Metaphysik“ (489ff.), „Religion und Philosophie“ (499ff.), „Religion und Politik“ (513ff.), „Herrlichkeit“ (55ff.) sowie zu „Religion und Religionen“ (567ff.) auseinander. Deutlich wird dabei der Ansatz Seuberts, dass Religion zur Philosophie gehört und Religionsphilosophie als Selbstreflexion der Philosophie fungiert. „Philosophie aber wird sich (...) selbst ad absurdum führen, sie wird sich auslöschen, wenn sie sich nicht mehr daran elektrisiert, was ihre wesentlichen Fragen waren. Dann wird sie eine formale oder historische Wissenschaft (...) neben anderen“ (511). In diese Richtung gehen seine weiteren Überlegungen, wenngleich sie zuweilen darunter leiden, die Themen nur kurz aufzureißen, was teilweise zu recht polemischen Urteilen führt (wenn beispielweise die „futuristisch leuchtenden Messiasspuren von Ernst Bloch mit den Guerilla-Attacken des Leuchtenden Pfades nicht zu verwechseln sind“ und sich diese „westeuropäischen Exponenten der Theologie der Revolution der anamnetischen Macht der Erinnerung“ zugewandt haben sollen, ohne sich

gleichzeitig vorab nennenswert korrigiert zu haben – und das alles gerade einmal mit einem Buchverweis belegt wird [52f.]).

Summa summarum stellt der erste Teil des Werks einen guten und instruktiven Überblick über die philosophisch-geschichtliche Dimension von Religion und Vernunft dar, der zweite systematische Teil schließlich beschreibt diesen Logos zwischen Vernunft und Offenbarung und dies aus der Sicht eines religionsfreundlichen religionsphilosophischen Konzepts.

Thomas Eggersperger OP, Berlin – Münster

Johannes Schwanke, **John Henry Newmans Konversion.**

Sein Weg zur Katholischen Kirche aus protestantischer Perspektive, Walter de Gruyter, Berlin 2011, 339 S., € 104,95

John Henry Newman ist einer der wenigen angelsächsischen Theologen des 19. Jahrhunderts, die im deutschen Sprachraum eine gewisse Resonanz erzeugen. Dafür sorgt Newmans bewegte Lebensgeschichte und dessen eng damit verwobenes Werk. Dennoch gibt es bislang kaum deutschsprachige Studien, die Newman aus dezidiert protestantischer Sicht betrachten. Mit seiner kurz nach Newmans Seligsprechung im Jahr 2011 erschienen Monographie schließt der an der „Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel“ ansässige J. Schwanke diese Lücke. Dabei verhehlt Schwanke seinen Standpunkt nicht: Auch über 150 Jahre nach Newmans Konversion schüttelt Schwanke insgeheim den Kopf und fragt sich: „Welcher Protestant verlässt seine Kirche und wendet sich, theologisch begründet, der römisch-katholischen Kirche zu (...)?“ (5).

Auf der Suche nach den sachlichen Gründen für diese Konversion Newmans, arbeitet sich Schwanke systematisch und materialreich durch Newmans Biographie und Werk. Angefangen vom calvinistisch geprägten Jugendlichen, hin zum eher liberal eingestellten Mitglied der Universität Oxford und weiter zum hochkirchlichen anglikanischen Geistlichen, der gemeinsam mit einigen Mitstreitern die einflussreiche Oxford Bewegung initiierte. Schwanke beendet seine Untersuchung mit einem kurzen Ausblick auf die Resonanz Newmans im römisch-katholischen Lager nach der 1845 erfolgten Konversion.

Der Autor stellt richtig fest, dass es sich bei Newmans Denken um eine „autobiographische Theologie“ (48) handelt: Die Lebenswendungen und –erfahrungen des Menschen spiegeln sich wider in der fortschreitenden Entwicklung seines geistlichen Erkennens und Entdeckens. Bis hin zu dem Schlüsselwerk Newmans, dem „Essay on the Development of Christian Doctrine“ aus dem Bekehrungsjahr 1845. Diesem widmet Schwanke im letzten Drittel seiner Abhandlung folgerichtig eine längere Betrachtung.

Das Buch liest sich gut, auch weil sich der Autor mit persönlichen Wertungen und Urteilen nicht zurückhält. Seine lutherischen Sympathien verschweigt Johannes Schwanke nicht. Hier liegt aber auch ein Problem. Denn Schwanke neigt dazu, Newmans theologische Positionen mit lutherischem Denken zu vergleichen. Doch leider spielten Topoi wie das lutherische „sola gratia“ und „sola scriptura“, welche Schwanke immer wieder zitiert, für John Henry Newman selbst kaum eine Rolle. Schwanke ist sich bewusst, dass Newman keine nähere Kenntnis von Luthers Theologie hatte (116). Die Frage ist: Weshalb misst er den späteren Kardinal dann andauernd an den Aussagen der deutschen Reformatoren?

Hinzu kommt, dass Schwanke, um Newmans Position herauszuarbeiten und auch zu kritisieren, gerne auch auf lutherische Theologen aus dem 20. Jahrhundert zurückgreift. Auch hier stellt sich die Frage: Was haben diese Autoren mit dem Konvertiten aus dem 19. Jahrhundert zu tun?

Fazit: Es wäre wünschenswert gewesen, Schwanke hätte systematisches Urteil und theologiegeschichtliche Untersuchung klarer voneinander abgegrenzt. Dann wäre die Lektüre noch ertragreicher ausgefallen.

Burkhard Conrad OPL, Winsen/Luhe

Paula-Irene Villa, **Judith Butler.** Eine Einführung (Campus Studium), Campus Verlag Frankfurt/M. 2. aktualisierte Aufl. 2012, 179 S., € 16,90.

P.-I. Villa, Professorin für Soziologie und Genderforschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München, führt in sachlich fundierter und zugleich verständlicher Weise in das Werk der US-amerikanischen Philosophin J. Butler (* 1958) ein. 1990 erschien deren

vieldiskutiertes Buch „Gender Trouble“ (dt.: „Das Unbehagen der Geschlechter“) mit der provokanten These, dass die Geschlechterdifferenz nicht biologisch, sondern performativ zu verstehen sei. Die an der *University of California* in Berkeley lehrende Wissenschaftlerin gilt als eine der Begründerinnen der *Queer Theory* (vgl. dazu 99-119). In ihren jüngsten Arbeiten sucht sie eine *Ethik der Verletzbarkeit* zu formulieren (vgl. 121-141). Villas Buch stellt die Theorieansätze Butlers in den Kontext der aktuellen politischen Diskurse wie auch der zeitgenössischen Debatten in den Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften. In der deutschsprachigen Theologie (jenseits der feministischen Theologie) steht eine vertiefte Rezeption dieses politisch-philosophischen Ansatzes noch aus. Anknüpfen könnte diese z.B. im Blick auf die kirchliche Verkündigung an Butlers Überlegungen zu „Diskurs und Sprache“ (19-34) oder im Blick auf die Inkarnationstheologie an ihren Überlegungen zur „Materialität der Körper“ (80, vgl. auch 79-98). Dass es sich dabei nicht um ungebrochene Rezeptionsmöglichkeiten handelt, versteht sich – etwa im Kontext der These von der kulturellen Konstruktion der Geschlechter – von selbst. Aber genau diese Differenz macht ja den Reiz der Auseinandersetzung aus!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Tobias Schulte, **Ohne Gott mit Gott**. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer (ratio fidei Bd. 52), Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2014, 413 S., € 44,-.

[2] Francisco de Aquino Júnior, **Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft**. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría (ratio fidei Bd. 53), Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2014, 360 S., € 39,95.

Die neue Politische Theologie, die sich neben anderen auch auf den protestantischen Theologen und Widerstandskämpfer D. Bonhoeffer beruft (vgl. z.B. die einschlägigen Arbeiten des Münsteraner Fundamentaltheologen Tiemo R. Peters OP), konvergiert mit ihrer lateinamerikanischen Schwester-Theologie der Befreiung v.a. in ihrer weltzugewandten Gottesrede. Die vergleichende Lektüre der beiden hier vorzustellenden Studien macht diesen Zusammenhang deutlich. T. Schulte (*1981), Theologe im Erzbistum Paderborn, fragt in seiner Freiburger Dissertation nach den Bedingun-

gen des Glaubens im Kontext spätmoderner Lebenswelten. Konsequenter Primat der Gnade Gottes festhaltend, profiliert Schulte im Gespräch mit Bonhoeffer eine Theologie, die menschliche Freiheitssehnsucht auf der einen und biblische Glaubenstraditionen auf der anderen Seite nicht als Gegensatz, sondern als einander ergänzend denkt. Damit kann Schulte im Anschluss an Überlegungen des jungen Bonhoeffers jenseits des „den Gottesbegriff so lange prägende[n] Apathieaxiom[s]“ (1, 369f.) einen „von der Geschichte betreffenden Gott“ (1, 370) begründen, der später dann in „Widerstand und Ergebung“ existentielle Bedeutung gewinnt. Genau hier knüpft die Theologie des Jesuitenmärtyrers I. Ellacuría (1930-1989) an. F. de Aquino Júnior, Prof. an der Theologischen Fakultät von Fortaleza (Brasilien), zeichnet in seiner Münsteraner Dissertation die philosophischen Hintergründe der Theologie Ellacurias nach. Interessant dabei ist der Blick auf das den Jesuiten prägende Werk des baskischen Philosophen Xavier Zubiri (1898-1983) (vgl. meine Rez. zu: Th. Forner-Ponse, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010, in: WuA 53 [2012], 93). Vor allem Ellacurias Untersuchungen zur befreiungstheologischen Methodologie interessieren Aquino Júnior, tobt doch um diese inmitten von Kirche und Theologie auch unter Papst Franziskus noch ein heftiger ideologischer Kampf. In diesem Konflikt verhilft die Arbeit des brasilianischen Theologen Aquino Júnior zu kritischem Durchblick. Einen solchen braucht es dringend, soll nicht die „praxische“ (2, 184) „Realität“ (2, 162) der von Jesus angesagten Gottesherrschaft, um der es der befreiungstheologischen Reflexion zu tun ist, aus den Augen geraten. – Zwei wichtige Bücher!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Andreas Sohn / Jacques Verger (Hrsg. / Éd.), **Die regulierten Kollegien im Europa des Mittelalters und der Renaissance** / Les collèges réguliers en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance (Aufbrüche Bd. 4), Verlag Dr. Dieter Winkler Bochum 2012, 232 S., € 35,70.

Mit der Einrichtung regulierter Kollegien haben Kirche und Orden wesentlich zur Entwicklung der Universitäten in Europa seit den Jahren um 1200 beigetragen. Jene ergänzten den Typ der universitären Kollegien. Der re-

nommierte Pariser Historiker A. Sohn differenziert in seiner Einleitung zwischen säkularen und regulierten Kollegien. Während erstere dem Weltklerus (und manchmal auch Laien) offenstanden, dienten die zweitgenannten dem Studium des Ordensnachwuchses. (Genauerer dazu findet sich im Grundsatzartikel des Pariser Mittelalterforschers J. Verger: „Qu'est-ce qu'un ‚collège régulier‘ au Moyen Âge et à la Renaissance?“, 25-33.) In den regulierten Kollegien ging es im Wesentlichen „um die Bildung einer Ordenselite“ (7). Zu diesem Zweck baute man „eine eigene, autonome Studienorganisation“ (9) auf und trug – quasi als „Keimzellen von theologischen Fakultäten“ (ebd.) – zur Entfaltung des Geschichte machenden europäischen Systems der Universität, die Lehrende und Lernende in grenzüberschreitender Weise verbindet, bei. Nur summarisch seien hier besonders die weiter ins Detail gehenden Beiträge von Hans-Joachim Schmidt (Freiburg/Schweiz) zu den *studia particularia* im Dominikanerorden (auf Französisch mit deutschem Summary; 87-107), von Heinz-Dieter Heimann (Potsdam) zur Situation in der Kustodie Brandenburg um 1500 (dt.; 109-120) sowie von Metod Benedik (Ljubljana) zum Bildungs- und Studienengagement in der Frühzeit des Kapuzinerordens (dt.; 121-136) erwähnt. Drei prominent verfasste Ausblicke (Reinhard Marx, München [mit einem klaren Plädoyer für „einen Kernbestand“ (202) von Ordenshochschulen!]; Egon Kapellari, Graz; Bernhard Vogel, Speyer) fragen nach dem Auftrag für Kirche, Orden, Politik und Wissenschaft, der uns aus dem großen europäischen Erbe für heute und zukünftig erwächst. Nicht nur in diesem Sinne ist das unbedingt empfehlenswerte Buch eine dringend notwendige Erinnerung an die Zukunft!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Jörg Bernardy / Inigo Bocken / Wolfgang Christian Schneider (Hrsg.), **Michel Foucault und Michel de Certeau**. Diskursive Praktiken (= *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte Bd. 3/2 2012), Aschendorff Verlag Münster 2013, 249 S., € 24,80.

Die von der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte (www.cms.kueser-akademie.de) herausgegebene Zeitschrift *Coincidentia* widmet sich in einer ihrer letzten

Nummern dem spannend-spannungsreichen Verhältnis der beiden französischen Meisterdenker M. Foucault (1926-1984) und M. de Certeau SJ (1925-1986). Im Mittelpunkt des ersten Teils steht die 1980 in dem Buch „L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire“ (dt. „Kunst des Handelns“) vorgebrachte Kritik des Jesuiten, wonach Foucaults Analyse „die Machtverhältnisse zu sehr ‚von oben‘“ (252) betrachte und der deshalb der „Blick auf die verborgene Kreativität der Alltäglichkeit, die sich den Strategien der Macht entzieht“ (ebd.), fehle. Dieser Figur der de Certeauschen Kritik gehen v. a. die sehr lesenswerten Beiträge von Marian Füssel (Prof. für Geschichte der Frühen Neuzeit, Göttingen) über „Diskurse und Praktiken“ (257-299) und von I. Bocken (Direktor des Titus Brandsma Institut, Nijmegen) über das Lachen Foucaults („Le rire des mystiques“; 301-326) nach. Wer eine gute Einführung in das alltagstheoretische Differenzdenken de Certeaus sucht, dem sei der instruktive Beitrag von Manfred Zmy (Theologe, Kunsthistoriker) über die „Aneignung des Raumes im Sehen und Gehen“ (375-390) empfohlen. Im zweiten Teil der Zeitschrift werden auch theologische Aspekte angesprochen. Hier sei v. a. der englischsprachige Text von Marc De Kesel (Sozial- und Kulturphilosoph, Gent, Leuven und Nijmegen) über de Certeaus „Theory of Christianity“ (415-438) hervorgehoben. Der Jesuit, so De Kesel, versteht das Christentum nicht zuerst oder gar ausschließlich als eine Doktrin, sondern als „operation“ (421) oder „practice“ (ebd.), die auf einer Umkehr aufruhen, die in neuer Weise den Ort bestimmt, von dem aus wir sprechen. Der somit de-platzierte Sprecher ist dabei mit seinem Körper/Leib in diesen Diskurs inkarniert: „As subject, I am the discourse's incarnation, giving body to it, being its contingent bearer.“ (Ebd.) Genau diese Theorie des de-platzierten Subjekts identifiziert De Kesel mit der „tradition évangélique“ (ebd.). Über die de Certeausche Gedankenfigur des „gründenden Bruchs“ (vgl. 424) wird das Christentum am Ende nicht nur als schwacher Glauben bestimmt, sondern systematisch grundlegender noch als „faith in weakness“ (437) bzw. „faith (...) in crisis“ (438). – Instruktive Literaturverzeichnisse ergänzen die durchgehend interessanten Beiträge.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt †, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nenn-

stiel, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Julia Mikuda

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 24,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Katechese neu denken

Patrik C. Höring / Bernd Lutz (Hg.)



Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft

Initiation – Katechumenat –
Gemeinde

 GRÜNEWALD

Patrik C. Höring / Bernd Lutz (Hg.)

**Christwerden in einer
multireligiösen Gesellschaft**

Initiation – Katechumenat – Gemeinde

Format 14 x 22 cm

128 Seiten

Paperback

€ 16,99 [D] / sfr 24,50

ISBN 978-3-7867-3031-6

Die volkscirchliche Selbstverständlichkeit der Säuglingstaufe schwindet. Gleichzeitig wird die Zahl derer, die im Erwachsenenalter ihren Weg zum Glauben und zur Taufe finden, immer größer. Dies rückt die Erwachsenenkatechese zunehmend in den Fokus christlicher Gemeinden. Damit einher geht die Frage, wie diese Gemeinden aussehen müssen, wenn sie initiationsfähige, einladende und inspirierende Gemeinden sein wollen.

Das vorliegende Buch nimmt diese Herausforderungen in den Blick und beleuchtet aus theologischer, religionswissenschaftlicher und praktischer Perspektive die vielfältigen Wege des Christwerdens sowie die ekklesiologischen Prämissen lebensnaher Gemeinden.

 GRÜNEWALD

www.gruenewaldverlag.de