

Paulo Suess

Unübersichtlichkeit im Missionsszenario

Kritische Analyse neuerer
kirchlicher Dokumente und
Tendenzen

Über dem Missionsszenario liegt grauer Nebel. Weltweit verbündet sich neuer Eifer mit alten Methoden. Neue Ausdrucksformen gehen Hand in Hand mit modischem Designwechsel. Unübersichtlichkeit charakterisiert die verschiedensten Diskurse in sich und dann noch einmal in ihrem Verhältnis zur missionarischen Praxis.

Die Beschlüsse der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in *Santo Domingo* (SD), die Missionszyklika *Redemptoris missio* (RMi) und andere neuere Dokumente des orts- und universalkirchlichen Lehramts verweisen mit Nachdruck auf die vom Zweiten Vatikanum betonte «missionarische Natur» der Kirche (*Ad gentes* 2, SD 12, RMi 1). Dieselben Dokumente bestehen auf der Vermittlung dieser «missionarischen Natur» in der Missionswissenschaft, die in den ordentlichen Fächerkanon der Theologie eingliedert werden solle. In einer solchen Missionswissenschaft müßte neben dem Aufweis der spezifischen missionstheologischen Relevanz aller theologischen Traktate vor allem auch die neu formulierte Inkulturationsproblematik und die Relektüre der sog. Missionsgeschichte als entkolonialisierter Kirchengeschichte stattfinden.

Bei der nachkonziliaren Neudefinierung der theologischen Studienpläne in der katholischen Kirche ist Missionswissenschaft jedoch bis heute nicht berücksichtigt worden. Man wird prüfen müssen, ob es sich hier um eine Doppelstrategie zentraler Verwaltungsorgane handelt. Aufgestört durch Säkularisierung und statistische Erfolge des religiösen Fundamenta-

lismus könnten bestimmte kirchliche Instanzen ja mit dem Gedanken spielen, die «missionarische Natur» der Kirche in einer fundamentalistischen Großoffensive weltweit durchzusetzen. Die Wirklichkeit würde dann nicht als «Zeichen der Zeit», sondern nur als pastorale Belästigung erfahren.

Die unter den Bedingungen von europäischer Expansion, Conquista, Kolonialsystem und Kirchenpatronat durchgeführte Erstevangelisierung Lateinamerikas hat tiefe Wunden hinterlassen. Sollen diese offenen Wunden nicht weiterhin durch apologetische Notverbände hindurchbluten, so gilt es, die Heilung der dahinter steckenden Krankheit durch die im Krankheitsprozeß selbst erzeugten Antikörper zu betreiben. Reflexionsmüde, wirklichkeitsverdrossen und unbußfertig wird niemand durch die Nebel der Unübersichtlichkeit zu neuen Ufern vorstoßen. Am Baum der Neu-Evangelisierung könnten nicht nur die Früchte der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auch die alten Granatäpfel der «conquista espiritual» wachsen.

1. Das belastete Missionskonzept

Theologen aus den ehemals kolonialisierten Kontinenten Afrika, Asien und Lateinamerika haben in der nachkonziliaren Zeit das Wort «Mission» gemieden und teilweise durch «Evangelisierung» ersetzt. In der Tat konnten sie nicht nur nachweisen, daß das Missionskonzept durch das koloniale Erbe belastet ist, sondern daß «Mission» in der Schrift, bei den Kirchenvätern und in der Scholastik nicht als *terminus technicus* für die Bemühungen um die Ungetauften gebraucht wird. Dies geschieht erstmals im Zeitalter der europäischen Expansion. Das Junktum zwischen politischer Unterwerfung und christlicher Bekehrung zieht sich wie ein roter Faden durch die sog. Erstevangelisierung Lateinamerikas hindurch. Paradigmatisch mag dafür der Bericht der Jesuiten Brasiliens aus dem Jahre 1556 an die Ordenszentrale stehen: «Die Erfahrung lehrt uns, daß ihre [der Indios] Bekehrung durch Liebe sehr schwierig ist; aber, da es sich um knechtische Leute handelt, sind sie aus Furcht zu allem bereit.»¹

Hinter dem Paradigmenwechsel von «Mis-

sion» zu «Evangelisierung» verbarg sich die Hoffnung, daß der Tod des Patienten «Mission» auch das Ende seiner Krankheit («Missionsideologie») bedeute. Ähnliche Überlegungen waren auf der vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufenen VIII. Weltmissionskonferenz in Bangkok (1972/1973) in die Forderung nach einem «Moratorium der Mission» gekleidet worden².

Im Ausrottungsseifer gegenüber der Missionsideologie auch das Paradigma «Mission» fallen zu lassen, könnte schon wiederum der Ansatz zu einer neuen Ideologiebildung sein, der Ideologie politischer Unschuld und bloßer Selbstrelevanz des Christentums. Eine die Gewissen von der Vergangenheit entlastende Ersetzung des Missionsbegriffs durch Evangelisierung würde die koloniale Missionspraxis undifferenziert und alternativlos festschreiben, ohne die geringste Garantie für neue Verhältnisse zu bieten. Die patronatskirchliche Christenheit hat nicht in erster Linie den Missionsbegriff kompromittiert, sondern das Evangelium und seine Vermittlung.

Gleichzeitig mit der Umbenennung von «Mission» in «Evangelisierung» kam es in der nachkonziliaren Theologie auch zu reduktionistischen Verschiebungen der Akzente. Die lateinamerikanische Kirche dachte praktisch bis zum Ende der 70er Jahre kaum an Afrika und Asien, und auch ihre indianischen und afroamerikanischen Wurzeln hat sie auf die leichte Schulter genommen. Auch Hunger nach Brot und Durst nach Gerechtigkeit haben kulturelle Voraussetzungen. Ein afrikanischer Magen kann auf die Dauer nicht mit chinesischem Reis abgespeist werden. Elendsviertel entstehen auf kulturellen Ruinen.

Die kulturelle und geschichtliche Vielfalt Lateinamerikas konnte unter dem makrostrukturellen Prisma der Armut nur unzureichend ausgeleuchtet werden. Außerdem sollten die Herausforderungen durch die Kulturen nicht nur über die Hintertür indianischer und afrikanischer Lebenswelten Anerkennung finden. Auch die Identität der Armen muß über ihre kulturelle Ökologie ausdifferenziert werden. Ähnlich wie indianische Völker das historische Schandwort «Indio» in ein Kampfwort umgeschmiedet haben, so kann auch das einst koloniale Praxis legitimierende Reizwort «Mission»

ein dem Evangelium gemäßes Programm der Entkolonialisierung einläuten, ein Programm historischer Erinnerung, plurikultureller Präsenz, sozialer Solidarität und menscheitsrelevanten Dialogs.

2. Die marginalisierte Missionswissenschaft

Die Brasilianische Bischofskonferenz forderte 1988 in ihrem Dokument «Kirche: Gemeinschaft und Mission», das Studium der Missionswissenschaft in den Fächerkanon des theologischen Curriculums einzugliedern³. Die Bischöfe gehen im genannten Dokument davon aus, daß die Mission *ad gentes* «sich festigt und ergänzt durch die Entdeckung, daß das ganze Land «Missionsgebiet» ist»⁴. Auch die IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (1992) bedauerte, daß es in den meisten Priesterseminaren überhaupt kein Programm zur missionarischen Ausbildung gibt (vgl. SD 127), und die Bischöfe laden die Ortskirchen des Kontinents ein, «in das Studienprogramm für Priester und Ordensleute spezifische Vorlesungen der Missionswissenschaft zu integrieren, welche die Priesteramtskandidaten über die Wichtigkeit der Inkulturation des Evangeliums unterrichten» (SD 128).

Die lateinamerikanischen Bischöfe griffen hiermit einen Vorschlag der Brasilianischen Bischofskonferenz auf, die in ihren Richtlinien für Santo Domingo gefordert hatte, daß zum Ingangsetzen des Inkulturationsprozesses «in den Studienseminaren ein spezifischer Kurs in Missionswissenschaft und Kulturanthropologie nötig sei»⁵. In den genannten Dokumenten wird bewußt nicht mehr scharf zwischen «Mission *ad gentes*», «Missionsland Lateinamerika» und «Welt-Mission» unterschieden, weil Missionstheologie und das neue Sachgebiet «Inkulturation», das der Missionswissenschaft zugewiesen wird, heute ganz generell zur theologischen Grundausbildung von Priestern und Laien gehören sollen.

Inkulturation aber darf nicht inkarnationsmystisch oder als kulturelle Brechstange mißverstanden werden. Inkulturation zielt auf integrale Befreiung. Santo Domingo weist darauf deutlich hin, wenn es fordert, daß «ein Ziel der inkulturierten Evangelisierung stets die

Erlösung und integrale Befreiung eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Menschengruppe sein muß» (SD 243). Damit geht die aktuelle Entwicklung über den im Missionsdekret *Ad gentes* abgesteckten Rahmen hinaus, wo Missionswissenschaft noch lediglich für *Ad-gentes*-Missionare konzipiert ist (vgl. AG 26).

In die Richtung einer Integrierung der Missionswissenschaft in den Fächerkanon der theologischen Grundausbildung weisen auch zwei neuere päpstliche Dokumente. Die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) fordert beispielsweise: «Theologischer Unterricht kann und darf von der Weltmission der Kirche, von der Ökumene, vom Studium der großen Religionen und der Missionswissenschaft nicht absehen» (RMi 83). Und im jüngsten Dokument zur Priesterausbildung, dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Pastores dabo vobis* (1992), spricht Johannes Paul II. davon, daß das «Studium der Missionswissenschaft und der Ökumene, des Judentums, des Islam und der anderen nichtchristlichen Religionen» zum «Feld der Theologie gehören» und «wesentliche Bestandteile» und «Instrument» der Neu-Evangelisierung sind (PDV 54). Schon seit *Christifideles laici* (1988) und auch wiederum in *Pastores dabo vobis* definiert Johannes Paul II. seine Ekklesiologie im Feld von *mysterium*, *communio* und *missio* (vgl. ChL 8 u. PDB 12).

Dieser Dreiklang von *mysterium*, *communio* und *missio* muß im Konzert des Zweiten Vatikanums gehört werden. Kirche als das durch Dienstämter und Charismen strukturierte «Volk Gottes unterwegs» hat in der Dynamik und im Geheimnis der trinitarischen *communio* und in der auf gesamt menschliches Heil und Heiligung ausgerichteten *missio* des Sohnes und des Heiligen Geistes ihren Ursprung und ihr Vorbild. In der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hat das Konzil in Abhebung gegen ein institutionszentriertes Kirchenverständnis Kirche vorab als *mysterium* definiert (LG 1). Noch vor aller Differenzierung durch Dienstämter und Charismen betont sie die in der Taufe begründete Gleichheit und *communio* aller Gläubigen (LG 2). Und weil dieses Volk Gottes, die Kirche, ein Ziel hat, das Reich Gottes, darum hat es auch eine *missio* (LG 15–17). Die Kirche hat eine innere, mit

Buße und Umkehr verbundene Mission, weil das Reich Gottes auch für sie eine uneinholbare Größe darstellt. Sie hat aber auch eine «Welt-Mission», weil sie gleichzeitig ein Instrument Gottes zur Verwirklichung des Reiches Gottes ist. Kirche ist *communio* zur Erfüllung ihrer missionarischen Aufgabe (vgl. ChL 32, SD 55). *Missio* als «Welt-Mission» ist jene exogamische Suchbewegung, welche die Kirche in geschichtliche Kommunikations- und Transformationsprozesse hineintreibt und sie vor rein innerkirchlicher Beschaulichkeit oder Geschäftigkeit bewahrt.

Der in den verschiedensten kirchlichen Instanzen angeregte Missionseifer und das lehramtlich dokumentierte Gewicht der Missionswissenschaft haben bis heute keine curricularen Konsequenzen produziert. Dabei geht es nicht um den Status einer theologischen Disziplin, sondern um den Ort, wo die «missionarische Natur» der Kirche theologisch vermittelt werden soll. Missionswissenschaft wird weiterhin in kompakten Schnellkursen für ausreisende Missionare angeboten, und «Inkulturation» in Workshops abgehandelt. Unter Federführung der «Päpstlichen Missionswerke» finden in Lateinamerika seit 1977 sog. «Lateinamerikanische Missionskongresse» (COMLA) statt, welche der *Ad-gentes*-Mission neue Impulse zu geben versuchen. Solche in sich sehr begrüßenswerten Initiativen sollten aber missionstheologisch nicht von der Hand in den Mund leben.

Aus Anlaß von COMLA V, der 1995 in Belo Horizonte (Brasilien) stattfinden wird, hat die Brasilianische Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung (1993) die Durchführung eines *Ano Missionário* beschlossen. Auf derselben Vollversammlung jedoch haben die Bischöfe bei der Novellierung des philosophisch-theologischen Studienprogramms von 1984 Missionswissenschaft überhaupt nicht erwähnt. Auch im entsprechenden Artikel der römischen Ausführungsbestimmungen zur Apostolischen Konstitution *Sapientia Christiana* ist Missionswissenschaft nicht vorgesehen⁶. Ein «ordentlicher» Theologiestudent braucht in der katholischen Kirche weltweit Missionswissenschaft nicht gehört zu haben.

Die viel beschworene «missionarische Kirche» aber wird nicht wie eine Sternschnuppe

vom Himmel der Dokumente in den Pfarrhof fallen. Nicht nur fröstelnde Vernunft, auch unerleuchteter Eifer kann die mystische Glut der *missio* auszehren. Auch ein im Kolonialsystem christianisierter Kontinent kann seine missionarischen Traumata *ad gentes* exportieren.

3. Die verschwiegene Inkulturation

Die kurrikulare Marginalisierung der Missionswissenschaft, die ja Inkulturation im theologischen Fächerkanon ortlos macht, liefert erste Indizien für eine weltkirchliche Inkulturationsabwiegung. Der neue «Katechismus der Katholischen Kirche» (Kat) bestätigt diesen Befund. Im «Thematischen Register» der französischen, italienischen und kolumbianischen Ausgabe kommt das Wort «Inkulturation» überhaupt nicht vor, obwohl relativ häufig auf Mission, Kultur und Inkarnation verwiesen wird. Im Stichwortverzeichnis der deutschen Ausgabe ist «Inkulturation» viermal aufgelistet (Kat 854, 1205, 1206, 1232). Dabei handelt es sich aber dreimal um eine Fehlanzeige, weil im Text selbst nur von Anpassung die Rede ist (Kat 1205f, 1232). Nur einmal taucht das Wort «Inkulturation» tatsächlich auf (Kat 854), und zwar in der Bedeutung von «Einpflanzung» –. Vergessen scheint die vom Konzil behauptete Analogie zwischen Inkarnation und solidarischer Präsenz in der Welt (LG 8, GS 32). So weist der Katechismus unter Berufung auf das Zweite Vatikanum (*Presbyterorum ordinis* 10, *Optatam totius* 20) zwar auf die mit der Weihe verbundene universale Sendung des Priesters hin, ohne sich jedoch darüber zu äußern, wo und wie diese Sendung eingeübt werden soll (Kat 1565).

Nun könnte geltend gemacht werden, daß Inkulturation Sache der Ortskirchen sei und nicht in einen Weltkatechismus gehöre. Dieser Einwand muß näher untersucht werden. Erstens werden in diesem Katechismus die kolonialen «Äquivalente» für Inkulturation – Integration (6, 1202), Eingliederung (837, 855, 1267, 1396) und Anpassung (24, 1205f) – sehr großzügig gebraucht.

Zweitens hat doch gerade das Apostolische Schreiben *Catechesi tradendae* (1979) das Wort «Inkulturation», wenn auch noch konzeptuell

unscharf, offiziell in die Katholische Kirche eingeführt (CT 53). Papst Johannes Paul II. hat damit dem Wunsch der IV. Generalversammlung der Bischofssynode (1977) entsprochen und deutlich gemacht, daß Inkulturation sehr wohl ein semantischer Imperativ in einem an die Weltkirche gerichteten Dokument über Katechese sein soll. Man muß sich geradezu wundern, mit welcher Geschicklichkeit die Endredakteure des sog. Weltkatechismus es fertiggebracht haben, den einschlägigen Paragraphen von *Catechesi tradendae* (CT 53) zu zitieren, ohne das entscheidende Wort «Inkulturation» zu erwähnen (vgl. Kat 1204). Auch die Brasilianische Bischofskonferenz hat in ihren Richtlinien für die Erarbeitung von Diözesankatechismen auf die plurikulturelle Situation des Landes hingewiesen und die Inkulturation der Katechese in die verschiedenen «kulturellen Seinsweisen» gefordert. Inkulturation bedeute vor allem «die Furcht vor den Symbolen der Kultur, in der die Katechese sich verwirklicht, zu verlieren»⁷.

Inkulturation als Nachfolge Jesu zur postkolonialen Revision kirchlicher Praxis, Rehabilitation der Anderen in der Kirche und Solidarität mit den Armen ist nicht nur eine katechetische Methode, sondern auch katechetischer Inhalt. Inkulturation in sich ist immer schon Kerygma über das Geheimnis der Inkarnation. «Inkulturation ist», so wollen es die Beschlüsse von Santo Domingo, «ein Imperativ der Nachfolge Jesu und notwendig zur Erneuerung des entstellten Antlitzes der Welt» (SD 13). Die Bischöfe als erste Adressaten des neuen Katechismus wären sicher dankbar gewesen für ein aufmunterndes Wort, das ihre Aufgabe als «Lehrer des Glaubens und Hirten der Kirche» (Kat 12) nicht so sehr in die Sphäre von Übersetzern gestellt hätte, sondern in das Feld schöpferischer, sich an kontextuellen Glaubenserfahrungen inspirierender Inkulturation (vgl. Kat 9, 11f).

Auch in Santo Domingo hat sich gezeigt, daß Inkulturation noch ein langer Prozeß sein wird. Es ist interessant zu beobachten, wie die IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe das von Rom vorgegebene Unterthema «christliche Kultur», das ja als Inkulturationsersatz gedacht war, lautlos unterlaufen hat. Das Konzept einer «christlichen Kul-

tur» ist eine analoge und subjektlose Weise, von Kultur zu sprechen. Es handelt sich dabei ja nicht um die Kultur eines Volkes oder einer sozialen Gruppe (vgl. GS 53, Puebla 386f), sondern um eine Summe von Werten und sog. christlichen Referenzen, welche Gläubige in ihrer Lebenspraxis inspirieren können. Aber auch diese Werte müssen ja wiederum kulturell situiert gedacht werden. Auch eine christlich gedachte Metakultur müßte inkulturiert werden, sofern sie für soziale Gruppen relevant sein soll. Die Oligarchien Lateinamerikas haben sich immer wieder auch des Konzepts der «christlichen Kultur» zur Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Unrechtsverhältnisse bedient. Darauf haben die brasilianischen Bischöfe schon in ihrem Vorbereitungsdokument für Puebla (1978) hingewiesen⁸.

Kultur als von sozialen Gruppen konstruierte und erträumte Umwelt und als Lebensprojekt verweist immer auf die Identität begründende, konstitutive besondere Lebenswelt dieser Gruppen. Evangelisierung muß daher immer von der Lektüre dieser konkreten Lebensprojekte und von den dort angebotenen Kommunikationsspielräumen ausgehen. Um die Liebe Gottes aufzuzeigen und mitzuteilen (vgl. AG 10), muß die Kirche auf Universalkodes und ihre wörtliche Übertragung verzichten. Sie muß in einem langen Inkulturationsprozeß ihre metalinguistische Irrelevanz und universale Sprachlosigkeit erfahren und neu kontextuell und kulturspezifisch sprachfähig werden.

Den Delegierten von Santo Domingo war von vornherein klar, daß eine «christliche Kultur» weder der Vielzahl der Kulturen noch der pluralen Weise des Christseins in Lateinamerika gerecht wird. Bei der Definition der pastoralen Prioritäten mußten sie daher eine signifikante Veränderung am Konferenzthema vornehmen. Die zu beschließenden pastoralen Leitlinien sollten ja irgendeine Beziehung zum Thema «Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, christliche Kultur» haben. Die Bischöfe definierten daher Prioritäten zur «neuen Evangelisierung» und zur «Förderung des Menschen», nicht aber zur «christlichen Kultur». Sie ersetzten einfach Prioritäten zum Thema «christliche Kultur» durch Prioritäten zu einer «inkulturierten Evangelisierung». Da-

mit sind sie von der abstrakten Makrostruktur einer «christlichen Kultur» wieder auf den Boden sozialer Gruppen und Völker zurückgekehrt, auf den Boden der Armen und der Anderen.

In dieser Unübersichtlichkeit in Sachen Inkulturation sind augenblicklich drei ganz verschiedene Sektoren auszumachen. Die einen versuchen das Wort Inkulturation möglichst zu vermeiden. Die anderen halten es für «unvermeidlich» und versuchen, Inkulturation mit vorkonziliaren Paradigmen semantisch auszufüllen, also mit «Bekehrung», «Kirchengründung», «Integration» und «Anpassung». Auch das Schlußdokument von Santo Domingo hat sich von der kolonialen und machistischen Sprechweise noch nicht frei gemacht. Christliche Kultur und Glaube müßten, so will es das Dokument, in die Kulturen und Herzen der Völker «eindringen» (SD 35, 161, 229, 302f) und «einfallen» (SD 229), um ihre Irrtümer zu korrigieren. Eine dritte Gruppe spricht von Inkulturation als Bereitschaft zu Entäußerung von Ethnozentrismus und Kolonialismus, spricht von Dialogbereitschaft und der Anerkennung der Anderen als Identitätsprinzip der Kirche.

4. Die lästige Wirklichkeit

Parallel zur Inkulturationsabwiegung ist im Missionsszenario eine grundlegende Auseinandersetzung zum Stellenwert der Wirklichkeit für die missionarische Praxis und Reflexion zu beobachten. In Santo Domingo ist sehr deutlich geworden, wieviel Wert bestimmte Sektoren darauf legen, daß kirchliche Dokumente nicht mehr im Raster «SEHEN der Wirklichkeit – theologisch urteilen – pastoral handeln» geschrieben werden, sondern daß jeweils eine kontextlose Theologie einer durch «pastorale Herausforderungen» gefilterten Wirklichkeit vorangestellt wird. Damit entpuppen sich die oft beschworenen «neuen Methoden» (SD 1, 29, 101) der Neu-Evangelisierung als schon verrostete alte Werkzeuge.

Die Berührungsangst mit der Wirklichkeit wirft lange Schatten auf die Geschichtshermeneutik. Anlässlich der Diskussion zu den 500 Jahren Conquista und Evangelisierung waren weite kirchliche Kreise zwar bereit, Miß-

bräuche «einzelner Getaufte» zuzugeben, nicht aber eine strukturelle Verblendung der Kirche. Dabei kam die Predigt der Gewalt im Christentum nicht von untreuen Außenseitern, sondern von institutionell legitimierten Kirchenvätern und Heiligen. Man braucht nur die Judenpredigten bei Augustinus und Ambrosius oder die Kreuzzugspredigt bei Bernhard von Clairvaux nachzulesen. Es kann also rechtens nicht das Friedenspotential der Kirchen gegen das Gewaltpotential einzelner Laien, Ordensmitglieder oder Nationalstaaten ausgespielt werden, sondern es ist das Gewaltpotential des Christentums insgesamt zu bedenken⁹.

Nach der Unterwerfung des Aztekenreiches rief Cortés den Franziskanerorden zur ideologischen Neuorientierung der Besiegten nach Mexiko. In einem sog. «Glaubensdialog» belehrten diese die aztekischen Vorsteher und Priester darüber, daß sich in ihren religiösen Traditionen «nichts Rechtes, nichts Wahres, was wert ist, geglaubt zu werden, ..., nur leere Worte» gefunden haben¹⁰.

Wie so ganz anders ein Religionsgespräch hätte auch verlaufen können, das zeigte schon 250 Jahre früher Ramon Lull in seinem «Buch vom Heiden und den drei Weisen»¹¹. Lull konstruiert – als hätte er das Szenario von 1492 mit der Unterwerfung der Mauren, der Vertreibung der Juden und der Eroberung der Indios vorausgeahnt – ein Glaubensgespräch zwischen einem Heiden und drei Weisen, welche die großen monotheistischen Weltreligionen Islam, Judentum und Christentum vertreten. Nachdem jeder der drei Weisen die Gelegenheit hatte, seine Religion darzustellen, brach der Heide in einen freudigen Lobpreis Gottes aus. Ganz frei von proselytischem Eifer verzichteten die Weisen darauf, zu wissen, zu welcher Religion der Heide sich nun bekehrt habe. Angesichts der Spaltung untereinander war «Heidenbekehrung» nicht ihre Priorität. Ehe sie sich trennten, baten sie einander um Vergebung und beschlossen, um des Friedens der Menschheit willen das Religionsgespräch fortzusetzen.

Gewalt im Evangelisierungsprozeß zahlt sich nicht aus. Bernardino de Sahagún, der das sog. «Glaubensgespräch» zwischen Indios und Franziskanern 40 Jahre später rekonstruierte,

bekannte, daß die Zerstörung indianischer Religion unter den Nachfahren des Aztekenreiches einen von den Missionaren nicht aufhaltbaren sittlichen Verfall mit sich gebracht habe¹². Auch die Anerkennung der Sklaverei als «ordentliche» Evangelisierungsmethode, weil sie ja Seelenrettung bedeutete, hat aus den Afroamerikanern keine «klassischen» Christen gemacht¹³. Da nahezu alle religiösen Orden des kolonialen Lateinamerika Sklavenbesitzer waren, kann der «unbekannte Holocaust» an Afroamerikanern rechtens nicht nur «Regierungsstellen und privaten Händlern» oder «Getauften, die ihren Glauben nicht lebten» zugeschoben werden (vgl. SD 20). Kirchliche Geschichtsapologetik, die ja die Vergangenheit durch Vergessen traumatisiert, kann eine neue Art struktureller Gewalt sein.

5. Die verweigerte Buße

Die apologetische Geschichtsdarstellung des Dokuments von Santo Domingo (SD 16–21), vorbereitet durch ein von der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) in Rom durchgeführtes Symposium¹⁴, steht in engem Zusammenhang mit der Unfähigkeit zu einer umfassenden Vergebungsbitte an Indios und Afroamerikaner. Das in der missionarischen Praxis anderen Völkern zugemutete Vergessen ihrer Kultur und Geschichte korrumpiert immer auch das eigene Gedächtnis der Kirche. Solidaritätsversprechen der Gegenwart aber sind nur dann glaubwürdig, wenn sie auch verantwortlich für die Vergangenheit einstehen.

In ihren «Richtlinien für Santo Domingo» baten die brasilianischen Bischöfe die indianischen Völker und Afroamerikaner für ihre «Unterlassung und Teilnahme» in der Conquista um Vergebung¹⁵. Die Kirche habe nicht die Gegenwart Gottes in ihren Kulturen erkannt und deren Zerstörung geduldet oder sogar daran teilgenommen; sie habe die Sklaverei der Schwarzen mit dem Evangelium gerechtfertigt und aus dieser Sklaverei materiellen Nutzen gezogen. Die indianischen Völker und die Schwarzen Lateinamerikas lebten immer noch am Rande der institutionellen Kirche und der Gesellschaft. Schließlich versprechen die brasilianischen Bischöfe, ihre bedin-

gungslose Solidarität als integrierenden Bestandteil der Neu-Evangelisierung zu betrachten.

Am 17. Oktober 1992 machte der brasilianische Bischof Benedito Ulhoa im Namen von 33 Bischöfen der Vollversammlung von Santo Domingo den Vorschlag, aus Anlaß der 500jährigen Evangelisierung eine Bußfeier vorzubereiten. Zwei Tage später sprach sich der argentinische Erzbischof Italo Di Stéfano gegen eine solche Bußfeier aus. Di Stéfano sprach von drei die Indios betreffenden Geschichtsmymen. Erstens habe es keinen Völkermord an Indios gegeben. Zweitens sei die indianische Vergangenheit kein Paradies gewesen. Drittens hätte es keinen 500jährigen Widerstand gegen das Christentum gegeben, weil sich die Indios im Christentum besser aufgehoben wußten als in ihren alten Religionen. Eine Vergebungsbitte, so Di Stéfano, würde von «ideologischen Sektoren» gegen die Kirche benützt werden und verrate einen Schuldkomplex, der den missionarischen Eifer schwäche¹⁶.

Im Hin und Her um die Vergebungsbitte griff schließlich am 21. Oktober der Papst von Rom aus in die Diskussion ein. Während seiner Generalaudienz hielt er eine kurze Ansprache zur Vergebungsbitte des Vaterunsers (Mt 6,12). «Das Gebet des Erlösers richtet sich an den Vater und gleichzeitig an die Menschen, denen viele Ungerechtigkeiten angetan worden sind. Diese Menschen bitten wir unaufhörlich um Vergebung. Diese Vergebungsbitte richtet sich vor allem an die ersten Bewohner der neuen Welt, an die Indios und auch an jene, die als Sklaven aus Afrika deportiert wurden zu harter Arbeit. Vergib uns unsere Schuld...: auch dieses Gebet gehört zur Evangelisierung...»¹⁷

Trotz der «goldenen Brücke» des Papstes blieb Santo Domingo bei einer nur an Gott gerichteten Vergebungsbitte «für die Untreue seiner Güte gegenüber» (SD 1). An der einzigen Stelle des Dokuments, an der von «Irrtümern» die Rede ist, ist von den Irrtümern der vom Evangelium noch nicht berührten Kulturen die Rede (SD 230). Von Buße spricht das Dokument nur im Zusammenhang mit dem Bußsakrament (SD 46, 80, 151). Dabei hätte doch die Indios und Afro-

amerikanern zeichenhaft erwiesene Bußbereitschaft der Predigt vom Gottesreich radikale Glaubwürdigkeit gegeben.

6. *Jenseits der Unübersichtlichkeit*

Im Nebel von historischer Belastung des Missionsbegriffs, offiziell dokumentierter Wichtigkeit von Mission und Missiologie und blockierter kurrikularer Umsetzung, in der Unübersichtlichkeit von Inkulturationsabwiegung, Wirklichkeitsmüdigkeit und Unbußfertigkeit könnte die *missio* der Kirche aus dem Blickwinkel verschwinden. Aber die Benennung der grauen Felsblöcke im Nebel kann der erste Schritt zur Vermeidung von Unfällen sein, auch wenn in diesem unübersichtlichen Missionsszenario «die Morgenröte eines christlichen Frühlings» (RMi 86) noch nicht ausgemacht werden kann.

Das unübersichtliche Missionsszenario ist der Reflex eines unübersichtlichen Welt szenarios, indem die «großen Erzählungen», die Siegesgeschichten, ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. In der Perspektive des siegreichen und subjektlosen neoliberalen Marktes hören weltweit immer mehr Menschen auf, Wirtschafts- und Rechtssubjekte eines Staates zu sein. Von der «unsichtbaren Hand» neoliberaler Marktstrukturen sind weder Gerechtigkeit noch Almosen zu erwarten. Hinter der «großen Erzählung» ist kein verantwortliches Appellationssubjekt auszumachen. Lebensprojekte, ob sie an Kultur oder Evangelium festgemacht werden, sind in besonderem Maße gefährdet. Für eine immer größer werdende Zahl von Ausgeschlossenen, die weder am Meinungs-, Arbeits- oder Warenmarkt partizipieren, gibt es keine «großen Hoffnungen».

Was bedeutet in diesem Szenario *missio*, als hoffnungsstiftende historische Suchbewegung? Wie soll Mission vorwärtsgebracht werden, ohne Katholische Könige und Patronatskirche, ohne ein dem Ancien Régime verpflichtetes Bauerntum, ohne romanisierte Christenheit und ohne «christliche» Arbeiterschaft?

Mission, auch *Ad-gentes*-Mission, wird immer mehr Nachfolge an der Seite der ausgeschlossenen Weltmehrheit, der Sprach-, Land-, Obdach- und Arbeitslosen sein, die außerhalb der Statistiken und Systeme von Arbeit und Markt

leben. Die «Ausgeschlossenen» und ihr faktischer Widerstandskampf gegen die subjektlosen «Strukturen des Todes» beweisen, daß hinter jedem makrostrukturellen Schatten, hinter jeder «großen Erzählung» sich mikrostrukturelle Hoffnungen verbergen können. Ein in den Lebenswelten der Ausgeschlossenen inkulturiertes Evangelium stärkt die Widerstandskraft der «kleinen Erzählung». Inkulturierte Evangelisierung kann die Vermittlung der Hoffnung sein, die von einer «kleinen Geschichte» ausgeht. Inkulturation kann den außersystemischen Charakter und antisystemischen Imperativ des Evangeliums neu sichtbar machen.

Diesen «Ausgeschlossenen» wird die katholische Kirche Brasiliens 1995 ihre Fastenaktion widmen: «Geschwisterlichkeit und die Ausgeschlossenen». Das dazu ausgewählte Schriftwort ist aus der Gerichtsrede bei Matthäus: «Warst Du es, Herr?» Es geht also um das Gericht Gottes angesichts Hungeriger und Fremder, Kranker und Gefangener, Ausgeschlossener vom Versicherungs- und Versorgungsnetz von Staat und Markt. Sie leben und hoffen in dieser Welt, ohne von dieser Welt

zu sein. Sie repräsentieren die *notwendige* Hoffnung, die bei Hochrechnungen von Zukunft nicht mehr statistikrelevant in Erscheinung tritt.

Damit stehen Kirche und Theologie vor einer veränderten Wirklichkeit und vor neuen Herausforderungen. Es geht nicht mehr vorrangig um den «Exodus», um den Auszug aus einer Sklavenhaltergesellschaft; es geht auch nicht mehr allein um die vom «System» Ausgebeuteten, um die Arbeiterschaft oder um Mindestlohnbezieher. Mit den vom «System» Ausgestoßenen kommt eine neue Weltmehrheit auf die missionarische Kirche zu. Diese Ausgeschlossenen stellen keine von Gewerkschaften repräsentierte «Arbeiterklasse» dar. Ihr Schmerz schafft Bewußtsein, aber keine artikulierte *communio*. Das kann die neue Aufgabe von *missio* sein (vgl. ChL 32). Daran wird bei der Definition missionarischer Prioritäten zu denken sein. Gegen großkirchliche Winternebel und politisch-ökonomische Aussichtslosigkeit repräsentieren sie den realen Hoffnungshorizont der Welt. Sie sind das Zukunftsprojekt Gottes «in zerbrechlichen Tongefäßen» (2Kor 4,6f).

¹ «Por amor hé mui dificultosa a sua conversão, mas, como hé gente servil, por medo fazem tudo»: S. Leite (Hg.), *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Bd. 2 (São Paulo 1952) 271.

² Die Diskussion über das Moratorium fand in der Sektion 3 «Churches Renewed in Mission» statt.

³ Vgl. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB. *Igreja: Comunhão e missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura*. Documentos da CNBB 40 (São Paulo 1988), Nr. 124.

⁴ AaO. Nr. 39.

⁵ CNBB. *Das direktiven für Santo Domingo*. Documentos da CNBB 48 (São Paulo 1992), Nr. 42a.

⁶ Vgl. *Formação dos presbíteros na Igreja do Brasil*. *Diretrizes básicas*. Documentos da CNBB 30 (São Paulo 1984). – *Orientações para os estudos filosóficos e teológicos*. Estudos da CNBB 51 (São Paulo 1987). – *Disposições da Sagrada Congregação para a Educação Católica para a exacta aplicação da Constituição Apostólica Sapientia Christiana*, Art. 51 (Rom 1979).

⁷ *Textos e manuais de catequese*. Estudos da CNBB 53 (São Paulo 1987) Nr. 56–62, hier 60f.

⁸ Vgl. CNBB, *Subsídios para Puebla*. Documentos da CNBB 13 (São Paulo 1978) Nr. 52.

⁹ Vgl. P. Suess, *Bekehrungsauftrag und Conquista*, in: M. Sievernich u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*.

Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika (Mainz 1992) 201–222.

¹⁰ M. León-Portilla (Hg.), *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas* (Mexiko 1986) 113, 155, 193f.

¹¹ *El libre del gentil e dels tres savis*: R. Lull, *Obres essencials*, Bd. 1 (Barcelona 1957) 107–272.

¹² Vgl. B. de Sahagún, *História general de las cosas de Nueva España*. 4 Bde. (Mexiko 1981). Hier Bd. 3, Buch 10, Kap. 27, 159f.

¹³ Vgl. P. Suess, *Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien*, in: *MthZ* 43/3 (1992) 293–313. Ähnlich: REB 51/204 (Dez. 1991) 902–921.

¹⁴ Vgl. Pontificia Commissio pro America, *História da evangelização da América*. Simposio Internacional. *Actas*: 11–14.5.1992; (Vatikanstadt 1992).

¹⁵ CNBB, *Das direktiven*, aaO. 18f.

¹⁶ Vgl. *Boletín de Prensa*, Nr. 16 (20.10.1992), Anexo I.

¹⁷ *Boletín de Prensa*, Nr. 22 (23.10.1992), Anexo 12.

PAULO SUESS

1938 in Köln geboren; seit 1964 Priester; studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde; 1966–1974

Pfarrer im brasilianischen Amazonasgebiet; 1977-1979 Professor der Theologie in Manaus; 1979 zum Nationalsekretär des der Bischofskonferenz angeschlossenen Indiomissionsrates (Conselho Indigenista Missionário, CIMI) gewählt; dort bekleidet er derzeit das Amt eines

theologischen Beraters; seit 1988 Leiter der Abteilung Postgraduierung in Missionswissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät, São Paulo. Veröffentlichung u.a.: Volkskatholizismus in Brasilien. Anschrift: Caixa Postal 46-023. CEP: 04046-970 São Paulo/SP, Brasilien.

Thomas Groome Inkulturation als Aufgabe der Pastoral

Die pastorale Aufgabe

Wie kann ein in der Seelsorge Tätiger die Aufgabe der Inkulturation angehen? Gibt es einen empfehlenswerten pastoralen Ansatz, der seinem Zweck durchweg entspricht? Mein Artikel befaßt sich mit dieser Frage von existentieller Bedeutung für die Praxis. In ihm stelle ich die Behauptung auf, daß das Engagement für die Inkulturation bloße Rhetorik bleibt, falls der Seelsorger nicht über die erforderlichen Überzeugungen und über einen effektiven Ansatz, sozusagen über die «Geisteshaltung» verfügt, um zwischen christlicher Lehre und Kultur auf eine Art und Weise zu vermitteln, die über Übersetzung und Anpassung in Richtung auf eine wirkliche Inkulturation hinausgeht.

Es gibt niemals ein kulturloses Christentum, und es hat bisher noch keine vollkommen christliche Kultur gegeben. Folglich muß sich jeder in der Seelsorge Tätige um Inkulturation bemühen und zwischen irgendeinem «Evangelium» und irgendeiner «Kultur» vermitteln. Aber sicherlich verschärft sich diese pastorale Aufgabe innerhalb einer Kultur, für die der christliche Glaube noch relativ neu ist, in einem Kontext, der bisher erst in geringem Umfang mit einer der diversen Kulturen des Christentums in Berührung gekommen ist; eine derartige Situation habe ich besonders vor Augen. Ungeachtet des Schwierigkeitsgra-

des der Aufgabe benötigen jedoch alle in der Pastoral tätigen Menschen die erforderlichen Überzeugungen und einen zielgerichteten Ansatz der Inkulturation.

Obwohl dieser Punkt in bisher veröffentlichten Artikeln bereits ausführlich behandelt worden ist, will ich doch kurz erklären, wie ich den Begriff «Inkulturation» im Sinne einer pastoralen Aufgabe verstehe; hierin besteht eine notwendige Voraussetzung für meinen Vorschlag für einen pastoralen Ansatz zur Durchführung der Inkulturation. Meine Ausgangsprämisse lautet: Die Inkulturation des christlichen Glaubens verfolgt das vorrangige Ziel, den Anbruch des Reiches Gottes in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort voranzutreiben.

Das «Reich Gottes» ist ein umfassendes Symbol für Gottes Heilsplan für seine ganze Schöpfung. In der alttestamentlichen Tradition werden diese Pläne in Gottes Vision von Schalom - von Frieden und Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, Ganzheit und Fülle des Lebens für alle Menschen und von der Integrität von Gottes Schöpfung - ausgedrückt. Nach christlichem Glauben verstand Jesus den Sinn seines Lebens und seines Werkes als die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden. Für Jesus ist das Reich Gottes angebrochen, wenn den Hungrigen zu essen gegeben wird, die Armen versorgt, die Kranken geheilt, die Sünder versöhnt, die Fremden aufgenommen, die Ausgestoßenen willkommen geheißen und die Unterdrückten befreit werden, wenn die Armen die Frohe Botschaft von Gottes Liebe hören und allen die Fülle des Lebens zuteil wird (vgl. Lk 4,16-21; Mt 11,4-6; 25,31-46; Joh 10,10, usw.). Und das größte Gebot des Reiches Gottes in Jesus ordnet das Gerechtigkeitsmandat dem allumfassenden und radikalen Liebesgebot unter; allumfassend in dem Sinne, daß wir Gott mit unserem ganzen Verstand, unserem ganzen Herzen, unserer ganzen