

O ORIENTIERUNG

Nr. 4 69. Jahrgang Zürich, 28. Februar 2005

HÖRT ODER LIEST MAN den Ausdruck *L'officina Bolognese*, so denkt man unwillkürlich an eine Werkstatt, an eine Bauhütte (einschließlich ihrer jahrhundertelangen Tradition), vielleicht auch an ein Laboratorium, wohl kaum an eine akademische Forschungseinrichtung von internationaler Wirkung und Ausstrahlung. *L'«officina Bolognese»* ist der Titel einer kleinen Publikation, mit der das *Istituto per le Scienze Religiose* in Bologna anlässlich des Umbaus seiner Bibliothek im November 2003 seiner fünfzigjährigen Geschichte gedacht hat.¹ Ausdrücklich ist der Titel als ein Zitat markiert. Ohne ein Wort zu sagen erinnert damit der Herausgeber der Publikation, Giuseppe Alberigo, an die Tatsache, daß der Ausdruck *L'officina Bolognese* in der Tat in Gebrauch war, und zwar wurde er von Giuseppe Dossetti verwendet, um das von ihm gegründete *Centro di Documentazione*, aus dem später das *Istituto per le Scienze Religiose* erwachsen ist, zu bezeichnen. Untertreibung und hoher Anspruch verbinden sich in dieser sprachlichen Formel: Eine auf die Angabe des Ortes und der Funktion der Institution reduzierte Beschreibung mit der Evokation all dessen, was die Menschen mit dem Ausdruck *L'officina* an Vorstellungen von Innovation, intellektueller Neugier und gesellschaftlicher Relevanz verbinden.

Glaube in Geschichte

Diese doppelte Charakteristik prägt auch die erwähnte kleine Publikation. Sie verbindet persönliche Erinnerungen an Giuseppe Dossetti (Franca Magistretti) und an die fünfzigjährige Geschichte des Instituts (Angelina und Giuseppe Alberigo) mit einem wie ein Werkstattprotokoll formulierten Überblick über die geleisteten Forschungsarbeiten und verantworteten Publikationen.² Zwei Drittel des Büchleins machen aber Texte aus, die einmal die Gründungsgeschichte und dann die Forschungsschwerpunkte des Instituts dokumentieren. Unter den zuletzt Genannten fallen drei Grundlagentexte durch ihre Bedeutung und ihren Umfang auf: Es sind dies erstens ein Essay über die geschichtlichen Merkmale und systematisch-theologischen Probleme der «Christenheit» als einer gesellschaftlich-kirchlichen Organisationsform und als einem Reflexionsbegriff (aus dem Jahr 1972), zweitens ein Vorschlag zur Reform des Papstamtes (aus dem Jahr 1978, in welchem die Päpste Paul VI. und Johannes Paul I. starben und Papst Johannes Paul II. sein Amt antrat) und drittens ein Memorandum zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985 (zwanzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils). Mit diesen Texten und den angefügten Bibliographien der vom Institut und seinen Mitarbeitern verantworteten Publikationen erweist sich dieses Büchlein nicht nur als eine informative Einführung in die Geschichte und die Forschungsergebnisse des Bologneser Instituts, sondern es erschließt auch Grundprobleme des Christentums und seiner Geschichte, wie sie sich in der Nachfolge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit neuer Dringlichkeit gestellt haben.

Darüber hinaus rückt *L'«officina Bolognese»* auf eine diskrete, aber deshalb nicht weniger nachhaltige Weise Biographie und Wirkungsgeschichte des Institutsgründers Don Giuseppe Dossetti (1913-1996) in den Blickpunkt des Lesers. Damit wird er mit einem Menschen konfrontiert, der mit seiner Doppelbegabung als Politiker und als Intellektueller neben Antonio Gramsci zu den eindrucklichsten Persönlichkeiten Italiens im 20. Jahrhundert zu zählen ist.³

G. Dossetti wurde am 13. Februar 1913 in Genua geboren, schloß mit 21 Jahren an der Universität Bologna das Rechtsstudium mit einer Arbeit in Kanonischem Recht ab⁴ und begann dann seine berufliche Laufbahn als Dozent an der Katholischen Universität in Mailand. Als engagierter Katholik trat er nicht nur – was in Italien nicht außergewöhnlich war – dem Dritten Orden der Franziskaner bei, sondern war drei Jahre lang auch ein Mitglied des von Pater Agostino Gemelli OFM gegründeten Säkularinstituts *Missionari della Regalità*. Während dieser Zeit arbeitete er an einer umfangreichen Studie über die historischen, rechtlichen und theologischen Grundlagen der Säkularinstitute. Diese Arbeit, die in einer Fassung *pro manuscripto* auf Weisung des *Sant' Uffizio* (der heutigen

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

Glaube in Geschichte: Fünzig Jahre *Istituto per le Scienze Religiose* in Bologna – Eine Publikation zur Forschungsgeschichte des Instituts – Zur Biographie des Gründers *Giuseppe Dossetti* (1913-1996) – Doppelbegabung als Politiker und innovativer Wissenschaftler – Forderung nach Reform der Kirche – Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil – Johannes XXIII. als authentischer Zeuge eines erneuerten Christentums.

Nikolaus Klein

PASTORAL/DEUTSCHLAND

Deutschland – ein Missionsland: Zwischenruf in einer pastoralen Strategiedebatte – Rückgriff auf die Vokabel «Mission» – Mission für die Menschen – Die Analysen von *Ivo Zeiger*, *Josef Pieper* und *Alfred Delp* – Die gefährdete Existenz des Menschen als Herausforderung für die Kirchen – Die missionswissenschaftliche Debatte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Das Wort der deutschen Bischöfe «Zeit zur Aussaat» (2000) – Mission als binnenkirchliche Praxis? – Ekklesiozentrische Krisenwahrnehmung – Mangel an dialogischer Auseinandersetzung – Mission als Interessenvertretung? – Das Hirten Schreiben der Bischöfe «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» (2004) – Kehrtwende der Bischöfe – Mahnung zur Solidarität – Verpflichtung zur Ökumene und zum interreligiösen Dialog – Radikale Gegenläufigkeit des Missionsverständnisses in den beiden Texten.

Arnd Bünker, Münster/Westf.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

San Romero de America: Symbol gelebter Solidarität (*Erster Teil*) – Fünfundzwanzig Jahre nach der Ermordung von Erzbischof *Oscar A. Romero* – In der Nachfolge von Medellín (1968) und Puebla (1979) – Die vorrangige Option für die Armen – Das Evangelium als befreiende Botschaft – Zur Biographie – Eine stille Kirchenkarriere – Erzogen im kirchlichen Gehorsam – Der mühsame Weg zur Kirche der Armen – Zur Geschichte der Erzdiözese San Salvador – Die sozialen Konflikte und die alltägliche Gewalt – Die Realität rückt näher – Amtseinführung des neuernannten Erzbischofs und erste Konfrontationen. (*Zweiter Teil folgt.*) Giancarlo Collet, Münster/Westf.

RELIGION/RECHT

Wahrheit und Toleranz: Zum 300. Todestag von John Locke (1632-1704) – Zur politisch-religiösen Situation Englands im 17. Jahrhundert. N.K.

Predigt: Es gibt Verpflichtungen gegenüber der Wahrheit und gegenüber der Toleranz – Lockes Brief an W. Molyneux – Toleranz als Hauptmerkmal der wahren Kirche – Zu den Grenzen von Toleranz. Marilyn McCord Adams, Oxford
Übersetzung: Adrian Loretan, Luzern

Glaubenskongregation) während des Pontifikats von Papst Pius XI. nicht verbreitet werden durfte, wurde von dessen Nachfolger Pius XII. als Grundlage der von ihm erlassenen kirchenrechtlichen Bestimmungen über Säkularinstitute (Konstitution *Provida Mater* [1947] und *Motu Proprio Primo feliciter* [1948]) verwendet.⁵ Gleichzeitig arbeitete G. Dossetti in der Jugendorganisation der Katholischen Aktion Italiens mit, knüpfte eine weites Beziehungsnetz von Freundschaften und wurde 1944 Vorsitzender des *Comitato di Liberazione Nazionale* (CLN) von Reggio Emilia.⁶ Außerdem war er einige Monate als Nonkombattanter Mitglied der Partisanen.

Nach 1945 wurde er als Publizist und als Politiker, der sich beim Aufbau der *Democrazia Cristiana* (DC) engagiert hatte, über Reggio Emilia hinaus bekannt, so daß er noch im gleichen Jahr in den nationalen Parteirat der DC berufen und dort zum stellvertretenden Sekretär gewählt wurde. 1946 wurde er in die verfassungsgebende Versammlung (*Costituente*) der neu gegründeten italienischen Republik gewählt, war dort Mitglied der Arbeitsgruppe, welche die neue Verfassung erarbeitete (*Commissione dei 75*), und leistete maßgebliche Beiträge bei der Formulierung der Grund- und Bürgerrechte.⁷ G. Dossetti wurde 1948 in das neu konstituierte Parlament gewählt und profilierte sich sowohl im Parlament wie auch in seiner Partei als Sprecher und Inspirator des linken Flügels der DC. Als solcher formulierte er als Minderheitsposition im Unterschied zur Mehrheit der DC unter ihrem Parteipräsidenten Alcide de Gasperi eine alternative Vision für Italien in der Nachkriegszeit. Dabei sah er die politische und gesellschaftliche Situation Italiens durch drei Probleme gekennzeichnet: Einmal seien die Handlungsmöglichkeiten der italienischen Regierung durch die Mittellage zwischen dem Warschauer Pakt und der NATO eingeschränkt. Zweitens habe sich die DC als unfähig erwiesen, einen «historischen Kompromiß» mit der Kommunistischen Partei Italiens einzugehen und damit eine sachgemäße Lösung für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme Italiens zu finden. Als dritter Faktor sei noch die Reformunfähigkeit der katholischen Kirche zu nennen, die ihre Irrtümer der Vergangenheit nicht einzusehen bereit war und durch die Form ihrer Organisation und die Art und Weise der Verkündigung der kirchlichen Lehren die Mehrheit ihrer Mitglieder nicht hinreichend auf eine freiheitliche Demokratie vorzubereiten vermocht habe. Für G. Dossetti stellte von diesen

¹ G. Alberigo, Hrsg., *L'«officina Bolognese»*, 1953-2003. Dehoniane, Bologna 2004, 248 Seiten, Euro 18.50.

² Dabei sind die vollständig angeführten Publikationen (vgl. G. Alberigo, Hrsg., *L'«officina Bolognese»* [vgl. Anm. 1], 229-238) zu ergänzen: A. Melloni, S. Scatena, Hrsg., *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact. International Colloquium Bruges 2003*. LIT-Verlag, Münster/Westf. 2005.

³ Vgl. A. Melloni, *Cronologia e bibliografia di Giuseppe Dossetti*, in: A. und G. Alberigo, Hrsg., «Con tutte le tue forze.» Il nodi delle fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti. Marietti, Genua 1993, 371-389; ders., *Un discepolo nella storia. Per gli studi su Giuseppe Dossetti*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 51 (1997), 421-450; ders., Giuseppe Dossetti, il senso delle sproporzioni, in: *Il Mulino* 46 (1997), 612-627; G. Alberigo, Giuseppe Dossetti, in: *Cristianesimo nella storia* 18 (1997), 249-275.

⁴ G. Dossetti, *La violenza nel matrimonio in diritto canonico. Ristampa anastatica della prima edizione (1943)*. Vita e Pensiero, Mailand 1998. Diese Ausgabe enthält eine forschungsgeschichtliche Einleitung von Giorgio Feliciani (IX.-XXI.).

⁵ Die Rezeption der Studie G. Dossettis durch Papst Pius XII. war nur partiell. Sie klammerte deren ekklesiologische Ergebnisse aus. Vgl. G. Feliciani, *Introduzione* (vgl. Anm. 3), XVII.

⁶ Die CLN als politischer Arm der italienischen *Resistenza* auf regionaler und nationaler Ebene entstand im Juli 1943 und bildete im Herbst 1943 eine informelle Allianz verschiedener Parteien, die teilweise aus der präfaschistischen Zeit stammten oder sich im Widerstand des Faschismus gebildet hatten. Vgl. den Artikel *Committee of National Liberation (CLN)*, in: Philip V. Cannistravo, Hrsg., *Historical Dictionary of Fascist Italy*. Greenwood Press, Westport u.a. 1982, 127-129.

⁷ Vgl. G. Dossetti, *Scritti politici 1943-1951*. Hrsg. von G. Trotta. Marietti, Genua 1995; ders., *La ricerca costituente 1945-1952*. Hrsg. von A. Melloni. Il Mulino, Bologna 1994; G. Campanini, *De Gaspari e Dossetti: due stili di laicità*, in: *Vita e Pensiero* 65 (1982), 38-48; D. Menozzi, *Gli Scritti politici di Giuseppe Dossetti*, in: *Cristianesimo nella storia* 18 (1997), 135-146; L. Giorgi, *Una vicenda politica. Giuseppe Dossetti 1945-1956*. Edizioni Scipitium, Mailand 2003.

drei Problemen die Reform der katholischen Kirche in Italien den Schlüssel zur Lösung der «italienischen Frage» dar. Man mag darin eine Ähnlichkeit zu A. Gramscis Analyse über den hegemonialen Charakter der Kirche Italiens sehen. Einen Weg zur Bewältigung der aktuellen Krise sah G. Dossetti im Anschluß an Jacques Maritains Entwurf eines «integralen Humanismus» darin, am Primat des Spirituell-Religiösen vor den sozialen und politischen Bedingungen menschlichen Handelns festzuhalten. Im Unterschied aber zu seinem französischen Gewährsmann rückte er das Thema der Reform der Kirche mit allem Nachdruck in den Vordergrund und sah in ihr die Grundlage für eine erneuerte Politik, die den Menschen gerecht zu werden vermag. Schon 1946 formulierte G. Dossetti vor einem Kreis seiner Freunde, die sich unter dem Namen *Civitas Humana* nach Kriegsende regelmäßig trafen, die Kirche könne nur dann den Menschen gerecht werden, wenn sie zu einem vertieften Verständnis des Glaubens gelange. Dies sei nur möglich, wenn sie sachgemäße Strukturen ihrer Organisation und Methoden der Verkündigung entwickeln würde und wenn sie bereit sei, aus ihren Fehlern während der prä- und faschistischen Zeit die notwendigen Schlüsse zu ziehen.⁸ Mit dem Freundeskreis *Civitas Humana* verband G. Dossetti das Projekt, eine Gruppe von Christen um sich zu scharen, die nicht nur mit ihrer Arbeit in einem politischen Arbeits- und Diskussionskreis auf die DC und die italienische Politik Einfluß ausüben wollten, sondern sich regelmäßig auch zu Gebet und zur theologischen Weiterbildung treffen sollten. Auch wenn diese Kombination nicht lange Bestand haben sollte (nach einem Jahr löste sich der Freundeskreis *Civitas Humana* in dieser Form auf), so stellte sie doch für G. Dossetti ein Modellversuch dar, auf den er nach dem Rücktritt von seinem Parteiamt und nach dem Ausscheiden aus dem italienischen Parlament im Jahre 1952 bei der Gründung des *Centro di Documentazione* zurückgreifen konnte.⁹ Dabei wählte er als Sitz für sein neues Projekt nicht die Hauptstadt Rom, sondern die Stadt Bologna, weil er in deren neu ernanntem Erzbischof Kardinal Giacomo Lercaro einen Bischof gefunden hatte, bei dem er auf eine vorbehaltlose Unterstützung für sein Anliegen gestoßen war.

Die von G. Dossetti geplante Doppelstruktur des *Centro di Documentazione* als einer religiösen Gemeinschaft (mit Regeln und Gelübden) einerseits und als einer Forschungsgruppe andererseits ließ sich auch unter den neuen Bedingungen in Bologna nicht lange aufrechterhalten. Dennoch gelang es ihm, mit seiner Gründung die Basis für zwei dauerhafte Institutionen zu schaffen: Aus dem *Centro* entstand einmal die religiöse Gemeinschaft der *Piccola Famiglia dell'Annunziata* und gleichzeitig konnte sich aus der Forschergruppe des *Centro* das *Istituto per le Scienze Religiose* etablieren. G. Dossetti selbst wurde nach seinem Rücktritt aus der aktiven Kommunalpolitik in Bologna 1959 von Kardinal G. Lercaro zum Priester geweiht und schloß sich der *Piccola Famiglia dell'Annunziata* an. Obwohl er sich im Anschluß daran aus der Leitung des *Istituto* und aus einer direkten Mitarbeit zurückzog, hinterließ er diesem mit der Bibliothek, die er für das *Centro* aufgebaut hatte, und mit der jungen Forschergruppe, die er während der Aufbauphase um sich geschart hatte, ein fruchtbares Erbe für die Weiterarbeit. Zusätzlich zeigte die Entwicklung des Instituts in den nachfolgenden Jahren, daß G. Dossetti nicht nur die materiellen Grundlagen für eine erfolgreiche Weiterarbeit gelegt hatte. Mit dem Aufbauplan für die Bibliothek und mit den zahlreichen Memoranden, die er für die Gründung des *Centro* verfaßt hatte, legte er auch die intellektuellen Grundlagen für einen innovativen Forschungsansatz, zu dessen großen

⁸ P. Pombeni, *Alle origini della proposta culturale di Giuseppe Dossetti (1 novembre 1946)*, in: *Cristianesimo nella storia* 1 (1980), 251-272 (mit Nachdruck des Referates von G. Dossetti [256-272]).

⁹ Dazu gehört auch das von 1947 bis 1952 publizierte Organ *Cronache Sociali* (Vgl. M. Tancini, Hrsg., *Fondo «Cronache Sociali», 1947-1952. Con annessi documenti del vicesegretario della Democrazia Cristiana [1945-1951]* Giuseppe Dossetti. Inventario. Il Mulino, Bologna 2002) und die beiden Referate «Crisi del sistema globale» (1951) und «Catastrofità sociale e criticità ecclesiale» (1953) (in: G. Alberigo, Hrsg., *Giuseppe Dossetti. Prime prospettive e ipotesi di ricerca*. Il Mulino 1998, 83-108).

Leistungen die Erschließung und Interpretation der Quellen für eine historisch-kritische Biographie von Papst Johannes XXIII. und die Publikation einer fünfbändigen Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören.¹⁰ Seit 2001 konzentriert sich die Arbeit am Institut auf Geschichte und Theologie von «Konziliarität» und «Synodalität» als Grundstrukturen der Kirche.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Im Rückblick auf die bisherige Geschichte des *Istituto per le Scienze Religiose* könnte man den Eindruck gewinnen, G. Dossetti habe mit dem Projekt, das er mit «seiner *officina Bolognese*» realisieren wollte, die Möglichkeit einer kirchlichen Erneuerung, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil schließlich auf den Weg gebracht hatte, nicht nur in einer vagen Form ersehnt sondern auch in ihren Grundzügen geahnt. Mit der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1962 begann für ihn darum folgerichtig eine neue Phase der Zusammenarbeit mit dem *Istituto*. Einerseits war er als persönlicher theologischer Berater von Kardinal G. Lercaro und später dann als offizieller Konzilstheologe aktiv an den Beratungen des Konzils beteiligt. Für diese Aufgaben konnte er auf die im *Istituto* geleistete Arbeit und auf dessen Mitarbeiter zurückgreifen. Andererseits bot ihm das *Istituto* ein von der direkten Mitarbeit am Konzil unabhängiges Forum, um die während der Konzilsberatungen auftauchenden Fragen einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Debatte zu stellen. Gleichzeitig wurden von Mitarbeitern des Instituts eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht, die ihrerseits auf die Diskussionen des Konzils eingewirkt haben.¹¹ Dieses komplexe Wechselspiel zwischen G. Dossetti und Kardinal G. Lercaro auf der einen Seite und dem *Istituto per le Scienze Religiose* auf der anderen Seite funktionierte über die unmittelbare Zeit der Konzilsberatungen hinaus. Sie verstärkte sich noch nach dem Abschluß des Konzils, als G. Dossetti als engster Mitarbeiter von Kardinal G. Lercaro und dann in der Rolle von dessen Pro-Vikar eine führende Rolle bei der Rezeption der Konzilsbeschlüsse in der Erzdiözese Bologna spielen sollte. Damit erfüllte sich für kurze Zeit für das Institut die Rolle einer *officina* im engeren Sinne des Wortes, d.h. eines Ortes strengster wissenschaftlicher Forschung und der praktisch bewährenden Probe des Erarbeiteten. Diese Zusammenarbeit mit der Erzdiözese Bologna kam mit dem vom Vatikan erzwungenen Rücktritt von Kardinal G. Lercaro im Februar 1968 zu einem abrupten Ende. G. Dossetti verlor seine Ämter und zog sich in die Gemeinschaft der *Piccola Famiglia dell'Annunziata* zurück. Seither widmete er seine Zeit der Bibelwissenschaft und theologiegeschichtlichen Forschungen und gründete eine Niederlassung der *Piccola Famiglia dell'Annunziata* in Jericho. Während der gesamten Amtszeit von Lercaros unmittelbarem Nachfolger Kardinal Antonio Poma verzichtete er auf jedes öffentliche Auftreten in Bologna.¹² Mitte der achtziger Jahre begann für G. Dossetti eine neue Phase rastloser öffentlicher Tätigkeiten bis zu seinem Tode am 15. Dezember 1996: Vorträge zur Bibelauslegung und zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils wechselten sich ab.¹³ Daneben äußerte er sich ausdrücklich zu politischen Fragen: Nach dem Amstan-

¹⁰ Vgl. G. Alberigo u.a., Hrsg., *Storia del concilio Vaticano II*. Fünf Bände. Il Mulino u. Peeters, Bologna u. Leuven 1995-2001. Im Erscheinen sind Ausgaben in französischer, englischer, spanischer, portugiesischer, russischer und deutscher (bisher drei Bände, Mainz 1997ff.) Sprache.

¹¹ Dazu gehörte vor allem die erste historisch-kritische Edition der Dekrete der bisher abgehaltenen Ökumenischen Konzilien (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo u.a. Freiburg/Brsg. 1962 u.ö.) und die grundlegende Studie von G. Alberigo über das Bischofskollegium und seine gesamtkirchliche Verantwortung (*Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*. Herder, Rom 1964).

¹² So engagierte sich G. Dossetti zwar an den (kritischen) Debatten um den Entwurf einer *Lex fundamentalis*, ohne mit einer eigenen Publikation an die Öffentlichkeit zu treten (vgl. G. Alberigo u.a., *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*. Paideia, Brescia 1972).

¹³ G. Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*. Hrsg. von F.M. Broglio. Il Mulino, Bologna 1996; ders., *Per una «chiesa eucaristica»*.

Romero-Tag 2005

Samstag, 19. März 2005, 9.30 – 17.00

Die Botschaft von Erzbischof Oscar A. Romeros Leben und Wirken ist aktueller denn je. Grund dafür sind Romeros Spiritualität, in der sich Gottesliebe und Nächstenliebe, Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik verbinden. Der Weg seiner Bekehrung ist wegweisend für ein Verständnis von Globalisierung, in der nicht der Markt, sondern der Mensch im Mittelpunkt stehen soll.

Romero presente – 25 Jahre danach

Tagung im Gedenken an die Ermordung von Erzbischof Oscar A. Romero mit Martin Mayer SJ, Moni Egger, Anne-Marie Holenstein, Jo Lang, Odilo Noti.

Die Tagung bietet verschiedene Impulse: ein Grundsatzreferat, persönliche Statements zu «Was bedeutet mir Romero im Horizont von Fragen unserer Zeit?» und das Politische Abendgebet.

Anmeldung bis 12. März. Detailprogramm erhältlich.

Informationen und Anmeldung: RomeroHaus, Kreuzbuchstr. 44, 6006 Luzern, Tel. 041 375 72 72, Fax 041 375 72 75
E-Mail: inofromerohaus.ch, www.romerohaus.ch

tritt der Regierung von Silvio Berlusconi im Jahre 1994 trat G. Dossetti als entschiedener Gegner der von der Regierung vorgesehenen Verfassungsänderungen auf. Er schlug stattdessen eine Debatte über die Reform der italienischen Verfassung vor, in der die Ziele der *Costituente* von 1947 nicht nur respektiert sondern vertieft werden sollten.¹⁴

Von außen gesehen standen am Ende des Lebensweges von G. Dossetti die gleichen Fragen und Auseinandersetzungen, wie sie den Beginn seiner politischen und wissenschaftlichen Karriere geprägt hatten, wie nämlich Institutionen geschaffen und politische wie zivilgesellschaftliche Entscheidungsverfahren gefunden werden können, die eine je größere Freiheit der Menschen möglich machen. Als eine solche Herausforderung begriff er auch seine Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil. Darum war er während der Beratungen des Konzils immer wieder bereit, Initiativen zu ergreifen, die ihn gegenüber der Konzilsmehrheit in eine Außenseiterposition brachten, wie mit seinem Vorschlag, Kirche radikal als Kirche für die Armen zu begreifen, und mit seiner Forderung, das Konzil solle eine entschiedene Verurteilung des Krieges als eines Mittels der Politik aussprechen. Daß ihm in diesen Fragen die Konzilsmehrheit nicht gefolgt ist, begriff er nicht als eine Niederlage seiner persönlichen Ambitionen, sondern als Aufforderung, den mühsamen Weg, sich erneut den aktuellen Herausforderungen zu stellen, weiterzugehen. Darum blieb für ihn Papst Johannes XXIII. der authentische Zeuge dessen, was Chancen und Möglichkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen sind. Über ihn schrieb er einen der eindringlichsten Texte, die wir bisher über den Konzilspapst haben, nämlich den Vortrag über «Leitlinien für eine Biographie Johannes' XXIII.», den Kardinal G. Lercaro am 23. Februar 1965 am *Istituto Luigi Sturzo* in Rom vorgetragen hat.¹⁵

Nikolaus Klein

Rilettura della portata dottrinale delle Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965. Hrsg. von G. Alberigo und G. Ruggieri. Il Mulino, Bologna 2002, 19-109; ders., *Per la vita della città*, in: *Presenza Pastorale* 58 (1988), 81-138; ders., *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*. Il Mulino, Bologna 1997; G. Battaglia, Giuseppe Dossetti, *Nella storia, sottomesso alla Parola*, in: *Horèb* 13 (2004), 69-77.

¹⁴ G. Dossetti, *Sentinella, quanto resta della note? (Isaia 21,11)*. Commemorazione di Giuseppe Lazzati nell'anniversario della morte (Milano, 18 maggio 1994). San Lorenzo, Reggio Emilia 1994; ders., *Il valori della costituzione*. S. Lorenzo, Reggio Emilia 1995.

¹⁵ G. Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: ders., *Per la forza dello spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*. Dehoniane, Bologna 1984, 287-310; zum Vorschlag G. Dossetti, Johannes XXIII. während des Konzils durch Akklamation selig zu sprechen: A. Melloni, *La causa Roncalli. Origini di un processo canonico*, in: *Cristianesimo nella storia* 18 (1997) 607-636.

Deutschland – ein Missionsland

Zwischenruf in einer pastoralen Strategiedebatte*

Ein neuer Gedanke durchzieht die kirchliche Landschaft. Fast über Nacht ist die totgegläubte Vokabel der Mission zurückgekehrt und verbreitet sich in Windeseile durch fast alle kirchlichen Medien. Kaum eine offizielle Stellungnahme aus den deutschen Bistümern kommt ohne den Hinweis auf Mission aus – wohlge-merkt: Mission in Deutschland! Die Reaktionen können vielfältig sein: Erobererstolz angesichts eines hingestreckten und nach Mission rufenden Landes, Ernüchterung angesichts der Einsicht, daß ein vermeintlich christliches Land schon längst entkirchlicht und entchristlicht ist, oder Erschrecken angesichts der riesigen Aufgabe, die vor uns liegt. Pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben kürzlich im Zusammenhang einer Fortbildung zum Thema Mission ihre Einstellung gegenüber den aktuellen Missionsaufrufen als «gefühlte Überforderung» bezeichnet. Der Pastoraltheologe *Rainer Bucher* findet: «Das historische Problem der Mission ist ihre Gewalttätigkeit, das aktuelle ihre potentielle Peinlichkeit.»¹

Der Begriff der Mission in Deutschland steht im Raum und kann wohl – nicht zuletzt nach der Veröffentlichung des Wortes der deutschen Bischöfe «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» (2000) – als Lieblingsvokabel kirchlicher Würdenträger bezeichnet werden. Das ist verständlich in einer Situation, in der sich die katholische Kirche mit vielfältigen inneren und äußeren Krisen (Glaubwürdigkeitskrise, Nachwuchskrise, Richtungskrise, Finanzkrise) konfrontiert sieht und daher zu unpopulären Maßnahmen greifen muß (Fusionen, Stellenstreichungen, Entlassungen). Mission funktioniert hier als ein gern genutzter positiver Gegenhorizont. Die Hoffnung, missionarisch Kirche zu sein, wirkt wie ein Lichtschein am Ende des langen, dunklen Tunnels der gegenwärtigen kirchlichen Abrißfahrt.

«... daß Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt»², ist aber keine Formulierung der heutigen Kirchenleitung, sondern ein Ausspruch des Jesuiten *Ivo Zeiger*, der mit diesen Worten 1948 auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz gleichermaßen Aufsehen und Empörung hervorrief. Für Zeiger war die Rede vom «harten Wort» der Mission vor allem aus der Erfahrung der Kirche im zerstörten Deutschland geboren. Er dachte primär an die Schwierigkeiten des kirchlichen Wiederaufbaus, insbesondere in den neuen Diasporagebieten, in denen durch Flüchtlingsströme entstandene katholische Minderheiten pastoral versorgt werden mußten. Damals wie heute werden also Mission und Krisenerfahrung der Kirche in einen Zusammenhang gebracht. Krisen nötigen zur Neuorientierung, und der Begriff der Mission kann als strategischer Leitbegriff genutzt werden, um der Krise zu begegnen.

Im Folgenden möchte ich einige Krisen- und Missionsbeschreibungen im Blick auf Deutschland vorstellen. Dazu wird es nötig sein, einen Blick in die dreißiger und vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts zu werfen, darauf die große Krise der Mission in den sechziger und siebziger Jahren zu erinnern und dann den heutigen Rückgriff auf den Missionsgedanken kritisch zu betrachten.³

* Dieser Beitrag geht auf den Vortrag zurück, den der Verfasser am 23. Juli 2004 anlässlich der feierlichen Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster gehalten hat, erweitert durch einen Blick auf den im September 2004 erschienen Hirtenbrief «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche».

¹ R. Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: M. Sellmann, Hrsg., Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus. (Quaestiones disputatae 206), Freiburg-Basel-Wien 2004, 249-282, 251.

² I. Zeiger, Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken, in: Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz. Paderborn 1949, 24-39, 35.

³ Eine breitere Untersuchung zu aktuellen Konzepten missionarischen Kirche-Seins in Deutschland findet sich in: A. Bünker, Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. Münster/Westf. 2004.

Mission für die Menschen

In der Zeit des Nationalsozialismus und angesichts der Erfahrung, daß es in Deutschland kaum einen wirksamen christlichen Widerspruch zur nationalsozialistischen Herrschaft gegeben hat, dachte *Josef Pieper* 1935 über die missionarische Aufgabe der Kirche in Deutschland nach. Er kam zu dem Ergebnis, daß Deutschland Missionsland sei, weil er konstatieren mußte, «daß die öffentliche Gesamtatmosphäre ihren zwingend christlichen Charakter eingebüßt hat, daß also der einzelne nicht erst eine besondere Energie des sich selbst isolierenden und abhebenden Widerstandes gegen ein verbindlich normierendes Gemeinbewußtsein aufzubringen braucht, um Nicht-Christ sein zu können».⁴ Kurz: Die Menschen werden nahezu selbstverständlich keine Christen mehr, weil der christliche Glaube der Kultur dieser Menschen fremd geworden ist.

Als Konsequenz zog Pieper den folgenden Schluß: «Die Sendung der Kirche für das deutsche Volk ist noch nicht erfüllt, der Prozeß der Christianisierung des deutschen Volkes ist noch nicht abgeschlossen; die Situation der Kirche in Deutschland ist die Situation der Mission.»⁵

Die Kirche habe zur Bewältigung dieser Aufgabe die Pflicht, ihre Botschaft in einer verständlichen Sprache zu vermitteln. Dazu könne auf die Erfahrungen aus der Mission in Indien zurückgegriffen werden, wo man die Botschaft in die Sprache der dortigen Kultur übersetzt habe. Wenn Pieper Sprache thematisierte, meinte er nicht nur die Worte, die wir sprechen, sondern auch «den geistigen Sprechhabitus und alles, was – in Bild und Symbol, in personhafter Repräsentation und so fort – der Sichtbarmachung und Verdeutlichung der christlichen Gehalte dient oder dienen soll».⁶ Damit verlangte Pieper grundsätzlich den Ausbruch aus bestehenden kirchlichen Konventionen – und zwar nicht nur gelegentlich und am Rande, sondern grundsätzlich und mit dem klaren Bewußtsein des Risikos, das mit jeder Übersetzung gegeben ist. Man könnte zugespitzt sagen: Pieper forderte die Entkirchlichung des Evangeliums, weil es nicht nur für die Kirche gelten sollte, sondern für alle Menschen. In der Sprache Piepers hieß dies «die Aufgabe der positiven «Eindeutigung» der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit»⁷ zu riskieren, die er jedoch keineswegs verwechselt sehen wollte mit einem nationalsozialistisch mißbrauchten, sogenannten «artgemäßen» Christentum»⁸, welches den christlichen Glauben für nationale und rassistische Zwecke pervertierte. Mission schloß also für Pieper ein, alte Pfade der Kirche zu verlassen, um das Evangelium in der jeweiligen Kultur neu zum Sprechen zu bringen und um die Beziehung zu den Menschen außerhalb der Kirche zurückzugewinnen.

Der Jesuit *Alfred Delp*, der im Widerstand gegen die Nazis ermordet wurde – im Kontext des gescheiterten Bombenattentats auf Hitler, das sich gerade im letzten Jahr zum sechzigsten Mal jährte –, hat wenige Jahre nach Pieper, 1941, ebenfalls von Deutschland als Missionsland gesprochen. «Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles [sic] Lebens sind unchristlich.»⁹ Damit teilte auch Delp die Analyse von Pieper und fand, daß die Kirche gegenüber den Menschen eine «fremde Sprache»¹⁰ spreche. Aber mehr noch als die inhaltliche Entfremdung von den

⁴ J. Pieper, Bemerkungen über die Missionsituation der Kirche in Deutschland (1935), in: ders., Werke in acht Bänden, hrsg. v. B. Wald, Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften. Hamburg 2000, 1-9, 5.

⁵ Ebd., 1.

⁶ Ebd., 6.

⁷ Ebd., 1f.

⁸ Ebd., 2.

⁹ A. Delp, Vertrauen zur Kirche (1941), in: ders., Gesammelte Schriften. Hrsg. v. R. Bleistein, Bd. 1: Geistliche Schriften. Frankfurt a.M. 1985, 263-283, 280.

¹⁰ Ebd., 275f.

Menschen beunruhigte ihn der Vertrauensschwund, den er auf der Seite der Menschen gegenüber der Kirche ausmachte. Für ihn erschien klar, daß die Kirche mit ihrer Bürgerlichkeit und Angepaßtheit, mit ihrer permanenten Sorge um ihre eigenen Bedürfnisse und das kleinliche Kreisen um ihre liturgischen Ordnungen nicht mehr vertrauenswürdig erschien angesichts der wirklichen Probleme, der vielfachen und nicht selten tödlichen Auswirkungen des Nationalsozialismus. Delp sah, daß die Kirche ihren Kredit als Anwältin des Heils für die Menschen verspielt hatte.

Seine missionarische Option betonte daher den Dienst am Leben und Überleben des Menschen gegen die tödliche Macht des Nationalsozialismus, der Verfolgungen und des Krieges. Ausdrücklich kritisierte er die Kirche: Was nutzt das Festhalten an kleinteiligen kirchlichen Regeln, wenn der Mensch, um dessen Heil es doch um Gottes Willen gehen sollte, zerstört, krank gemacht und erniedrigt am Boden liegt? Dabei ist der Dienst der Kirche an den Menschen und ihren alltäglichen ganz konkreten Sorgen für Delp keineswegs nur ein Trick, um die Menschen – nachdem ihr Vertrauen zurückgewonnen wurde – anschließend doch noch «richtig» zu missionieren. Vielmehr sieht er im Dienst am Menschen und konkret auch im Widerstand gegen das Unrechtsregime die Realisierung des Heilswillens Gottes für seine Geschöpfe. Das ist Mission und keine Vorfeldpastoral!

Pieper und Delp setzen sich von einer Missionshaltung ab, die nur die Interessen der Kirche vertritt. Sie stellen kirchliche Eigeninteressen sogar ausdrücklich hinter den Auftrag zur Mission zurück. Weil sie sich von der in die Krise geratenen Kultur und von der gefährdeten Existenz der Menschen außerhalb der Kirche leiten lassen, gelangen Pieper und Delp zu ihrer grundsätzlichen Entscheidung, lieber gewohnte Besitzstände der Kirche aufzugeben und ihre Konventionen zu verlassen, als die Entfremdung zu den Menschen, zu denen sie gesandt ist, weiterhin zuzulassen. Mission begreifen sie als die «Ur-Aufgabe» der Kirche, für die ihr kein Preis zu hoch sein darf. Aus dieser Option heraus, die das konkrete Heil der Menschen zum Anliegen der Kirche macht und deshalb den Konflikt mit allem aufnimmt, was sich als Unheil der Menschen erweist, läßt sich nicht zuletzt die Teilnahme Delps am Widerstand gegen Hitler nachvollziehen. Sie ist eine extreme Möglichkeit der Mission, die vor der Krise der Menschen nicht die Augen verschließt und auf bessere Tage hofft, sondern den Heilswillen Gottes gerade dann ernst nimmt, wo das Unheil am stärksten ist.

Nach diesen kurzen Reflexionen über Mission und Missionsverständnis aus den dreißiger und vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts soll jetzt eine ganz andere Krise der Mission kurz in Erinnerung gerufen werden.

Mission in der Krise

Hier geht es nicht um einzelne Probleme oder krisenhafte Herausforderungen, die sich als Anlaß für die missionarische Sendung der Kirche identifizieren lassen, sondern um die große Krise, welche die Mission an sich betraf. Den Hintergrund bildeten vor allem Entwicklungen in den fünfziger bis siebziger Jahren. In dieser Zeit geriet der Missionsgedanke weltweit unter vehemente Kritik. Drei maßgebliche Entwicklungen trugen dazu bei:

Erstens: Mission und Kolonialisierung wurden in ihrer gegenseitigen Verquickung entlarvt. Im Zuge der Entkolonialisierung, der Befreiung vieler Länder aus europäischer Kolonialherrschaft, wurde auch der Abschied von der westlichen Missionspraxis gefordert.

Zweitens: Die katholische Kirche hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelernt, Mission nicht mehr nur als Aufgabe von Spezialisten in noch nicht katholischen Ländern zu sehen, sondern als Auftrag aller Christinnen und Christen überall dort, wo sie sich als Kirche vor Ort versammeln. Das heißt, Mission ist nicht mehr nur Sache fremder Länder, sondern findet weltweit – also auch bei uns – statt. So wie die Kirche zum Beispiel in Deutschland ihre Sendung hat, so hat sie, überall wo es Kirche gibt, ihre je eigene, ortstypische Sendung – Mission.

Drittens: Nicht zuletzt hat sich die theologische Begründung der Missionsaufgabe verändert. Das Konzil hat die Heilsbedeutung anderer Religionen ebenso wie die positive und negative Religionsfreiheit anerkannt und Zwang als Mittel der Mission grundsätzlich ausgeschlossen. Außerdem wurde die positive Bedeutung der Vielfalt der Kulturen hervorgehoben und damit einer oft gewalttätigen, eurozentrischen kulturellen Überlegenheitshaltung die Grundlage entzogen.

Ich möchte vor allem an den Teil der Krise der Mission erinnern, der darin besteht, daß die europäischen Kirchen damit konfrontiert wurden, sich mit ihrer schuldbeladenen Missionspraxis auseinanderzusetzen. Diese Mission wurde oftmals als Überheblichkeit, Ignoranz und Gewalttätigkeit entlarvt und von denjenigen Ländern zurückgewiesen, die nie gefragt wurden, ob sie Missionsländer sein wollten. Das beliebte europäische Selbst-Bild von Mission im Ideal des weißen Vaters, der seine dunkelhäutigen und hilfsbedürftigen Kinder um sich und seine Lehre von Jesus schart, wurde zerstört. Der Missionswissenschaftler *Walter Freytag* brachte es schon früh auf den Punkt: «Früher hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden.»¹¹

Die ehemals passiv gemachten Objekte und nicht selten auch Opfer der Mission fordern heute, als aktive Subjekte anerkannt zu werden. Die Menschen in den ehemaligen «Missionsländern» verlangen, daß ihre Kulturen, ihre Religionen und ihre Sprachen nicht mehr als minderwertig disqualifiziert werden. Vielmehr wird eine dialogische Haltung, die auf der Anerkennung gleichberechtigter Gesprächspartner beruht, eingefordert. Das bedeutet auch, daß Mission nicht mehr nur als Thema des Südens, sondern – umgekehrt – auch des Nordens zur Sprache gebracht werden muß. In der Begrifflichkeit der damaligen Reflexion über Mission und ihre Krise wurde festgestellt, daß die hergebrachte Einbahnstraßenmission «Gegenverkehr» bekommt.

Auch wenn Josef Pieper und Alfred Delp diese Entwicklungen noch nicht kennen konnten, haben sie in ihren Überlegungen zur missionarischen Aufgabe der Kirche in Deutschland wichtige Einzelaspekte vorweggenommen. Pieper hat sich nicht einfach mit einer Verurteilung der Lebensumstände und der Kultur der Menschen zufriedengegeben. Er hat die Notwendigkeit erkannt, diese Kultur nicht einfach nur ablehnen oder gar durch eine kirchliche Kulturvorstellung aus vermeintlich besseren Tagen ersetzen zu wollen. Stattdessen forderte Pieper von der Kirche ein tiefgreifendes, neues Durchdenken und Reformulieren des Glaubens in den Kategorien und Möglichkeiten der Kultur, in der die Menschen leben.

Auch Delp nahm in seiner missionarischen Reflexion die Menschen seiner Zeit ernst und setzte an ihren Lebensbedürfnissen an, nicht, um damit eine spätere Mission vorzubereiten, sondern weil er in den bestehenden Überlebenskämpfen der Menschen einen Anlaß sah, den Heilswillen Gottes für alle Menschen aktiv mitzutragen und ihn so zu bezeugen. Delp glaubte an die Solidarität Gottes mit seiner ganzen Schöpfung, die weder erst in einem himmlischen Jenseits, noch bloß innerhalb der Kirche konkret werden sollte.

Die missionarischen Überlegungen Piepers und Delps sind bis heute kaum bekannt. Angesichts der Krise der Mission in den sechziger und siebziger Jahren finden wir Europas Kirchen heute noch immer weitgehend erstarrt. Es fällt ihnen schwer, ihre missionarische Identität neu zu beschreiben und darin den kritischen Anfragen aus der Weltkirche gerecht zu werden. Auch darüber, wie der missionarische Auftrag der Kirche bei uns in Deutschland formuliert werden kann, beginnt gerade erst das Gespräch.

Mission als binnenkirchliche Praxis?

In Deutschland haben die Bischöfe im Jahr 2000 ein Schreiben zum missionarischen Kirche-Sein vorgelegt. Sie haben es «Zeit

¹¹ W. Freytag, Strukturwandel der westlichen Missionen, in: ders., Reden und Aufsätze. Hrsg. v. J. Hermelink, H.J. Margull, Bd. 1, München 1961, 111-120, 111.

zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» überschrieben.¹² In Verbindung mit dem alten Ausspruch Ivo Zeigers, daß Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt, könnte gemutmaßt werden, die Bischöfe meinten in Deutschland lediglich einen passiven Acker zu sehen, der darauf warte, bestellt und besät zu werden. Um im Bild zu bleiben: Die Kirche könnte als mächtiger Sämann auf den Acker hinausgehen, schweren und kräftigen Schrittes das Feld durchschreiten und den Samen des Evangeliums in die offen daliegende Erde aussäen.

Leider ist dies tatsächlich eine Grundströmung des Schreibens: Das Bild einer einseitig und monologisch missionierenden Kirche, die genau weiß, was sie zu sagen (oder zu säen) hat, die unbeeinträchtigt von den schmerzhaften Erfahrungen mit der Mission wieder einmal Antworten auf nicht gestellte Fragen gibt und dabei wohl ein Interesse an Mitgliederwachstum – «Christenvermehrung» (so im Begleitschreiben des Erfurter Bischofs *Joachim Wanke*) – äußert, aber kein Interesse an den konkreten Nöten und Leiden der Menschen in ihrem Land.

Zwar beschreibt «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» die Situation der Menschen schon in den ersten Zeilen und umreißt in wenigen Worten die ganze Not der Welt: Globale Spannungen, Kriege, Hunger und Elend. Auch die politischen Herausforderungen zur Friedenssicherung, zur Frage nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit und den neuen globalen Risiken im Bereich der Medizin und der Wissenschaft werden aufgeführt. Vor diesem Szenario verengen die Bischöfe dann aber ihren Blick darauf, daß es in Deutschland Menschen gibt, «die für ihren Lebensentwurf den Glauben an Gott nicht als notwendig erachten.»¹³ Zwar kann und soll man sich durchaus mit der Frage der religiösen Pluralität in unserem Land aus christlicher Perspektive auseinandersetzen, die umstandslose Einreihung dieses Themas in die zentralen Überlebensfragen der ganzen Menschheit kann jedoch auch als zynisch gewertet werden.

Für unsere Fragestellung nach Mission als neuem Leitbegriff hiesiger Pastoral wird jedenfalls eine markante Interessenverlagerung deutlich: Der Blick auf die zentralen Herausforderungen der Menschen hätte die pastorale Strategieentscheidung gefordert, Mission als Aufgabe der Kirche für unsere Gesellschaft und im Dienst an den in ihr am meisten gefährdeten Menschen zu verstehen. So wäre das weltweit und immer mehr auch in unserem Land bedrohte Leben vieler Menschen als Krise wahrgenommen und zum Ausgangspunkt kirchlicher Sendung gemacht worden. Der enge Blick auf Menschen, die offenbar ganz gut ohne kirchliche religiöse Führung auskommen und keineswegs nach «Missionierung» rufen, zeigt dagegen, daß die Krisenwahrnehmung des Schreibens lediglich an innerkirchlichen Interessen und Sehgewohnheiten orientiert ist. Diesen Eindruck erhärten die im Verlauf des Schreibens erwogenen praktischen Konsequenzen. Nach einer kurzen Degradierung außerkirchlicher Religiosität als private religiöse Selbstbefriedigung, menschliche Selbstbemächtigung, Verzauberung und Aberglauben fragen die Bischöfe nach kirchlichen Maßnahmen, die allesamt auf die Rückgewinnung der Menschen in die «Weg-Gemeinschaft» der Kirche abzielen.¹⁴ Eine dialogische Auseinandersetzung mit den Menschen außerhalb der Kirche wird keineswegs erwogen. Das vernichtende Urteil über ihre Religiosität wird über ihre Köpfe hinweg gefällt – ohne diese je nach ihrem eigenen Selbstverständ-

¹² Die deutschen Bischöfe, «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein. (Die deutschen Bischöfe, 68), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

¹³ «Wir leben in einer spannungsgeladenen Zeit, die voller Widersprüche ist. Technik, Medizin und Wirtschaft lassen uns etwas von den Möglichkeiten wahrnehmen, die sich heute den Menschen auftun. Die realistische Sicht auf unsere Erde zeigt aber auch die Zerrissenheit und die Kriege der Völker, ihr Elend und ihren Hunger. Auch die Länder Europas stehen vor der Herausforderung, stabile Friedensordnungen und wirtschaftliches Wohlergehen für die Zukunft zu sichern. In Deutschland spüren wir Christen nicht zuletzt nach der wiedererlangten Einheit unseres Landes eine weitere Herausforderung durch die vielen Menschen, die für ihren Lebensentwurf den Glauben an Gott nicht als notwendig erachten.» (Ebd. 7f.).

¹⁴ Vgl. ebd., 7f.

nis befragt zu haben. Selbst die Existenz anderer institutionalisierter Religionen wird mit keinem Wort bedacht.

Die praktischen Vorschläge zum missionarischen Kirche-Sein thematisieren fast nur innerkirchliche Anstrengungen zur Glaubensvertiefung. Als zentrale Mittel einer missionarischen Verkündigung werden der Sonntagsgottesdienst und die sonntägliche Predigt vorgestellt. Faktisch alle im Schreiben genannten missionarischen Maßnahmen stellen den ohnehin üblichen Alltag binnenkirchlicher Praxis dar.¹⁵ Und die Mission? Das Schreiben sucht an keiner Stelle ernsthaft die Beziehung zu den Menschen außerhalb der Kirche wiederherzustellen. Vielmehr wird der pastorale Status quo gefestigt und nunmehr als missionarisch deklariert.

Mission als Interessenvertretung?

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verständnis von Mission als einem pastoralen Strategiebegriff neu: Das Schreiben der deutschen Bischöfe greift weder auf ältere missionarische Versuche aus der Kirche in Deutschland zurück, noch läßt es eine (selbst-)kritische Verarbeitung der Grundsatzkritik an Mission, wie sie unter dem Stichwort der «Krise der Mission» verhandelt wurde, erkennen.¹⁶ Die praktischen Konsequenzen des Schreibens lassen ebenfalls kein missionarisches Anliegen deutlich werden, das irgendeine Beziehung der Kirche zur Außenwelt fördern würde. Wozu also dient der Begriff der Mission in der aktuellen Debatte? Mir scheint, daß er vor allem als rhetorische Floskel funktionalisiert wird, um binnenkirchlich das angeschlagene Selbstbewußtsein zu verbessern, die Reihen zu schließen, Kritik zu verhindern und die Kirche von den gefährlichen Krisen in der außerkirchlichen Welt zu isolieren.

Damit verkehrt sich Mission aber genau in ihr Gegenteil. Aus der Sendung wird Kreisen um sich selbst, aus dem Heilsinteresse für alle Menschen wird die kleinliche Sorge um binnenkirchliche Angelegenheiten. Schon Delp hat diese Interessenverkehrung kritisiert: Kirchliche Problemwahrnehmung «erwächst oft rein aus der innerkirchlichen Situation und nicht aus dem drängenden Dialog mit dieser Zeit».¹⁷

Die Bischöfe empfehlen als spirituelle Grundhaltungen der Mission: Demütiges Selbstbewußtsein, Gelassenheit und Gebet.¹⁸ Zwar sind diese Haltungen richtig und wichtig, allerdings lassen sie ein spezifisch missionarisches Bewußtsein nicht erkennen. Die missionarische Grundhaltung, die Pieper und Delp eingenommen haben und die auch von der Krise der Mission nicht zerstört, wohl aber von falschen Interpretationen gereinigt wurde, läßt sich anders ausdrücken: Missionarische Grundhaltung ist die Solidarität der Kirche mit den Hoffnungen der anderen Menschen, mit ihren Hoffnungen auf ein Leben in Fülle.

Mission als Auftrag der Kirche in Deutschland kommt in diesem Geist nicht länger daran vorbei, mit allen Menschen gemeinsam nach den Hoffnungen des Lebens zu fragen und sich den Gefährdungen und Widersachern des Lebens entschlossen entgegenzustellen. Christinnen und Christen haben darin viele Vorbilder, die dem einen Vorbild – Jesus von Nazaret – ähneln. Seinen missionarischen Auftrag hat er klar formuliert: Er ist gesandt, den Armen frohe Nachricht zu bringen, den Gefangenen Entlassung, den Blinden Licht und den Zerschlagenen Freiheit (Lk 4,18). Diese Stichworte der Mission Gottes verpflichten auch Christinnen und Christen hierzulande. Vor Jahrzehnten haben Josef Pieper und Alfred Delp sie beherzt aufgegriffen. Die Stimmen aus der Weltkirche – aus den ehemaligen «Missionsländern» – haben sie uns gegenüber deutlich eingeklagt. Jetzt liegt es an der Kirche in Deutschland, sich von ihnen in die Pflicht nehmen zu lassen, denn Mission ist keine strategische Möglichkeit, schon gar kein

¹⁵ Vgl. die im Praxiskapitel (ebd. 15-33) deutlich werdende binnenkirchliche Verortung missionarischer Pastoral.

¹⁶ Vgl. die Hinweise auf die Schwierigkeiten mit dem Begriff «Mission» in: ebd. 13 und 18.

¹⁷ A. Delp, Vertrauen zur Kirche (Anm. 9), 276.

Instrument kirchlicher Sanierung, sondern verbindlicher Auftrag aller Christinnen und Christen.

Kehrtwende der Bischöfe

Im September 2004 haben sich die deutschen Bischöfe wieder mit einem Hirten Schreiben zur Mission an die Öffentlichkeit gewandt: «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche»¹⁹ stellt vor dem Hintergrund der früheren missionsbezogenen Texte der deutschen Bischöfe eine erstaunliche Kehrtwende dar. Die bislang vorherrschende ekklesiozentrische Dimension im (impliziten) Missionsverständnis dieser Texte (vor allem in «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein») wird vollständig verlassen. Der erste Satz im neuen Schreiben der Bischöfe ist programmatisch: «Das Evangelium vom Reich Gottes (Lk 4,43) allen Menschen zu verkünden, ist der Auftrag der Kirche.» Diese Reich Gottes-Orientierung der Mission durchzieht das gesamte Schreiben. Daß damit keine triumphalistische Attitüde der Gottesreichbeanspruchung verbunden wird, sondern die dienende Zuwendung zu den Menschen, macht schon der zweite Satz des Schreibens deutlich: «Sie [die Kirche] kann der Welt keinen besseren Dienst tun.»²⁰

Die spezifische Situation, die zum heutigen Angelpunkt der Mission der Kirche wird, beschreiben die deutschen Bischöfe mit dem Stichwort der Globalisierung. Vor dem Hintergrund der mit ihr verbundenen ambivalenten Erfahrungen wird die aktuelle Sendungsgestalt der Kirche skizziert. Die Krisenerfahrung, der die Mission der Kirche begegnen soll, ist die Krise der globalisierten Welt, das bedrohte Zusammenleben der Menschen in der Vielfalt ihrer Kulturen und Religionen und in der Zerrissenheit zwischen Elend und Überfluß. Daß Christinnen und Christen der gesamten Weltkirche diese globale Krise mit allen Menschen auf der Welt teilen, wird zur Grundlage der Bestimmung des gegenwärtigen Verständnisses der Mission der Weltkirche. Damit gilt Globalisierung nicht nur als Rahmenbedingung missionarischer Praxis, sondern als ihr Prüfstein. Wie die Kirche auf den «Schrei der Armen» reagiert, macht ihre missionarische Praxis und Glaubwürdigkeit aus.²¹

Die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Sendung muß sich an der heutigen Krise der Welt bewähren. In diesem konkreten Kontext ist zuerst die Kirche selbst Hörerin des Evangeliums. Mutig und ohne Mission «theologisch weichgespült» lediglich auf kirchenatmosphärische Freundlichkeit und werbende Offenheit zu verkürzen, wird an das Evangelium vom Reich Gottes als Zusage und als Gericht erinnert. Die Frohe Botschaft wird nicht um die Dimension des Gerichts «erleichtert» – vielmehr wird die Forderung zur Umkehr zuerst als Forderung an die Kirche selbst deutlich unterstrichen.²²

So muß das Zeugnis der Kirche für das Reich Gottes schon in ihrer eigenen Gestalt sichtbar werden. Daher schließt missionarisch Kirche zu sein auch die Mahnung zur Solidarität ein – bzw. mit den Worten der Würzburger Synode die Forderung, nicht zuzulassen, «dass das kirchliche Leben in der westlichen Welt immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstandes und der Sattheit erweckt, und dass es in anderen Teilen der Welt wie eine Volksreligion der Unglücklichen wirkt, deren Brotlosigkeit sie buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließt [...] Die Kosten, die uns dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volk-Gottes-Seins, der Preis unserer Orthodoxie.»²³

¹⁸ Vgl. «Zeit zur Aussaat», 13-15.

¹⁹ Die deutschen Bischöfe: Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche. (Die deutschen Bischöfe, 76), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

²⁰ Allen Völkern Sein Heil, 8.

²¹ Vgl. ebd., 8, 14-16.

²² Vgl. ebd., 18-20.

²³ Unsere Hoffnung IV, 3, zit. in: Allen Völkern Sein Heil, 59f.

²⁴ Vgl. ebd., 13f.

Das **Schweizerische Pastoralsoziologische Institut** in St. Gallen sucht auf den **1. Oktober 2005** oder nach **Übereinkunft** eine(n)

Institutsleiter(in)

Das Institut mit seinen 5 Mitarbeiter(innen) nimmt die folgenden Aufgaben wahr:

- Bearbeitung von pastoralen Fragen, Ausarbeitung von Konzepten, Modellen und Empfehlungen in Planungsfragen des kirchlichen Lebens
- Führung der Arbeitsstelle der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK)
- Durchführung praxisbezogener empirischer Studien
- Anlegen, Fortführen von Statistiken und Dokumentationen, die für die Seelsorge von Bedeutung sind
- Zusammenarbeit mit Bistümern und Institutionen, die sich mit Fragen der Pastoralplanung und der kirchlichen Sozialforschung befassen.

Der bisherige Institutsleiter tritt in den Ruhestand. Für seine Nachfolge suchen wir eine praktisch-theologisch und pastoralplanerisch versierte Persönlichkeit mit Studienabschluss in Theologie.

Wir erwarten Kenntnisse in empirischer Religionssoziologie, Vertrautheit mit dem Leben und den Strukturen der katholischen Kirche in der Schweiz, praktische Erfahrungen in der Seelsorge, Führungsqualitäten, Teamfähigkeit, unternehmerisches Flair und innovative Kreativität. Gute Französischkenntnisse in Wort und Schrift sind unerlässlich.

Haben Sie Interesse, Ihre Persönlichkeit und Fachkompetenz in den Dienst des Instituts zu stellen, dann sind Sie für uns die richtige Person. Gerne gibt Ihnen der derzeitige Institutsleiter, Dr. Alfred Dubach, Tel. 071 228 50 90, oder der Präsident des SPI-Verwaltungsrats, Tel. 071 298 03 23, weitere Auskünfte.

Reichen Sie bitte Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen bis **8. April 2005** ein an den Präsidenten des SPI-Verwaltungsrates, Herr Bernhard Geimperl, Stationsstrasse 6, CH-9303 Wittenbach.

Das von den deutschen Bischöfen in «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» vorgetragene ganzheitliche Missionsverständnis nimmt sich des Phänomens der Globalisierung nicht nur aus der Perspektive der Praxis der Gerechtigkeit an, sondern thematisiert auch die veränderten Erscheinungsweisen und Funktionen von Religion(en) in unserer Welt. Vor allem die Aussagen zu Säkularisierung einerseits und religionsproduktiven Tendenzen andererseits lassen sich als globale Beobachtung begreifen, sicherlich aber auch als hierzulande bekannte Herausforderungen für den christlichen Glauben. Selbstkritisch räumen die deutschen Bischöfe in «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» ein, daß sie die Zeichen der Zeit des gegenwärtigen Kulturwandels, vor allem der Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse, nicht zu lesen verstanden hätten, und daß daher die hiesige Kirchenkrise auch «hausgemacht» sei. Allerdings wird die Kirchenkrise nicht zum Bezugspunkt der Mission erklärt. Vielmehr wird in ihr deutlich, wie sehr sich eine bei uns verbreitete kirchliche Blindheit gegenüber der Gesellschaft und ihren Veränderungen letztlich als binnenkirchlich krisenhaft auswirkt. Jetzt gilt es, sich sowohl den irritierend unterschiedlichen religiösen Veränderungen als auch den neuen sozialen und emanzipatorischen Bewegungen zuzuwenden. Gemeint ist damit kein ekklesiozentrisch motiviertes «Gegensteuern», sondern die Suche nach Formen, wie unter den heute gegebenen Bedingungen das «pastorale Prinzip» von «Gaudium et spes» (Nr. 1) realisiert werden kann, nämlich die kritische Solidarität mit den Menschen, denen die Kirche in der gemeinsamen Welt begegnet.²⁴

Missionarische Freisetzung der Kirche

Die Aufhebung des ekklesiozentrischen Blicks ermöglicht eine missionarische Freisetzung der Kirche für die Welt, eine Selbst-

relativierung, die auch gegenüber anderen religiösen Gruppen durchgehalten wird. So ist eine deutlich ökumenisch geprägte Grundhaltung auffällig. Mehrfach wird zur ökumenischen Kooperation in der Mission der Kirche aufgerufen.²⁵ «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» hatte den Gedanken der Ökumene nur einmal formuliert – und dann eher unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmung einer missionarischen Konkurrenz. Das neuere Schreiben geht auch im Blick auf die anderen Religionen einen eigenen Weg. Ausdrücklich wird die plurale religiöse Situation in Deutschland wahrgenommen. Andere Religionen werden zudem als mögliche Partnerinnen der Kirche beim Dienst an den Menschen, bei der Sicherung des Friedens, der Gestaltung der Globalisierung ... positiv erwähnt.²⁶

Daß damit der christliche Wahrheitsanspruch nicht unterschlagen wird, macht das Schreiben ebenfalls deutlich. Zu Recht verortet es die Bezeugung dieser Wahrheit jedoch in einem weitgefaßten Dialogverständnis, das vor allem die alltägliche Praxis des Glaubens in die Verantwortung für das Zeugnis stellt, das die Freundschaft Gottes zu den Menschen, wie sie durch Jesus Christus in einzigartiger Weise gezeigt wurde, darstellen soll.²⁷

Auch die Frage der Wertschätzung der Kulturen wird im neueren Schreiben anders bearbeitet, als es noch in «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» der Fall war. Das Inkulturationsverständnis war dort im Sinne einer christlichen Prägung der Kultur verkürzt aufgegriffen worden, während «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» die gegenseitige Prägung und Bereicherung von kulturell geprägtem Evangelium und neu bezeugender Kultur hervorhebt. Ausdrücklich wird der Respekt vor der Andersheit der Anderen betont – und zwar nicht als Zugeständnis oder methodisches Erfordernis der Mission, sondern als Konsequenz der eigenen missionstheologischen Grundlage: der Universalität des Heilswillens Gottes, die durch die Mission bezeugt, aber nicht bewirkt wird.²⁸

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines längeren historischen Überblicks über die Geschichte der Mission, der auch die schuld-

²⁵ Vgl. ebd., 6, 9, 16, 57, 67.

²⁶ Vgl. ebd., 44f.

²⁷ Vgl. ebd., 49-51.

²⁸ Vgl. ebd., 42f., 49f.

beladenen Seiten der Mission der Kirche, ihre Gewalttätigkeit und Mißachtung gegenüber Menschen, Kulturen und Religionen nicht verschweigt, ermöglicht dem Schreiben «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» eine viel selbstverständlichere Rede von Mission als «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein». Deutlich wird dies nicht zuletzt daran, daß der Begriff Mission im älteren Schreiben nur dreimal verwendet wurde – und zwar zumeist in verschämter Weise der Ablehnung eines «falschen» Missionsverständnisses.²⁹ «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» setzt sich weitaus ehrlicher mit den belasteten Aspekten der Mission der Kirche auseinander.³⁰ Diese «Aufarbeitung» – die sicher noch vertieft werden kann – macht es aber schon jetzt leichter, ein gegenüber der schwierigen Missionsgeschichte verantwortetes Missionsverständnis zu entwickeln ohne verschämt zu «demissionieren» oder sich in «missionarischem Allerlei» zu verlieren.

Die radikale Gegenläufigkeit der Missionsverständnisse in «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» und «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche» läßt sich nicht überspielen. Der Ausweg, hier die welt- und dort die ortskirchliche Missionsaufgabe bzw. dort die «Außenmission» und hier die «Innenmission» zu sehen, ist verstellt. Dieser Weg würde die eine, umfassende Mission der Weltkirche in wenig «katholische» Missionen – dort im Dienst am Reich Gottes und hier für die Kirche – zerteilen. Auch die Ortskirchen in Deutschland sind Teil der Weltkirche und haben daher Teil an ihrer Mission. Die Leistung von «Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein» bleibt sicherlich die Bewußtmachung der hiesigen missionarischen Herausforderung, die allzulange übersehen wurde. Die inhaltlichen Maßstäbe zum Verständnis und zur Praxis dieser Mission setzt jedoch erst das Schreiben «Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche». Daran wird sich messen müssen, wer auch in Deutschland missionarisch Kirche sein will. Arnd Bünker, Münster/Westf.

²⁹ Vgl. «Zeit zur Aussaat», 13, 18, 33 und auch die kritische Bemerkung von Karl Lehmann, in: ders., Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88 (2004), 199-216, bes. 199.

³⁰ Vgl. Allen Völkern Sein Heil, 20-32.

SAN ROMERO DE AMERICA

Symbol gelebter Solidarität (Erster Teil)

Am 24. März diesen Jahres werden fünfundzwanzig Jahre vergangen sein, seitdem Oscar Arnulfo Romero in San Salvador ermordet wurde. Er gehört in die Reihe jener Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, die wegen ihres Einsatzes für die Armen nicht nur Freundschaft, sondern mehr noch Feindschaft und bittere Verfolgung bis zum Martyrium fanden.¹ Die erklärte Absicht, sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten zu stellen, so wie es das Evangelium fordert, um in einer gerechteren Gesellschaft menschwürdig leben zu können, hat von der Kirche und jenen, die es mit der Nachfolge Jesu ernst meinen, einen bewußten gesellschaftlichen Standortwechsel gefordert, der als «Bekehrung» bezeichnet werden darf. Eine Kirche, die sich gewiß immer auch für die «Verdammten dieser Erde» eingesetzt hat und ihre Rechte zu verteidigen suchte, oft aber ohne sich darüber im klaren ge-

wesen zu sein, von welchem gesellschaftlichen Standort aus und unter welcher fragwürdigen Protektion sie das tat, machte sich in Medellín (1968) die Sache der Armen zu eigen² und traf in Puebla (1979) eine «vorrangige Option für die Armen»³, eine Option, die bekanntlich auf der vierten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates in Santo Domingo (1992) erneuert wurde, auch wenn gerade auf dieser Konferenz andere Winde zu wehen begannen.⁴

² Vgl. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. Medellín 24.8-6.9.1968, in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Stimmen der Weltkirche 8), 11-133, bes. 115-120 (Dokument 14: «Armut der Kirche») u. 14-18 (Botschaft an die Völker Lateinamerikas). Bonn o.J. – Zum Hintergrund: G. Collet, «Das Schicksal der Armen teilen». Zum Werdegang von Medellín, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (1989), 162-173.

³ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 26.1.-13.2.1979, in: Die Kirche Lateinamerikas (Anm. 2), 135-355, hier 327-331 (Nr. 1134-1165).

⁴ Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 12.-28. Oktober 1992. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Stimmen der Weltkirche 34) (SD 178, 180). Bonn o.J.

¹ Vgl. M. Lange, R. Blacker, Hrsg., Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung. Freiburg 1980; Instituto Histórico Centroamericano, Hrsg., Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium. Düsseldorf 1984. – Speziell zu El Salvador: A. Gispert-Sanch, Hrsg., El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos. 2 Bde., Lima 1980; M. López Vigil, J. Sobrino, Hrsg., La matanza de los pobres. Vida en medio de la muerte en El Salvador. Mostoles (Madrid) 21993. Vgl. auch El Salvador. Ein Land im Kampf um seine Befreiung. Analysen – Dokumente – Interviews. Sondernummer der Lateinamerika-Nachrichten. Berlin 1989; R. Jokisch, Hrsg., El Salvador. Freiheitskämpfe in Mittelamerika. Reinbek 1981.

Die Erinnerung an Oscar Arnulfo Romero oder an San Romero de América, wie ihn Lateinamerikaner nennen⁵, sollte uns bewußtmachen, daß Millionen von ihnen im Evangelium die «gute Nachricht» finden und ein Leben im Geiste Jesu Christi wagen. Sie finden darin aber auch ein kritisches Potential zur Veränderung unmenschlicher Verhältnisse und die Vision einer neuen, gerechteren Gesellschaft. Die Kirche wurde für sie zum Zeichen und zum Weg der Befreiung aus ihrer unmenschlichen Situation.⁶ Wer vergißt, worum es Oscar Arnulfo Romero in seinem Leben als Erzbischof von San Salvador ging und wofür sein Tod steht, gerät deshalb in Gefahr, die Sache der Armen zu verraten.⁷ Denn was Romero und mit ihm viele andere uns lehren, ist, daß man als Christinnen und Christen die Sache der Armen zur eigenen machen soll. Romero ist nämlich ein Symbol von konkreter, gelebter Solidarität.

Eine stille Kirchenkarriere

Der Werdegang von Oscar A. Romero⁸ liest sich wie der Bericht über eine stille Kirchenkarriere, zumindest bis zu jenem Abend, an dem ein Priester seiner Diözese, der sich für die armen Landarbeiter stark gemacht hatte, auf brutale Weise umgebracht wurde. Oscar Arnulfo Romero, geboren am 15. August 1917 als zweites von acht Kindern der Eheleute Santos Romero und Doña Guadalupe de Jesus Galdámez in Barrios (Dep. San Miguel) im Osten von El Salvador, an der Grenze zu Honduras, war Sohn eines Post- und Telegrafienbeamten. Der Vater schickte seinen Sohn zu einem Schreiner in die Lehre, wo Oscar Türen, Tische, Schränke

⁵ P. Erdozáin, San Romero de América. Das Volk hat dich heiliggesprochen. Die Geschichte des Bischofs Oscar A. Romero von San Salvador. Wuppertal 1981; Monseñor Romero. Selección y notas de Arnoldo Mora R., San José 1981 (dt.: Oscar Romero. Blutzuge für das Volk Gottes. Vorwort von Norbert Greinacher. Olten 1986); J.R. Brockman, Oscar Romero. Bishop and Martyr. London 1982; ders., The Word Remains: A Life of Oscar Romero. Maryknoll 1982 (span. La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero. Lima 1985); ders., Oscar Romero. Eine Biographie. Freiburg 1990; L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben. Freiburg-Basel-Wien 1984, 99-156; ders., Art. Romero y Galdamez, Oscar Arnulfo, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hrsg. v. Chr. Schütz. Freiburg 1988, 1063f.; M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität. Freiburg-Basel-Wien 2001.

⁶ Vgl. R. Cardenal, I. Martín Baró, J. Sobrino, Hrsg., La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador 1980; J. Sobrino, Oscar Romero, Profeta y mártir de la liberación. Testimonios de Mons. J. Schmitz y Mons. J. Calderón. Lima 1981; ders., Oscar Arnulfo Romero, Mártir der Befreiung. Theologische Analyse seiner Gestalt und seines Werkes, in: O.A. Romero, Die notwendige Revolution. München-Mainz 1982, 7-60; I. Ellacuría, La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, in: ders., Conversión de la iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander 1984, 179-216. Vgl. ebd., 81-125; El verdadero pueblo de Dios según Mons. Romero; V. Codina, Monseñor Romero – testigo de una iglesia liberadora, in: ders., Seguir a Jesús hoy. De la modernidad a la solidaridad. Salamanca 1988, 257-270.

⁷ G. Collet, J. Rechsteiner, Hrsg., Vergessen heißt verraten. Oscar A. Romero, Erinnerungen zum 10. Todestag. Wuppertal 1990.

⁸ Zu den folgenden biographischen Angaben vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 5), 30-52. Brockmans Arbeit, die auf gründlichen Recherchen vor Ort und auf umfangreichem, z.T. nicht veröffentlichtem Dokumentationsmaterial basiert, darf nach meinem Urteil als die beste bislang erschienene Biographie Romeros angesehen werden. Als weiteres Material kam das pastorale Tagebuch (31.3.1978-20.3.1980) hinzu, welches O.A. Romero auf Tonband sprach und von R. Cardenal teilweise ausgewertet wurde: R. Cardenal, En fidelidad al evangelio y al pueblo salvadoreño. El diario pastoral de Mons. Oscar A. Romero, in: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985), 3-81. Der letzte Teil erschien aus kirchenpolitischen Rücksichten erst später: ebd., 3 (1986, 225-245. (Dt. teilweise in: Solidarisch leben 2 [1986] Nr. 5, 53-65; Nr. 6, 49-63; 3 [1987] Nr. 8, 65-73). Das «Tagebuch» Romeros ist einige Jahre später vollständig erschienen: Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Su diario. Desde el 31 de Marzo de 1978 hasta jueves 20 de Marzo de 1980. El Salvador 1990 (dt.: O.A. Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978-1980, Hrsg. v. E. Stehle. Freiburg 1993). Zu erwähnen sind weiter die Biographie seines Sekretärs und engen Mitarbeiters J. Delgado Acevedo, Oscar A. Romero Biografía. Madrid 1986 sowie die Arbeit von Z. Diez, J. Macho, «En Santiago de María me tropeo con la miseria». Dos años de la Vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de Cambio? San José 1994/5. Zur neueren Literatur vgl. M. Maier, Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 208-211.

Zum 25. Jahrestag der Ermordung von Erzbischof Oscar A. Romero veranstaltet die *Zentralamerikanische Universität (UCA)* in San Salvador (El Salvador) vom 28. März bis zum 1. April 2005 eine «Theologische Woche» (*Semana de Teología*): Sie beginnt mit einem «Kongreß für Lateinamerikanische Theologie» (Referate von Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Bischof Pedro Casaldáliga, Bischof Gregorio Rosa Chávez, José Comblin, Elsa Tamez und Juan Florbert, Workshops mit dem Pastoralzentrum der UCA, der «Vereinigung der Ordensleute von El Salvador», mit Basisgemeinden und Solidaritätskomitees). Für die zwei letzten Tage ist ein Symposium über Erzbischof O.A. Romero vorgesehen (mit Referaten von Mons. Ricardo Urioste, Luis Coto, Yves Carrier, Roberto Cuéllar, Gustavo Gutiérrez, Fredis Sandoval, Armando Márquez, Mons. Kevin Dowling).

Auskunft: *Centro Pastoral de la UCA*, Eduardo Valdés (admpastoral@cmr.uca.edu.sv). N.K.

und Särge zu zimmern hatte.⁹ Nach dem Besuch des Kleinen Seminars trat er 1937 ins Priesterseminar von El Salvador ein und wurde nach sieben Monaten von seinem Bischof zum Theologiestudium an die päpstliche Universität «Gregoriana» nach Rom geschickt. «Die Exerzitien des Ignatius von Loyola mit der Einübung in die radikale Jesusnachfolge sollten zeit seines Lebens Romeros Lebenshaltung und Frömmigkeit prägen.»¹⁰ Nach der Priesterweihe am 4. April 1942 in Rom gedachte er sich in Aszetik zu spezialisieren und zu promovieren. Doch zum Abschluß einer Dissertation reichte es in den Kriegsjahren nicht, und so kehrte Romero ein Jahr darauf als Dorfpfarrer in seine Heimat zurück, nach Anamorós, einem benachbarten Bergdorf. Die weiteren Etappen in seinem Lebenslauf lauten: Diözesansekretär von Bischof Machado in San Miguel, stellvertretender Direktor des diözesanen Wochenblattes «Chaparrastique», Rektor des interdiözesanen Seminars in San Salvador. 1967-1974 Generalsekretär der Bischofskonferenz, ein Jahr später Exekutivsekretär des mittelamerikanischen Bischofsrates¹¹, 1970 Weihbischof von San Salvador, ein Jahr danach Herausgeber der Bistumszeitung «Orientación». 1974 Bischof von Santiago de María und am 3. Februar 1977 zur Enttäuschung der einen und zur Genugtuung anderer von Rom zum Erzbischof von San Salvador ernannt. Drei Jahre später, am 24. März 1980, unmittelbar nach der Homilie am Altar der Kapelle im Krebskrankenhaus der Karmelitinnen ermordet.¹² Selbst sein Begräbnis am Palmsonntag, dem 30. März

⁹ M. López Vigil, Piezas para un retrato. San Salvador 1995, 16 (Dt.: Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern. Luzern 1999, 13).

¹⁰ P.G. Schoenborn, Oscar Arnulfo Romero – Verteidiger der Armen, in: ders., Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus. Wuppertal 1996, 117-156, 120.

¹¹ Die Chronologie bei P. Erdozáin, San Romero de América (Anm. 5), 20f., ist leider nicht nur ungenau, sondern teilweise auch falsch übersetzt. So wurde aus dem wöchentlichen Diözesanblatt (semanario diocesano) ein Diözesanseminar (seminario diocesano) Chaparrastique. Die Stärke dieser Biographie liegt in der Betroffenheit eines Vertrauten von O.A. Romero.

¹² Vgl. F. Kassebeer, Die Tränen der Hoffnung. Machtkampf in Mittelamerika. München-Zürich 1984, 103-127, bes. 108ff.; L. Boff, Erzbischof Romero: Einer von denen, die nicht sterben, in: ders., Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf 1982, 139-144. Am 8.2.1989 brachte die KNA folgende Nachricht: «Die Untersuchungskommission zur Aufklärung des Mordes an Erzbischof Oscar Arnulfo Romero hat den ehemaligen Armeemajor Roberto D'Aubuisson zum Hauptschuldigen erklärt. Wie der salvadorianische Justizminister Julio Samayoa gestern in San Salvador erklärte, ist D'Aubuisson «der Hauptverantwortliche» für das Attentat auf den Erzbischof, der am 24. März 1980 während eines Gottesdienstes erschossen wurde. Der Hauptmann Alvaro Saravia ist nach den Erkenntnissen der Kommission mit der Durchführung des Anschlags befaßt gewesen, der Scharfschütze Antonio Regalado habe die tödlichen Schüsse abgegeben.» (Aus: «Westfälische Nachrichten» vom 8.2.1989, 3) Gut 24 Jahre nach den tödlichen Schüssen hat ein US-Zivilgericht in Fresno den ehemaligen Hauptmann Saravia zur Zahlung von zehn Millionen Dollar an Angehörige verurteilt. Er hatte sich mit Frau und zwei Kindern in der kalifornischen Stadt Modesto niedergelassen und war dort untergetaucht (Vgl. US-Gericht ahndet Mord an Romero, in: Frankfurter Rundschau vom 6.9.2004, 6).

1980, an dem Tausende von Personen teilnahmen, war gekennzeichnet durch ruchloses Morden. Vierzig Menschen starben, als plötzlich vom Präsidentenpalast auf die Menge geschossen wurde und der Sarg mit dem Leichnam Romeros in aller Eile in ein vorbereitetes Grab gesenkt werden mußte.

Freunde schildern Romero, der sich das «Sentire cum Ecclesia» zu seinem bischöflichen Leitwort gewählt hatte, als frommen, hilfsbereiten, großzügigen, energischen, etwas melancholischen Menschen, intelligent und streng katholisch. Er war ein traditioneller Priester und Bischof, ein sehr traditioneller, der seine Ausbildung in der vorkonziliaren Zeit mitbekam. Romero selbst sagte in seinem ersten Brief vom 7. November 1978 an Johannes Paul II. von sich, daß er von «konservativer Neigung und Temperament» sei.¹³ Wenn eine Idee von Rom, dem Papst, dem Heiligen Stuhl kam, dann zögerte er keinen Augenblick, um sie zu übernehmen und ihr Folge zu leisten. Kam eine solche jedoch von außerhalb Roms, so bildete diese Tatsache für Romero einen Grund, an ihr zu zweifeln. Für ihn waren die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils klar, wo hingegen deren Interpretation in Medellín ihn zweifeln ließ, ob diese Dokumente in Treue zur Lehre der Kirche stünden.

Dieser Traditionalismus hatte freilich auch eine für andere unangenehme Kehrseite: den Hang nämlich zu einer kämpferischen Befangenheit gegenüber neu aufkommenden theologischen, pastoralen oder sozialen Ideen, was auch seine Auseinandersetzungen mit den Jesuiten erklärt: «Ein kleiner Inquisitor».¹⁴ Romero litt wohl unter inneren Spannungen und konnte gelegentlich aggressiv reagieren. Die Spannungen kamen daher, daß Romero, offenbar in kirchlichem Gehorsam erzogen, sich eher fraglos konform verhielt, als daß er eigenständig seinen Weg ging, obwohl er willensstark und wohl zum Führen geboren war.¹⁵ Während seiner Zeit als Erzbischof sei er auffallend gelassen geworden, und der sonst eher kränkliche Romero wurde zu großen physischen Leistungen fähig.¹⁶

Das Zweite Vatikanische Konzil hat Romero als Mann der Kirche akzeptiert, auch wenn ihm manche nachkonziliaren Erneuerungen Mühe machten. Es fiel ihm nicht leicht, aus kirchlichen Deklarationen auch die entsprechenden pastoralen Konsequenzen zu ziehen, so wie es etwa in Medellín 1968 geschah. Für einen Menschen, der in einer Lebenseinstellung erzogen wurde, in der man das Leiden geduldig zu ertragen hatte, den Frieden und die Harmonie um jeden Preis suchen mußte, war es schwer, sich anderen Einsichten zu stellen. So beispielsweise, daß Ungerechtigkeit nicht Gottes Willen entspricht, im Gegenteil: Gottes Herrschaft impliziert die Verwirklichung von Gerechtigkeit unter den Menschen. Eine solche Einsicht läßt eine gegebene soziale Ordnung und ihre Machthaber kritisch beleuchten und kann zu Konflikten mit der Gesellschaft und selbst in der Kirche führen, deren Mitglieder nicht nur das Evangelium verschieden verstehen, sondern auch verschiedene gesellschaftliche Interessen vertreten. Das ist die Erfahrung, die Oscar Romero vor allem während seiner Amtszeit als Erzbischof machen mußte. Doch wer anklagt, was und wen auch immer, der muß auch bereit sein und damit rechnen, selbst angeklagt zu werden.

Im unmittelbaren Vorfeld der Bischofsernennung

Romeros Ernennung zum Erzbischof fiel in eine Zeit politischer Spannungen und Konflikte, die schon seit längerer Zeit in El Salvador schwelten.¹⁷ Seine Bischofsernennung wurde darum

¹³ Vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 5), 195.

¹⁴ M. López Vigil, Oscar Romero (Anm. 9), 27.

¹⁵ Vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 5), 43f.

¹⁶ Vgl. ebd. 71ff; J. Sobrino, Bischof Romeros Bekehrung, in: Orientierung 48 (1984) 49f., 50.

¹⁷ Vgl. La iglesia de los pobres en San Salvador, in: P. Richard, G. Melendez, Hrsg., La iglesia de los pobres en América Central. Un análisis sociopolítico y teológico de la iglesia centro-americana (1960-1982). San José 1982, 45-133, bes. 66f; I. Martín-Baró, Monseñor: Una voz para un pueblo pisoteado, in: R. Cardenal, I. Martín-Baró, J. Sobrino, Hrsg., La voz de los sin voz (Anm. 6), 13-33, bes. 14-18.

nicht nur innerkirchlich, sondern auch von der politischen Öffentlichkeit kritisch beobachtet und kommentiert. Unter der Regierung von *Arturo Armando Molina* kam es 1975 zu einem bescheidenen Agrarreformgesetz. Nachdem im folgenden Jahr die gesetzgebende Versammlung das erste Projekt einer Landverteilung approbiert hatte, lancierte die herrschende Klasse eine Kampagne gegen dieses Gesetz. Für sie war es deshalb leicht, weil die wichtigsten Zeitungen, Radiosender und Fernsehstationen in ihren Händen waren. Obwohl die Eigentümer für das abzutretende Land hätten gerecht entschädigt werden sollen, sahen sich die Landbesitzer durch das Projekt bedroht und riefen «Kommunismus». Molina mußte das Projekt einer Landreform aufgeben. Unter den Landarbeitern und Gewerkschaften (FEC-CAS/UTC)¹⁸ kam es in der Folge zur Entmutigung: Ihre Hoffnung auf ein wenig Land, von dessen Erträgen sie während des ganzen Jahres hätten leben können und nicht nur von den Tageseinkommen während der Erntezeit, war zerbrochen.

Die Erzdiözese von San Salvador und Oscar A. Romeros Vorgänger, Monseñor *Luis Chávez*¹⁹, unterstützten das Recht der Campesinos, sich politisch zu organisieren und Druck auszuüben, um ihren legitimen Rechten Ausdruck zu verschaffen, auch wenn ihnen die Teilnahme des Klerus an Gewerkschaften einiges Kopfzerbrechen bereitete. Doch das Recht der Arbeiter auf freie Organisation und auf gerechte Vergütung der geleisteten Arbeit usw. – das alles war in der kirchlichen Soziallehre, auf die sich die Kirche stützte, festgehalten. Für die Regierung und die besitzende Klasse genügte es allerdings schon, daß die Kirche unter den Landarbeitern Ideen wie «Recht auf Versammlung» und «soziale Gerechtigkeit» verbreitete. Sie zog sich Entrüstung, Verleumdung, Zorn und Verfolgung der Grundbesitzer zu. Vor allem auf die Priester auf dem Lande hatte man es abgesehen. Es erschienen Parolen wie: «Haga Patria: Mate un cura» (Sei patriotisch, töte einen Priester). Mitten in diese konfliktreiche Situation kam also der Amtswechsel.

Monseñor Luis Chávez, der seit 1938 das Bistum San Salvador geleitet hatte, zog sich mit 75 Jahren zurück und hinterließ seinem Nachfolger einen Klerus, der für die Probleme der Armen und Unterdrückten sozial-politisch sensibilisiert und engagiert war.²⁰ Als es nun um die Nachfolge Chávez' ging, wollte dieser Teil des Klerus jemanden, der dessen Linie weiterführte; sie setzten auf den späteren Nachfolger von O.A. Romero, auf *Arturo Rivera y Damas*, während sich die Regierung und die Oberschicht einen Konservativen wünschten, jedenfalls keinen, der den Landarbeitern von Gerechtigkeit und Freiheit sprach, sondern jemanden, mit dem sich leicht «Staat machen» ließ. Während nun bei den Ersteren die Ernennung Romeros Enttäuschung auslöste, waren letztere mit der Entscheidung zufrieden und erhofften damit den Rückzug der Kirche in die Sakristei.²¹

Die Realität rückt näher

Im Februar 1977, also im Monat der Ernennung O.A. Romeros zum Erzbischof, ging in El Salvador die Wahlkampagne für den neuen Präsidenten zu Ende. General *Carlos Humberto Romero*, Kandidat der offiziellen Partei, war gleichzeitig Repräsentant derjenigen, welche Privatbesitz als etwas Heiliges betrachteten. Der Gegenkandidat der Oppositionspartei hieß *Eduardo Claramount*, und man fragte sich, ob es zu einem Regierungswechsel in einem Land kommen würde, das in den Händen einiger weniger Familien liegt. Als sich auf der Plaza Libertad in San Salvador eine große Menschenmenge versammelte, um den Ausgang der Wahlen abzuwarten und dann gegen die Wahlbetrügereien zu protestieren, wurden sehr viele von ihnen von aufgebotenen Militärtruppen umgebracht. Der soeben eingesetzte Bischof Oscar Romero war nicht anwesend, als dieses schreckliche Massaker

¹⁸ FECCAS = Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños; UTC = Unión de Trabajadores del Campo.

¹⁹ Vgl. La iglesia de los pobres en El Salvador, (Anm. 17), 54ff., 68f.

²⁰ Vgl. P. Erdozaín, San Romero de América (Anm. 5), 21ff.

²¹ Vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 5), 16f.

vom 28. Februar geschah. Er war in seine ehemalige Diözese Santiago de Maria gefahren, um seine Sachen, vor allem seine Bücher, abzuholen. Deswegen mußte Romero sich über die Vorfälle auf der Plaza Libertad in einer Versammlung orientieren lassen. Schon länger kamen nämlich Priester, Ordensschwestern und Laien, aber auch einige wenige Bischöfe unter sich in Zirkeln zusammen, um die politischen Ereignisse zu analysieren und die Pastoralarbeit unter den gegebenen Bedingungen gemeinsam zu planen. Vor allem die Überfälle auf die Landpfarrer und die Ausweisung ausländischer Missionare gaben Anlaß zur Sorge. Die Beziehungen zwischen Regierung und Kirche verschlechterten sich täglich, und die Kirche geriet in eine «Verfolgungssituation». Gewaltmaßnahmen richteten sich «jetzt auch gegen Teile der großen katholischen Kirche und gegen manche kleine evangelische Kirche wie die Lutheraner ..., weil diese sich mit der notleidenden Bevölkerung identifizierten und nicht mehr der Oligarchie zu Diensten waren. General Carlos Humberto Romero, der am 1. Juli 1977 in sein Amt eingeführt wurde, hatte der Oligarchie der Besitzenden offiziell versprochen, unter den «störenden Elementen der Kirche aufzuräumen.»²²

In einer solchen Versammlung hörte Oscar Romero das Augenzeugnis eines Pfarrers, der mit seiner Dorfbevölkerung auf die Plaza gekommen war. «Gardisten kamen» – so berichtete dieser Pfarrer – «und schossen blind auf sich, dann kamen Lastwagen, um Tote und Verwundete aufzulesen, und Zisternenwagen, um mit Wasser das Blut wegzuwaschen. Das Rote Kreuz wurde nirgends gesehen. Wer konnte, suchte Zuflucht in der Kirche; wem das nicht gelang, der wurde getötet. Sie warfen Gas in die Kirche. Es war die Hölle, aber Selbstkontrolle und Disziplin der Leute waren bewundernswert.»²³ Romero hörte sich alles an, was auf dieser Versammlung berichtet wurde, und zur allgemeinen Überraschung sagte er: «Hören wir auf zu reden. Die Versammlung ist für diesmal beendet. Jeder geht nach Hause und hilft den Menschen. Öffnet eure Türen allen, die sich in Gefahr glauben. Überprüft, ob sie wirklich verfolgt werden; wenn ja, dann nehmt sie hinein und versteckt sie ... Ich werde jeden Morgen im Versammlungsraum des Erzbistums sein. Alle, die Neuigkeiten haben oder die Orientierungshilfe brauchen, sollen kommen.»²⁴ Die Reaktion und Äußerungen des neuen Erzbischofs haben die ihm gegenüber eher reserviert-skeptisch eingestellten Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen überzeugt. (*Zweiter Teil folgt.*)

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

²² P.G. Schoenborn, Oscar Arnulfo Romero – Verteidiger der Armen (Anm. 10), 129f.

²³ P. Erdozain, San Romero de America (Anm. 5), S. 28.

²⁴ Ebd., 28f.

Wahrheit und Toleranz

Zum 300. Todestag von John Locke (1632-1704)

Die im Folgenden dokumentierte Predigt hielt Marilyn McCord Adams, *Regius Professor of Divinity* am *Christ Church College* (Universität Oxford) und damit auch mit allen Rechten und Pflichten *Residentary Canon* an der *Christ Church Cathedral*, während eines Gottesdienstes am 7. November 2004, mit dem die Universität des 300. Todestages ihres Schülers, des Philosophen John Locke (29. August 1632-28. Oktober 1704) gedachte.¹ Der

¹ Vor ihrer 2004 erfolgten Berufung nach Oxford war Marilyn McCord Adams zuerst Professorin für Religionsphilosophie und Mittelalterliche Philosophie an der *University of California* in Los Angeles und dann Professorin für Historische Theologie an der *Yale Divinity School* der Universität Yale. Sie wurde 1986 in der *Episcopal Church* ordiniert und war in mehreren Pfarreien in Los Angeles tätig. Wichtigste Veröffentlichungen: William Ockham. Zwei Bände. University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 1990; *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Cornell University Press, Ithaca und London 1999; *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*. (The Aquinas Lecture, 1999). Marquette University Press, Milwaukee/WI 1999.

Predigt ging eine Lesung einer Passage aus John Lockes Brief vom 10. Januar 1698 an den in Dublin lebenden Politiker, Naturwissenschaftler und Philosophen William Molyneux (1656-1698) voraus, dessen zentrale Aussage («Es gibt Wahrheit im Gegensatz zur Unwahrheit, die es wert ist zu suchen») M. McCord Adams zum Leitfaden ihrer Predigt machte.² Dieser Satz findet sich gleichfalls auf der Platte, mit der das Grab in der *Christ Church Cathedral* geschmückt ist, in dem nach der Tradition John Locke bestattet worden sein soll. Die ausdrückliche Erwähnung von drei unter Maria Tudor 1555 bzw. 1556 in Oxford hingerichteten anglikanischen Geistlichen, nämlich der Bischöfe Hugh Latimer (Worcester), Nicholas Ridley (Rochester und London) und des Erzbischofs Thomas Cranmer (Canterbury), und die Anspielung auf *Campion Hall*, auf das von Jesuiten geleitete Ausbildungszentrum, das nach dem 1581 in Tyburn hingerichteten Oxford Absolventen Edmund Campion benannt ist³, umreißen in einer Kurzform die politisch-religiöse Situation, auf die John Locke mit seinen Schriften über die Toleranz (*Epistola de tolerantia* [1689] sowie *A Second Letter Concerning Toleration* [1690] und *A Third letter Concerning Toleration* [1692]), seiner religionsphilosophischen Abhandlung (*The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures* [1695]) und seiner staatsphilosophischen Schrift (*Two Treatises of Government* [1690]) reagierte.

Nikolaus Klein

JOHN LOCKES PHILOSOPHIE enthält Verpflichtungen gegenüber der Wahrheit und gegenüber der Toleranz, Begriffe, die viele heutzutage lieber beiseite legen. Toleranz erscheint uns sicherer, wenn wir Relativisten sind, wenn wir denken, daß es nicht so etwas gibt wie *eine* Realität, an der die menschliche Art und Weise des Denkens und des Redens gemessen werden muß. Toleranz erscheint uns sicherer, wenn wir keinen Konflikt in einer buddhistischen Organisation der Welt sehen – wie sie für den Dalai Lama wahr ist, während eine christliche Sicht aus der Mode gekommen ist, welche für den Papst wahr ist! Sicherlich beweist die Geschichte, wie leicht der Glaube an eine transzendente Wahrheit unheiligen Eifer hervorbringen kann, um Meinungsverschiedenheiten durch Druck, Vierteilen und Verbrennen auf dem Scheiterhaufen zu unterdrücken. In viel weniger düsteren Formen mögen unsere Glaubensansichten die Stimmen anderer Menschen zum Schweigen bringen! Sicherlich ist Arroganz leichter zu vermeiden, wenn wir zugestehen, daß alle diese Sichtweisen und Arten des Bewertens der Welt bloß menschliches Machwerk sind, und daß es objektiv gesehen nichts zwischen diesen Sichtweisen zu entscheiden gibt!

Locke bat zu unterscheiden. *Es gibt Wahrheit im Unterschied zur Unwahrheit*, schrieb er an den Philosophen William Molyneux im Brief, den wir eben gehört haben. Die menschliche Berufung ist es, die Wahrheit mit soviel Fleiß, Sorge und Phantasie zu suchen, wie wir nur immer können. Es wird immer sehr viel zu entdecken geben, *und* es wird immer vieles außerhalb unseres Fassungsvermögens bleiben. Trotz des energischen wissenschaftlichen Fragens werden wir nie sicher die wahre Natur der Materie und des Geistes kennen. Wieviel weniger sollten wir erwarten, sicher zu sein in Bezug auf das innere Wirken der Trinität, in Bezug auf die Beziehung zwischen Gottheit und Menschheit Christi, in Bezug auf die Art seiner Realpräsenz in der Eucharistie, in Bezug

² Vgl. *The Correspondence of John Locke*. Clarendon Press, Oxford 1981, Band 6, 292-297; J. Gerald Simms, *William Molyneux of Dublin, 1656-1698*. Irish Academic Press, Blackrock 1982. – John Locke, *Epistola de Tolerantia*. A Letter on Toleration. Latin Text edited with a Preface by Raymond Klibansky. English Translation with an Introduction and Notes by J.W. Gough. Clarendon Press, Oxford 1968

³ Vgl. Thomas M. McCoog, Hrsg., *The Reckoned Expense*. Edmund Campion and the Early English Jesuits. Essays in celebration of the first centenary of Campion Hall, Oxford (1896-1996). The Boydell Press, Woodbridge und Rochester 1996; John R. Knott, *Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694*. Cambridge University Press, Cambridge 1993; Sarah Covington, *The Trail of Martyrdom*. Persecution and Resistance in Sixteenth-Century England. University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 2003.

darauf, ob Gott einen Calvinistischen Gottesdienst vorzieht oder ob er Weihrauch und Glocken mehr schätzt. *Für Locke gibt es Wahrheit im Gegensatz zur Unwahrheit. Aber die Begrenzungen menschlichen Verstehens sollten die Demut begünstigen. Und all das, worüber wir nicht sicher sein können, sollte Respekt hervorrufen.*

Locke war überzeugt, daß rationales Denken die Existenz Gottes beweisen und uns über die Grundprinzipien des Naturrechts informieren könnte. Beide, die Vernunft und das Neue Testament, weisen auf einen moralischen Kern in wahrer Religion hin, der zur Umkehr und zu einem tugendhaften Leben aufruft, zu Wohltätigkeit und Wohlwollen gegenüber anderen. Gemäß dem Verständnis beider verlangt wahre Religion gewissenhafte Bindung und aufrichtige Zustimmung. Beide sorgen sich um die Seele, die eigene Verantwortlichkeit jedes Individuums. Aber die Erfahrung zeigt, daß echter Glaube nicht erzwungen werden kann. Locke schließt daraus, daß es unmöglich sei, jemandem den Vorteil echter Religion zu zeigen, indem man ihn durch Verfolgung zur Zustimmung bringt. Botschafter wahrer Religion sollten ihren Aufruf nicht mit Feuer und Schwert einbringen, sondern mit dem Evangelium des Friedens und der Heiligkeit des Lebens, wie das Haupt (the captain) des Glaubens. Für Locke ist «gegenseitige Toleranz unter Christen das Hauptunterscheidungsmerkmal von wahrer Kirche»!

Lockes Erfahrung in unruhigen Zeiten führte ihn dazu, Toleranz in politischen Institutionen einzubauen. Zu diesem Zweck plädierte er für eine scharfe Trennung von Kirche und Staat. Religiöse Organisationen sind freiwillige Organisationen, die um den öffentlichen Gottesdienst besorgt sind und die ihren Mitgliedern helfen, das ewige Heil zu erlangen. Im Gegensatz dazu ist der Schwerpunkt des Staates diesseitig. Das Gemeinwesen ist auf einem Gesellschaftsvertrag begründet, zum Schutz und zur Förderung von Leben, Freiheit, körperlicher Gesundheit und Eigentum. Um diese Ziele zu erreichen, ist eine zivile Regierung beauftragt, eine stabile Gesellschaftsordnung zu errichten und gerechte Gesetze durchzubringen. Sie ist bevollmächtigt, zivile Strafen zu verhängen, aber nur dann, wenn zivile Rechte eines anderen Bürgers mißachtet werden, oder wenn versucht wird, die Regierung zu zerstören oder zu stürzen, um so einen Angriff

auf Leben, Freiheit, Gesundheit und Eigentum auszuschließen. Für Locke ist die Seelsorge als Aufgabe der Kirchen aus mehreren guten Gründen keine Aufgabe der Regierung. Ganz offensichtlich können sich Regierungsbeamte nicht auf eine spezielle Kompetenz in Religionsfragen berufen. Für Locke gibt es so etwas wie wahre Religion, aber Magistraten erfreuen sich keines privilegierten Zuganges zu ihr. Auch können sie nicht darauf vertrauen, im Auftrag von vermuteten religiösen Experten zu handeln. Die religiösen und politischen Unruhen und der Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts in England überzeugten Locke, daß Magistraten ihren eigenen Glauben durchzusetzen suchten, wenn sie die staatliche Zwangsgewalt für die herrschenden religiösen Kreise einsetzten. Eine zivile Regierung ist nur bevollmächtigt, sich in religiöse Praktiken einzumischen, wenn diese jene Güter verletzen, welche die Regierung schützen sollte. Folter und Menschenopfer sind nicht zugelassen, was auch immer deren religiöse Rechtfertigung sein mag. Wenn aber muslimische Frauen ein Kopftuch und jüdische Männer eine Kippa tragen, wenn Gebete in Latein oder Slawisch intoniert werden, wenn Verehrer der Heiligen Rita ihre eigenen Hühner in ihrem eigenen Hintergarten opfern, dann begeht keiner von diesen ein Unrecht gegenüber Leben, Freiheit oder Eigentum anderer Bürger. Wenn es hingegen eine Hungersnot gäbe oder wenn die Hühner eine gefährdete Spezies wären, dann könnte die Regierung gerechtfertigt eingreifen. Aber es würde dann *das Töten, nicht das Opfern* der Hühner geregelt. *Für Locke gibt es so etwas wie wahre Religion.* Aber es ist nicht die Aufgabe der Regierung, falsche Glaubensverständnisse oder sogar private Laster zu verhindern, solange sie nicht ein wesentliches Unrecht gegenüber anderen Bürgern oder der Stabilität der Gesellschaft bilden.

In all diesen Feldern verteidigte Locke nicht – wie einige Philosophen seiner Zeit – die unbegrenzte Gewissensfreiheit: *Intoleranz sollte nicht toleriert werden!* Locke war ein Mann aus Oxford. Er wußte, wie leicht es zur Gewissensfrage wurde für Römisch-Katholiken, für Protestanten und für Menschen im Allgemeinen, ihren jeweiligen Glauben und seine Praktiken anderen aufzuzwingen. Gerade hier in Oxford wurden Thomas Cranmer, Hugh Latimer und Nicholas Ridley im Zentrum der Stadt verbrannt. Und Reliquien von Edmund Campion werden von unseren Nachbarn, den Jesuiten, auf der andern Straßenseite gehütet. *Intoleranz sollte nicht toleriert werden.* Damit meinte Locke jedoch etwas ganz Genaues. Persönlich und privat intolerant und verurteilend zu sein, hielt Locke für einen Fehler. Ansprüche vieler, verschiedener religiöser Sekten, daß Außenstehende Gott verhaßt sind, mögen wohl falsch sein. Die Bosheit von anderen und deren Lebensart zu beklagen, mag vielleicht moralisch aufbauen. Religiöses Verhalten bei Exkommunikation mag unflexibel sein oder rücksichtslos. Jedoch sollte die Regierung all dies tolerieren. Was nicht erlaubt sein sollte, ist das Hinaustragen der Intoleranz, entweder um die stabile Gesellschaftsordnung zu untergraben oder um Leben und Freiheit, Gesundheit und Eigentum von Individuen oder öffentlich denunzierten Gruppen zu bedrohen.

Für Locke verlangt der Glaube, daß es Wahrheit im Gegensatz zur Unwahrheit gibt, eine Disziplin der Toleranz. Sowohl Furcht als auch Machtgier haben die Tendenz, Regierungen und Bürger zu überschätzen (overestimate), was für eine Gesellschaft gestern, heute und ohne Zweifel auch in der Zukunft gefährlich ist: Geheime Quäker-Treffen, geschlossene katholische Messen, Judenschulen, kommunistische Gewerkschaften, feurige Muslimprediger ... Leute, die unübliche Gewänder tragen und Sprachen sprechen, die wir nicht gelernt haben und die fremde Eßgewohnheiten mit ungewöhnlichen Tafelsitten pflegen ... Was wir von der Wahrheit wissen, sollte uns gemäß Locke auffordern, unsere Exzesse einzudämmen und Achtung zu verlangen vor den Rechten und der Würde jedes individuellen menschlichen Wesens!

Marilyn McCord Adams, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Adrian Loretan, Luzern, der während seines Forschungsfreisemesters in Oxford (Campion Hall) an der erwähnten Gedächtnisfeier für John Locke teilgenommen hat.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83
E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch
Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–
Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),
Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.