

Inkulturierte Evangelisierung¹

Franziskanische Identität und missionarische Sendung

Von Paulo Suess

Einführung

Das Paradigma der Inkulturation ist der Schlüssel zu einer neuen – nachkolonialen und postchristenheitlichen – Evangelisierung, die sich an den historischen Lebensprojekten der verschiedenen Völker und gesellschaftlichen Gruppen orientiert.² Soll Evangelisierung für ein Lebensprojekt relevant sein, müssen sowohl die Inhalte als auch die Verkündigungsträger/Innen des Evangeliums eine gewisse soziokulturelle und geschichtliche, kurz, eine kontextuelle Nähe dazu haben. Seit dem II. Vatikanischen Konzil bemühen sich viele Orden, Kongregationen und ordensähnliche Einrichtungen um eine solche Nähe zu den Ärmsten. In der »Option für die Armen« haben sie sich auf einen vom Evangelium her motivierten Standortwechsel eingelassen.

Die geographische und gesellschaftliche Umsiedlung zu den Armen ließ deutlich werden, daß es noch radikalerer Veränderungen bedarf. Die Armen sind nicht bloß Opfer des geltenden »Systems«. Sie sind auch Träger von sehr unterschiedlichen Lebensprojekten, die sich verschlüsselt in ihren Kulturen aufspüren lassen. Will also das Ordensleben die Realität der Menschen wirklich annehmen, so muß es neben der Aneignung der sozialen Gegebenheiten – arm mit den Armen – auch das kulturelle Anderssein – Griechen mit den Griechen – im Auge behalten. Als kodifizierter Lebensentwurf umfaßt Kultur auch Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Ideologie. Inkulturation des Ordenslebens bedingt also einen umfassenden, tiefgreifenden und nachhaltigen Standortwechsel.

Inkulturierte Evangelisierung, verstanden einmal als »Inkulturation des Evangeliums« und zum anderen als »Inkulturation der Evangelisierenden«, macht eine neue Präsenz in der Welt erforderlich, die auf die Veränderungsbedürftigkeit und Veränderungsmöglichkeit der Ungerechtigkeitsstrukturen (»Strukturen der Sünde«) aufmerksam macht. Allerdings bedingen strukturelle und geschichtliche Veränderungen der Welt immer auch Ver-

¹ Beitrag für die 14. Versammlung der Lateinamerikanischen Franziskanerkonferenzen (UCLAF) vom 14. bis zum 21. April 1996 in Brasília. Übersetzung aus dem Portugiesischen: H. Goldstein und P. Suess. Zu dem Thema vgl. auch: Suess, Paulo. *Evangelização e inculturação. Conceitos, opções, perspectivas*, in: ders.: *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de missiologia, São Paulo 1995.

² »Historisches Lebensprojekt« meint all jene Gründe und Hoffnungen auf Veränderungen und Zukunft hin, die das Leben einer sozialen Gruppe oder eines Volkes bewegen können. Dieses Lebensprojekt liegt meist nicht explizit oder ganz bewußt vor. Es ist der in jeder Kultur kodifizierte historisch-politische Eros.

änderungen der Menschen. Angesichts dieser Veränderungen müssen die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und auch die vom Inkulturationsparadigma inspirierten Träger einer neuen Theorie und Praxis der Evangelisierung notwendigerweise ihre Identität und ihre geschichtliche Relevanz neu überdenken.

1. Ort der Inkulturation

Das Paradigma der inkulturierten Evangelisierung kann in einer besonderen Nähe zum Geheimnis der Inkarnation und zu der sich darauf berufenden kontextuellen Nachfolge Jesu buchstabiert werden. Im gottgeweihten und speziell im franziskanischen Leben ist der *Ort* der inkulturierten Evangelisierung ein spezifischer *Weg*, der durch die Perspektive des prophetischen Wanderlebens in der Welt und durch Zeugnis und Verkündigung des Reiches Gottes in der Nähe zu den Armen gekennzeichnet ist.

1.1. In der Heilsökonomie

Die Bedeutung der Mission in der Welt wird deutlich in der heilsgeschichtlichen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ist eine Geschichte von Annäherung und Kommunikation, von Sammlung und Sendung. Dieses Verhältnis ist jedoch immer bedroht vom Bruch der Sünde, von Flucht und Zerstreuung, von Sich-Verschließen und Kurzsichtigkeit. In den großen Geheimnissen dieser Heilsgeschichte erinnern und feiern wir einen langen geschichtlichen Prozeß, in dem Gott – in der Annäherung an sein Volk und im Wiederausammenfügen der Brüche – seine befreiende Sendung verwirklicht. Schon die Bilder der Schöpfung deuten auf diese Befreiung hin: Die Welt wird aus dem Chaos geschaffen, zwischen Finsternis und Licht wird geschieden, der Lehm wird durch den Geist befreit. Befreiung ist immer ein Prozeß des Gestaltens, des Unterscheidens und des Sich-Einlassens auf einen neuen Weg. Im menschgewordenen Wort kontextualisiert sich Gott der Schöpfer als »Gott-mit-uns«, wie er dem Volk im Laufe der Heilsgeschichte zugesagt worden war (Jes 7,14; Mt 1,23; 28,20). Das Leben Jesu von Nazaret zeigt, von der Krippe bis zum Kreuz, wie die Nähe Gottes zur Menschheit radikal befreiend ist. Der Weg, der die Menschheit aus ihrer Zerstreuung, Verirrung und Verdunkelung zum Vater zurückbringt, führt über die Menschwerdung des Sohnes. Die rettende Nähe Gottes ist Fleisch geworden in Jesus (»Gott rettet«) dem Immanuel (»Gott-mit-uns«). Sie gipfelt in der ungeschuldet-erlösenden Hingabe des Lebens, »damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde« (2 Kor 5,15).

Als Nachfolge Jesu verstanden, verbindet Inkulturation die zentralen Geheimnisse unseres Glaubens – Menschwerdung und Erlösungstat des Wortes – auf »praktische Weise« mit dem »missionarischen Wesen« (*Ad Gentes* 2) der Kirche. Das Paradigma der inkulturierten Evangelisierung beschreibt ein Dreieck aus *Inkarnation*, *Erlösung* und *Mission*. Es handelt sich also bei Inkulturation nicht um ein konjunkturbedingtes neues Modell von Pastoral oder Theologie, sondern um eine neue Aufmerksamkeit auf ganz alte und

ursprüngliche, den Glauben und das Leben der Kirche fundierende Wahrheiten und missionarische Praktiken.

Im Geheimnis von *Inkarnation* und *Erlösung* weiß sich die Kirche aufgerufen zur ganzheitlichen *Annahme* jeder gesellschaftlichen Gruppe und jedes Menschen in seinem individuellen Eigenstand. Denn »der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt« (GS 22; vgl. LG 8). Die Beschlüsse der Bischofskonferenz von Puebla (1979) beschreiben das Verhältnis so: »Wenn die Kirche, das Volk Gottes, das Evangelium verkündet und die Völker den Glauben annehmen, nimmt sie in ihnen Gestalt an und nimmt ihre Kulturen auf. Auf diese Weise gelangt sie nicht zu einer Identifikation mit den Kulturen, sondern vielmehr zu einer engen Verbindung mit ihnen. (...). Andererseits bleibt auf der pastoralen Ebene das Prinzip der Inkarnation gültig, wie es der heilige Irenäus formulierte: ›Was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst‹ « (*Puebla* 400).

Der missionarische Charakter des Christentums fordert die Kirche immer wieder heraus der Gefahr der Selbstzufriedenheit und der Selbstrelevanz zu begegnen, indem sie sich den konkreten Fragen und Nöten eines jeden Volkes stellt und so ihre universale Verantwortlichkeit wahrnimmt. Die aus dem »missionarischen Wesen« resultierende universale Verantwortlichkeit des Christentums konstituiert und realisiert sich in der »körperlichen« Nähe zu den unterschiedlichen Lebensprojekten, welche die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen für sich formuliert haben. Die Universalität des Christentums darf nicht im Kontext einer platonischen Vorgabe von Einheit gesehen werden. Universalität und Einheit des Christentums können nur als artikulierte Vielfalt praxis- und kontextrelevant gedacht werden.

1.2. Im gottgeweihten Leben

Analog zu Inkarnation (vgl. LG 8) kann auch Inkulturation in einen Kontext menschlicher Solidarität (vgl. GS 32) gestellt werden. Diese Solidarität ist der Ort, wo gottgeweihtes bzw. franziskanisches Leben und inkulturierte Evangelisierung einander begegnen. Inkulturation weist auf »Abstieg«, »Auszug« und »Entäußerung« hin. Dann aber erinnert sie an »Zusammenleben«, »Teilen«, »Annahme« und »Hingabe«. Und schließlich bedeutet sie »Erlösung«, »Befreiung« und Verkündigung der »Gerechtigkeit der Auferstehung«. Alles dies steht in Verbindung mit der franziskanischen Identität in der Welt und mit der Nähe zur Welt der anderen. Der Realismus der Inkarnation als Entäußerung bewahrt den Eifer für die eigene Identität und die Begeisterung für das eigene Ideal vor Kurzsichtigkeit und Narzissmus. Inkulturation des gottgeweihten Lebens hat ihren Ort in der Radikalität »des Geistes der Seligpreisungen, der auch in der menschlichen Gesellschaft wirksame Forderungen nach Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität und Vergebung zu stellen vermag« (*Vita Consecrata* 27). Franziskanisches Leben ist Leben in Gemeinschaft und Armut, auf den Straßen der Welt. Franziskanisches Leben ist Gemeinschaft unterwegs, ist Geschwisterlichkeit, die in der Nähe zu den Armen ihre Gottese Erfahrung zum Heil vieler bezeugt. Wer in der Kirche ein von Franz von Assisi her inspiriertes ge-

weihetes Leben führt, hat schon eine Reihe von Optionen getroffen, die sein bzw. ihr Lebensprojekt auf eine inkulturierte Evangelisierung hinführen.

Ursprung und Kern des gottgeweihten Lebens ist die Gnade, die jemand empfangen und die Entscheidung, die er bzw. sie getroffen hat. »Gnade« und »Entscheidung« können nur historisch und kontextuell wahrgenommen werden, »in der Radikalität der Selbsthingabe aus Liebe zum Herrn Jesus und in ihm zu jedem Angehörigen der Menschheitsfamilie« (VC 3). Die radikale Selbsthingabe hat ihren Grund in den evangelischen Räten. Diese bedeuten Nachfolge Jesu von Nazaret, der sich in die Kultur seines Volkes und die Geschichte seiner Zeit inkarniert hat. Das geweihte Leben bringt in der Kirche ständig »die Lebensform« zum Ausdruck, »die der Sohn Gottes annahm, als er in die Welt eintrat, um den Willen des Vaters zu tun« (LG 44).

Die radikale Selbsthingabe ist das Wasserzeichen des gottgeweihten Lebens. Sie bedeutet *Entäußerung* und *Annahme*: *Entäußerung* von der »Eigenwelt« im kulturellen Dialog mit den verschiedenen Gesellschaftsgruppen und Völkern; und *Annahme* als die Bejahung der geheimnisvollen Präsenz Gottes in der Vielfalt der Lebensprojekte der anderen. Die Initiative zum Heilsdialog geht von der Liebe und der gnadenhaften Zweckfreiheit Gottes aus (vgl. *Ecclesiam Suam* 41). Damit die Männer und Frauen des geweihten Lebens den Armen die »Menschenfreundlichkeit Gottes« (Tit 3.4) im Projekt Jesu Christi – die Frohe Botschaft des Reiches in der Relativität von Gesellschaft und Kultur – verkünden und das Reich unter ihren Bedingungen bezeugen und annehmen können, verpflichten sie sich in totaler Hingabe zu den evangelischen Räten. Sie unterwerfen sich freiwillig der strukturellen Entäußerung des Knechtes Gottes (vgl. Phil 2.7). Um sich den anderen Armen, ihren Lebensprojekten und ihren Anliegen stellen zu können:

* geben sie die kulturellen und geschichtlichen Selbstverständlichkeiten »ihres Stammes«, ihr gesellschaftlich-kulturelles Erbe, aber auch die geschichtliche Zukunft einer eigenen Familie auf,

* geben sie ihr wirtschaftliches Erbe auf, einschließlich aller Sicherheits- und Machtstrukturen, die ihr Leben in Gemeinschaft ebenso wie ihre Gegenwart unter den Armen beeinträchtigen könnten.

* geben sie ihr geographisches Zuhause auf, entscheiden sich für ein Wanderdasein und befinden sich mithin in einem »Stand der Mission«.

* geben sie ihre Selbstständigkeit, ihr Eigenleben und ihre Selbstbestimmung auf, um das entstellte Antlitz der Welt wiederherstellen zu können. In der Praxis des Gehorsams, der sein Vorbild im Gehorsam Christi hat, wollen sie den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen, die man zum Schweigen verdammt hat, wieder zu ihrer Stimme verhelfen. Gehorsam kommt von hören. Im Ordensleben bedeutet Gehorsam hinhören auf den Willen Gottes, so wie er als Stimme des Schöpfer in der Vielfalt der kulturell ausgeprägten Lebensprojekte zu vernehmen ist.

Die Tatsache, daß sich Ordensleute auf die Lebensprojekte der anderen Armen einlassen, rückt zwei Wesensmerkmale des geweihten Lebens ins Blickfeld: *Gemeinschaft* und *Mission*, *Sammlung* und *Sendung*. »Jede Gabe des Geistes wird gewährt, damit sie im Wachsen der Geschwisterlichkeit und der Sendung Frucht bringe für den Herrn« (VC 4). Das geschwisterliche Leben in Gemeinschaft, und dies gilt auch für kontemplative

Kommunitäten, verweist auf die Mission (vgl. VC 72). Die Außenperspektive der Sendung verändert die Identität der Gemeinschaft.

1.3. In der franziskanischen Existenzweise

Bei der Identität des geweihten Lebens geht es weder um kulturelle noch um genetische Identität. Es gibt keine »franziskanische Kultur«, genauso wenig wie es eine »franziskanische oder christliche Vererbung« gibt. Franziskanisches Charisma und franziskanische Identität können daher in allen Kulturen gelebt werden. Das franziskanische Charisma wird gelebt als Identität des Seins und des In-der-Welt-Stehens, insofern es evangeliumsgemäßes und evangelisierendes, in ständiger Umkehr befindliches Leben ist. »Der Minderbruder muß sich in die konkrete Lage des Volkes, mit dem er zusammenlebt, inkarnieren und dabei vor Augen haben, daß sich franziskanische Berufung in einer doppelten Treue ausdrückt: Treue zum Charisma des Franziskus (...) und Treue zum Hier und Heute, mit anderen Worten: zum geschichtlich-kulturellen, gesellschaftlichen und ekklesialen Kontext«.³

Die franziskanische Seinsweise kann interkulturell und zu allen Zeiten gelebt werden. Ihr kontextueller Auftrag kann »ideal« beschrieben werden. Ideale sind, wie Utopien, regulative Ideen und unerreichbare Horizonte, die aber unser konkretes Verhalten verändern. Wie können wir das Ideal franziskanischer Identität beschreiben, um die Folgen zu verdeutlichen, die sich daraus und im Zusammenhang mit dem Paradigma der Inkulturation ergeben?

Sendung in der Welt und *Lob Gottes* sind der Rohstoff, aus dem die vier Säulen franziskanischer Identität gegossen sind: geschwisterliche Gemeinschaft (Fraternität), Mindersein, Wanderleben und sozio-ökologische Sensibilität.⁴

Der Raum der *Fraternität* ist abgesteckt durch das Dreieck aus Kontemplation (Gebet, Meditation, Schweigen), Arbeit und Gesang. »Gesang« meint jene aus Armut und Transparenz erwachsende heitere Festlichkeit. In kontemplativem Kampf und in kämpferischer Kontemplation folgt die missionarische Fraternität – auf ihrem Weg in die Welt und in der Inkulturation – den Spuren des *Poverello*. Die beiden Hände der geschwisterlichen Wandergemeinschaft sind Umsonst-Sein und Hochherzigkeit (Verzeihen, Geduld, Frieden).

Mindersein heißt »unprogrammierte« Einfachheit, die in Armut und in der Option für die Armen gelebt werden kann. Mindersein meint ferner Teilen von Gütern, Zeit und Charisma, meint Transparenz und »Unterwerfung« unter den Herrn in den anderen und in deren Lebensformen. Mindersein ist mündige und heitere Gelassenheit im Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist der Vater der Armen, der »Minderen« und Ausgeschlossenen. Er »verjüngt« die Kirche (LG 4) und macht aus der Geschwisterlichkeit seinen Tempel.

Das *Wanderleben* deutet auf die Leichtigkeit und Durchsichtigkeit des Seins hin ebenso wie auf die missionarische Dimension und die Mystik österlicher Wachsamkeit. Un-

³ A formação permanente na Ordem dos Frades Menores. Documentos / OFM 17. São Paulo/Rom 1995. S. 55. Nr. 58.

⁴ Bezüglich der "charakteristischen Werte franziskanischer Identität" vgl. die Generalkonstitutionen von 1987, Nr. 1, Absatz 2.

terwegssein darf nicht verwechselt werden mit einer willkürlichen Versetzungspolitik, mit »apostolischem Reisetreib« oder mit »sakramentalen Entpflichtungskampagnen«⁵. Das »Durch-die-Welt-Ziehen« führt zur Begegnung mit dem gekreuzigten und auferweckten Jesus in all den Menschen, die im Laufe der Geschichte ausgegliedert und ans Kreuz geschlagen wurden.

Der *anthropologischen* und *umweltbezogenen Sensibilität* im Dienste am Reiche Gottes gibt franziskanische Existenz Ausdruck in der Zärtlichkeit gegenüber den andern, in der Solidarität mit den Ausgeschlossenen und in der Anklage von Ungerechtigkeiten. Diese Sensibilität bezeugt einen neuen Lebensentwurf, im Engagement für die Lebensmöglichkeiten zukünftiger Generationen sowie in Verantwortung und »Sympathie« für alle Geschöpfe.

Diese vier Säulen – Fraternität, Mindersein, Wanderleben und sozio-ökologische Sensibilität –, auf denen die franziskanische Identität aufruht, lassen sich verstehen als Entwürfe für eine Antwort auf die großen Herausforderungen der Welt von heute. Was bedeutet die kleine Gemeinschaft angesichts einer Welt, die zerrissen ist zwischen Gewinnern und Verlierern, zwischen Eliten und ausgeschlossenen Volksmassen, wie auch angesichts des Individualismus und der Zersetzung der Ethik im öffentlichen Leben? Franziskanische Existenz antwortet auf das »Haben der Welt«, auf Akkumulation und ungleiche Verteilung der Güter, auf Elend und Gewalt. Franziskanische Sensibilität ist herausgefordert durch den Kampf für eine würdig entlohnte Arbeit, aber auch durch den Kampf dafür, daß die Erde ein bewohnbarer Planet, ein Ort des Lebensunterhalts und der Muße, kurz, heiliges Zeichen (Sakrament) Gottes sein kann.

Allerdings steht der franziskanische Lebensentwurf auch selbst vor den Herausforderungen der Asymmetrie zwischen den verschiedenen traditionellen Kontexten und den Strukturen der modernen Welt. In der Inkulturation, auf dem Weg zur Welt und in der Annäherung an die Kleinen zur Realisierung der Utopie des Reiches Gottes, setzt sich missionarische Geschwisterlichkeit als katalysatorische Kraft der Welt aus. Auch der franziskanische Weg ist immer wieder von »Strukturen des Systems« umlagert. Aus der dynamischen und organischen Welt des Evangeliums kann leicht eine architektonische und statische Ordensstruktur werden.

Seinsmäßige Identität konkretisiert sich in geschichtlich-kultureller Identität. Doch Missionarinnen und Missionare verzichten aufgrund des Evangeliums partiell auf ihre historisch-kulturelle Identität. Im missionarischen Dasein versuchen sie, ihrer »seinsmäßigen Identität« in einer spezifischen geschichtlichen Identität anderer weitgehend Gestalt zu geben. Missionarisches Engagement ist der franziskanischen Lebensoption ins Herz geschrieben. »In dem Maße, in dem der Geweihte ein Leben lebt, das ausschließlich dem Vater gewidmet (...), von Christus ergriffen (...), und vom Heiligen Geist beseelt ist, arbeitet er wirksam mit der Sendung des Herrn Jesus (...) und trägt in besonders intensiver Weise zur Erneuerung der Welt bei« (VC 25). In der missionarischen Praxis freilich überwuchert oft nationale Herkunftsidentität die Seinsidentität des franziskanischen Cha-

⁵ »Entpflichtungskampagnen« (im portugiesischen Original: *desobrigas*): Im traditionellen brasilianischen Katholizismus, besonders in priesterarmen Gegenden, gibt es die Institution von Kampagnen, mittels deren sich die Gläubigen der österlichen Pflicht – Beichte und Kommunion – »entledigen« können.

rismas. Dies muß nicht so sein. Mit Franziskus allen alles werden ist eine bleibende Aufgabe. Gerade in Lateinamerika, dem Land der Arbeitslosen, der Obdachlosen, der Landlosen kann der franziskanische Weg eine besonders nachhaltige Weise zur Inkulturation des Evangeliums sein.

2. Missionarische Dimensionen der Kirche

Im Dekret *Ad Gentes* erwähnt das II. Vatikanische Konzil drei Varianten missionarischer Präsenz in der Welt: missionarische Pastoral, Ökumene und missionarische Tätigkeit *ad gentes* (AG 6).⁶ In der Konstitution *Gaudium et Spes* wird dann noch der Dialog mit dem Atheismus genannt (GS 21), und in der Erklärung *Nostra Aetate*, die Dimension des interreligiösen Dialogs. Wenn wir heute von »Mission« oder »Präsenz in der Welt« sprechen, können wir sieben Dimensionen unterscheiden, die insgesamt die Mission der Kirche in der Welt ausmachen. Bei all diesen missionarischen Dimensionen kann es sich um nicht-verbale »Zeugenschaft« und »Zeichen« oder um »explizite Verkündigung« und »Dialogsituationen« handeln. Dialog, Zeugnis und Verkündigung bewirken bedeutsame Veränderungen und zielen auf »gegenseitige Erneuerung und Umkehr« ab. Alle diese Dimensionen – Zeugnis, missionarische Pastoral, Neuevangelisierung, Reevangelisierung, Ökumene, interreligiöser Dialog und Mission *ad gentes* – können in der Lektüre der Geschichte und im Leben der Gegenwart ein eigenes franziskanisches Profil gewinnen.

2.1. Mission als Zeugnis in der Welt

In der modernen Welt »sind die Verhältnisse manchmal von der Art, daß für bestimmte Zeit die Möglichkeit fehlt, die Botschaft des Evangeliums direkt und sofort vorzulegen. Dann können und müssen die Missionare (...) wenigstens Zeugnis ablegen für die Liebe und Güte Christi« (AG 6). *Ad extra* geht es dabei um ein nichtkonfessionelles Lebenszeugnis, *ad intra* um ein Zeugnis, das von der Mystik des Ordenslebens getragen ist. Aber nicht nur franziskanisches Leben, Christenleben überhaupt – als transparentes Zeichen einer anderen Wirklichkeit – hat stets sakramentalen Charakter. »Alle Christgläubigen, wo immer sie leben, müssen durch das Beispiel ihres Lebens und durch das Zeugnis des Wortes den neuen Menschen, den sie durch die Taufe angezogen haben, (...) so offenbaren, daß die anderen Menschen ihre guten Werke sehen [und] den Vater preisen« (AG 11). Die Bischofskonferenz von Santo Domingo bestätigt, daß »das Zeugnis christlichen Lebens die erste und unersetzbare Form der Evangelisierung« ist (SD 33, vgl. RM 42). Das stille Lebenszeugnis steht im Mittelpunkt vieler Gleichnisse und Reden Jesu. Alle Zeichen des Lebens aber verweisen auf das Wort des Lebens. Als »schweigende Verkündigung« des Glaubens, als »solidarische Mitwirkung« und als »geschwisterliche

⁶ Vgl.: Suess, Paulo, A missão da Igreja no mundo. Repensar fundamentos, heranças e dimensões trinta anos depois do Decreto »Ad Gentes«, in: *Vida Pastoral* (Sept.-Okt. 1995), 9–20, hier 14ff.

Präsenz« in den großen Konflikten der Welt gehört dieses Zeugnis zum Auftrag aller Getauften (vgl. EN 21; AG 12).

2.2. Pastoral in der missionarischen Pfarrei

Die Kirche ist »ihrem Wesen nach missionarisch« (AG 2). Daher hat sie immer auch einen »internen« Sendungsauftrag, dem sie in einer missionarisch orientierten Pastoral nachzukommen versucht. Das Volk Gottes, das »existiert, um zu verkündigen«, also »seine tiefste Identität« im »Verkündigungsauftrag hat« (*Puebla* 348), muß sich selbst jedoch Tag für Tag zum Wort der Wahrheit bekehren (vgl. *Puebla* 349). Die Ankunft des Reiches Gottes verlangt von der Kirche eine ständige Bußfertigkeit (vgl. Mk 1,14f.), so daß »sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert« (GS 21.5). Evangelische Präsenz, Zeugnis und Verkündigung beginnen immer mit der Umkehr der Evangelisierenden. »Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren. (...) Unablässig [muß sie] selbst vernehmen, was sie glauben muß, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist« (EN 15). Missionarische Pastoral kennt konjunkturelle Hoch-Zeiten, wie zum Beispiel in den Volksmissionen; sie hat aber auch ständige Strukturen. Die missionarische Pastoral ist für alle pastoralen Felder relevant: für caritativen Dienst (*diakonia*), Dialog (*kérygma*), Zeugnis (*martyria*) und Feier (*liturgia*). Erst die missionarische Dimension verleiht allen pastoralen Diensten ihr »nachhaltiges« Gewicht.

2.3. Neuevangelisierung: Kontinuität mit Erstevangelisierung

Mit *Redemptoris Missio* könnten wir »Neuevangelisierung« oder »Reevangelisierung« verstehen »als Mission der Kirche unter denen, die unter dem Einfluß der Säkularisierung das Christentum hinter sich gelassen haben«. In der pastoralen Sprachregelung der lateinamerikanischen Kirchen – vor allem in den Beschlüssen der Bischofskonferenz von Santo Domingo – ist »Neuevangelisierung« kein Schlachtruf gegen die Säkularisierung, wohl aber ein Programm, die Defizite der »Erstevangelisierung« zu korrigieren (vgl. SD 24). Neuevangelisierung bedeutet nicht Reevangelisierung. »Von neuer Evangelisierung reden heißt nicht, den Evangelisierungsprozeß wiederholen«, heißt es – in einer gewissen Spannung zu *Redemptoris Missio* – in den Beschlüssen von Santo Domingo (SD 24). »Neuevangelisierung« steht in Kontinuität zu »Erstevangelisierung« und will diese auf dem Wege zu einer »inkulturierten Evangelisierung« von den Fesseln der Kolonisierung befreien.

2.4. Reevangelisierung gegen Säkularisierung

Reevangelisierung, »vor allem in Ländern mit alter christlicher Tradition« (RM 33), hat die Folgen der Säkularisierung im Auge, die dazu führen, daß Menschen bloß noch formell zur Kirche gehören. »Ganze Gruppen von Getauften haben den lebendigen Sinn für den Glauben verloren, verstehen sich nicht mehr als Glieder der Kirche und führen ein Leben fern von Christus und seinem Evangelium« (RM 33). Einige ehemals christliche Metropolen oder Regionen, in denen nahezu nur noch Exchristen bzw. nichtprakti-

zierende Christen und Christinnen leben (vgl. RM 37), sind mittlerweile zum »Missionsland« (RM 32) geworden. Adressaten der Reevangelisierung sind Exchristen und Exchristinnen, die – in Lateinamerika häufig wegen der Vertreibung vom Lande und der zwangsweisen Migration in die Stadt – ihre christlichen Bezugspunkte verloren haben. Ihrer geographischen Wanderung entspricht mitunter eine Wanderung durch die verschiedensten religiösen Bekenntnisse. So zielt die Reevangelisierung darauf ab, sie in ihrem ursprünglichen Christentum wieder neu zu verwurzeln.

2.5. Ökumenische Mission bei nichtkatholischen Christen

Die »ökumenische Mission« geht von dem Wort Jesu aus, das uns zur Einheit mahnt. Vor dem Abschiedswort Jesu bedeutet die Trennung der Christen ein schmerzliches Ärgernis. Die »ökumenische Bewegung« hat die Kirche dafür sensibilisiert, bei allen missionarischen Unternehmen, Freiheit und Verschiedenartigkeit der Menschen zu achten (UR 11). Dialog und Liebe haben Vorrang vor »faulen« Kompromissen oder fundamentalistischer Unduldsamkeit. »Die Ökumene ist eine Priorität in der Pastoral der Kirche unserer Zeit« (SD 135).

Seit dem Zweiten Weltkrieg und dem Konzil »gestalteten sich die Beziehungen zu den Kirchen und kirchlichen Gemeinden, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, intensiver und geschwisterlicher. Theologische Gespräche kamen in Gang und wurden immer häufiger«. ⁷ Die »ökumenische Mission«, welcher es *ad intra* um die Einheit der Christen und Christinnen geht, vermag *ad extra* – im Blick auf die großen nichtkonfessionsgebundenen Fragen, welche der Menschheit heute auf den Nägeln brennen – wichtige Kräfte zu bündeln: zur Erhaltung oder Wiederherstellung von Schöpfung, Frieden und Gerechtigkeit, zur Toleranz vor kultureller Verschiedenartigkeit, gegen Armut und Ausbeutung, zur Schaffung einer neuen Weltordnung und zur Verteidigung des Lebens zukünftiger Generationen.

2.6. Interreligiöser Dialog mit nichtchristlichen Religionen

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil »verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht« (NA 5). Sie lud auch wiederholte Male zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen ein. In den nichtchristlichen Religionen, so das Konzil, erkennen wir nämlich »einen Strahl jener Wahrheit (...), die alle Menschen erleuchtet« (NA 2), und stoßen wir auf das »Samenkorn des Wortes« (AG 11; LG 17). Die nichtchristlichen Religionen sind als göttliche Pädagogik und »als Hinführung zum wahren Gott« (AG 3) zu verstehen. Deshalb spielen sie auch eine heilsgeschichtliche Rolle. Jesus »legte große Offenheit an den Tag für Männer und Frauen, die nicht zum erwählten Volk Israel gehörten« (*Diálogo e Anúncio* 21, vgl. 17). Der interreligiöse Dialog ist »Heilsgespräch« und hat seinen Stellenwert in der Heilssendung der Kirche (ebd. 39). Doch dabei haben wir nicht nur die so-

⁷ Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Direktorium für die Anwendung der Prinzipien und Normen bezüglich der Ökumene (hier zitiert nach der brasilianischen Ausgabe: São Paulo 1994, Nr.3).

genannten großen Religionen im Auge, sondern auch die Religionen der eingeborenen Urvölker wie auch die afrikanischen Religionen in Amerika bzw. in Afrika. Es geht bei diesem Dialog zwischen den Religionen nicht um Proselytenmacherei, sondern um gegenseitige Ergänzung, Vertiefung und Bereicherung.

2.7. *Mission ad gentes bei denen, die nicht an Gott glauben*

In der Mentalität der Christenheit waren Mission *ad gentes* und Mission über die Grenzen des Landes hinaus ein und dieselbe Sache. Jenseits der eigenen Grenzen wohnten eben »Heiden«. In der Wahrnehmung eines spanischen Missionars des 16. Jahrhunderts in Amerika fiel die Mission *ad extra* zusammen mit der Missionierung derer, die man für religionslos hielt. Die Indios galten nicht als Menschen mit Religion, sondern als Götzendienenr. Dieses koloniale Erbe steckt auch heute noch im Begriff »Mission«. Mission ist dann eben »Heidenmission«.

Heute, da wir um die besonderen Missionen der Neuevangelisierung, der Reevangelisierung, der Ökumene und des interreligiösen Dialogs wissen, sind die Adressaten der Mission *ad gentes* nicht mehr so leicht auszumachen. Auch die offiziellen Verlautbarungen der Kirche spiegeln diese Schwierigkeit wider. In seinem »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche« deutet das Zweite Vatikanische Konzil Mission *ad gentes* als Entfaltung des Sendungsauftrags Christi, die Armen zu evangelisieren (AG 4 u. 5). Aber die »Armen« können regelmäßige Kirchenbesucher, Protestanten oder Umbandaanhänger in einer brasilianischen Stadt sein; die »Armen« aber können auch Hinduisten in Asien oder Muslime in Afrika oder vielleicht auch in Lateinamerika sein. So ergibt sich, daß Mission *ad gentes* nicht mit Evangelisierung der Armen gleichgesetzt werden kann.

Das Konzil bietet uns zwei weitere Kriterien zur Bestimmung derer, an die sich die Mission *ad gentes* wendet: daß ihnen Christus unbekannt ist und daß sie außerhalb der Kirche leben. Die Kirche versteht es dann als ihre Aufgabe, »das Evangelium den einzelnen zu verkündigen, die noch draußen stehen« (AG 6) »und noch nicht an Christus glauben« (AG 20). Auch *Redemptoris Missio* definiert die Mission *ad gentes* als Evangelisierung derer, die »Christus den Erlöser noch nicht kennen« (RM 31).

Wie sollen wir diese Unkenntnis im Hinblick auf Christus verstehen? In der planetarisierten Welt von heute ist die Tatsache, daß jemand Christus nicht kennt, etwas anderes als zur Zeit Jesu oder als im Mittelalter. Unkenntnis kann doch wohl kaum heißen, daß jemand noch nie von Jesus hat reden hören. In einer Welt totaler Kommunikation kann »Unkenntnis« nur heißen: Mein Lebensraum ist religiös hinreichend besetzt. Wozu brauche ich da noch Informationen über andere Religionen, die dann mehrheitlich auf einen Religionswechsel abzielen? Wo ein Gebiet religiös »besetzt« ist, kann man wohl von »interreligiösem Dialog«, nicht aber von »Mission *ad gentes*« sprechen.

In den Gebieten, die den jungen Kirchen anvertraut sind, »zumal in Asien, aber auch in Afrika, Lateinamerika und Ozeanien, gibt es verschiedene Räume, die noch nicht evangelisiert sind. Ganze Völker und für zahlreiche Nationen ausgesprochen wichtige Kulturbereiche sind weder von der Verkündigung des Evangeliums noch von der örtlichen Kirche bisher erreicht worden« (RM 37). Damit ist das territoriale Kriterium hinfällig. Auf dem Gebiet ein und derselben Nation finden wir oft neben etablierten Pfarreien gleich-

zeitig »Kulturbereiche«, die in den Zuständigkeitsbereich der Mission *ad gentes*, des interreligiösen Dialogs, der Reevangelisierung oder praktizierter Ökumene gehören.

Im Konzept der »Mission *ad gentes*« sind biblische, aber auch unterschiedliche geschichtlich-kulturelle Überlieferungen vermischt. Sie stehen heute mitunter in Spannung zu nachkonziliaren Missionsvorstellungen. Allerdings heißt »nachkonziliar« nicht einfach »Modernisierung« des missionarischen Engagements. »Nachkonziliar« verlangt, daß der missionarische Einsatz in die moderne Welt inkulturiert wird, weil diese ja »ein Zeichen Gottes in unserer Zeit« darstellt. So können wir Träger und Adressaten der Mission *ad gentes* am besten auf dem Weg des Ausschlusses identifizieren:

- Katholiken in den Pfarreien sind Träger und Adressaten von Neuevangelisierung und von missionarischer Pastoral;
- nichtpraktizierende Katholiken bilden die Zielgruppe der Reevangelisierung;
- Christen anderer Konfessionen oder Bekenntnisse gehören zum Kompetenzbereich des ökumenischen Dialogs;
- der interreligiöse Dialog sucht das Gespräch mit den Vertretern anderer Religionen.

Was aber noch bleibt, ist die wachsende Zahl derer, die erklärtermaßen oder vermittels ihrer Lebensgestaltung zu erkennen geben, daß sie nicht an Gott glauben: die Atheisten. In Brasilien soll es sich dabei um mehr als sieben Millionen Menschen handeln. In den Richtlinien der Brasilianischen Bischofskonferenz heißt es daher: das Evangelium »den Bürgern« zu verkündigen, »die sich für religionslos erklären«, ist eine von drei »Notstandssituationen«.⁸ Im Bereich von Atheisten stößt die Mission *ad gentes* in einen religiösen Leerraum, in dem Proselytenmacherei also keine Gefahr ist. Unter der Fahne der *Ad-Gentes*-Mission (»Heidenmission«) kann die Kirche ihren missionarischen Einsatz auf das Phänomen des modernen Atheismus konzentrieren. Der Dialog mit den Menschen, die nicht an Gott glauben, muß die alte Mission *ad gentes* beerben. Die große religiöse Wasserscheide in der Welt von heute verläuft nicht zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, zwischen Christen und Nichtchristen oder zwischen monotheistischen und polytheistischen Religionen, sondern zwischen denen, die an Gott glauben, und denen, die nicht an Gott glauben.

3. Träger der Evangelisierung

Die Frage nach den verantwortlichen Trägern der Evangelisierung muß auf dem Hintergrund des Verständnisses von Kirche bedacht werden. In der Kirche als Volk Gottes sind alle Getauften Träger von Pastoral und Evangelisierung. Weil es sich heute bei Evangelisierung immer um »inkulturierte Evangelisierung« handelt (SD 13), sind auch alle Mitgliedern des Volkes Gottes, unabhängig davon, ob sie Aufgaben der Koordination oder der Gemeindeleitung wahrnehmen oder nicht, verantwortlich für die Inkulturation des Evangeliums.

⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (Hrsg.), *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, 1995–1998*, São Paulo 1995, Nr. 158, 227.

3.1. Artikulation

Wir alle bewegen uns heute gleichzeitig in sehr unterschiedlichen Kulturen. Die gelegentliche oder strukturelle Beeinflussung dadurch ergibt sich aus dem Wohnort, aus dem Arbeitsplatz oder durch den Kontakt mit den Medien. Wir sind beeinflusst von der Kultur des Stadtteils, in dem wir groß geworden sind, des Indiodorfes, in dem wir wohnen, der Einwanderer oder der Straßennachbarn, mit denen wir zusammen leben. Wir informieren uns über die kulturellen Konflikte in Bosnien, Burundi und Chiapas. Viele dieser gesellschaftlichen Gruppen und deren Konflikte mitsamt ihren kulturell kodifizierten Lebensprojekten sind uns fremd, zugleich aber politisch nah. Die Ratlosigkeit, in die eine politisch immer näher rückende, kulturell jedoch ferne Welt uns stürzt, resultiert nicht zwangsläufig daraus, daß wir uns nicht genug um Verständnis bemühten. Strukturelle Barrieren stehen uns im Wege: ein Überangebot an Information erschwert oft gegenseitiges Verstehen. Unsere Fähigkeit zur Inkulturation ist begrenzt. Wir können in zwei und mit viel Anstrengung vielleicht sogar in drei oder vier verschiedenen kulturellen Welten leben und uns ausdrücken. Aber wie gestalten sich unsere Beziehungen zu den anderen Kulturen und deren Vertretern und Vertreterinnen, die es auch in unserer Stadt oder in unserer Provinz gibt? Die Pforte einer Kommunität kann da zum Ort plurikultureller Begegnung und Überforderung werden.

In der Werkstatt der Evangelisierung müssen wir zwischen zwei strukturell verschiedenen Aufgaben unterscheiden: zwischen *Inkulturation* und *Artikulation*. Der Provinzialminister ebenso wie die Brüder, die für spezielle Gruppen verantwortlich sind, und oft genug riesige Gebiete zu betreuen haben, sind in der Regel vor allem »Verbindungsleute«. Sie reisen in entlegene Regionen, vernetzen kulturell sehr unterschiedliche Gruppen und leisten Dienste der Solidarität.

Die Verbindungsleute sind Appellationsstellen und Bereitschaftsdienst für »Brandmeldungen«: sie schaffen Kontakte zur öffentlichen Meinung oder leisten infrastrukturelle Dienste. Niemand wird sagen können, daß die Träger dieser Artikulationsdienste nicht eine wichtige Aufgabe hätten für das Gesamtwerk einer inkulturierten Evangelisierung: freilich ist es für sie strukturell unmöglich, sich in allen Milieus und Kontexten, die sie besuchen, verteidigen oder miteinander vernetzen, zu inkulturieren. Ist solche Verbindungsarbeit Evangelisierung oder nicht?

Ganz sicher ist diese Verbindungsarbeit keine »Evangelisierung zweiter Klasse«, sondern Diakonie, die zum Gelingen inkulturierten Evangelisierung einen wesentlichen Beitrag leistet. Allerdings ist pastorale Verbindungsarbeit ohne inkulturierte Basisarbeit wie ein Faß ohne Boden. Artikulation ist nur sinnvoll im Dienste von Inkulturation. In der Evangelisierung verläuft die Wasserscheide nicht zwischen Artikulation und Inkulturation, sondern zwischen Inkulturation und Kolonisierung.

3.2. Inkulturation

Die Beschlüsse der Bischofskonferenz von Santo Domingo erwähnen das Bedeutungsfeld »Inkulturation« an die vierzig Mal. Und bei dieser Inkulturation handelt es sich nicht um ein Rollenspiel in verschiedenen Kontexten, sondern um die Identität des Christseins. Ein Schauspieler kann an einem Abend einen *Griechen* in »König Ödipus« darstellen, am

zweiten einen *Juden* in »Der Kaufmann von Venedig« von Shakespeare und am dritten einen *Indio*, sagen wir, in dem Stück »Macunaíma« von Mário de Andrade. Inkulturation ist keine szenische Darstellung. Inkulturation verlangt radikale Veränderungen im Leben, Veränderungen also im Handeln, Fühlen und Denken, aber auch in der Phantasie, nicht nur für einen Theaterabend, sondern in partizipativem Zusammenleben. Dieses gründet seinerseits in der Nachfolge des menschgewordenen Wortes, das dadurch, daß es das Geheimnis des Menschseins sich zu eigen machte und erhellte, neue Wege eröffnete (vgl. GS 22). Wer als Franziskaner Christus »näher« nachfolgen und ihn zum »alles« seiner Existenz machen will, weiß, daß er den Armen »näher« folgen und sie zum tragenden Grund seiner missionarisch-franziskanischen Existenz machen muß. In der Nähe zu den Armen entdecken wir dann kulturelle Schätze, die uns bisher verborgen waren, jetzt aber »neue Wege zur Wahrheit« für alle eröffnen (GS 44).

Wenn die Kirche Lateinamerikas in den Beschlüssen von Santo Domingo feststellt, daß »die Inkulturation des Evangeliums für die Nachfolge Jesu unabdingbar ist« (SD 13), dann holt sie die inkulturierte Evangelisierung aus der privaten Sphäre eines besonderen Charismas, aus dem Aufgabenbereich irgendwelcher Fachleute und aus der Option von »Liebhabern« innerhalb des Christentums heraus. Inkulturation des Evangeliums zielt darauf ab, »das verunstaltete Antlitz der Welt wiederherzustellen«, von den »Mächten des Todes« zu befreien und mithin die »Identität« und das »Projekt eines jeden Volkes« zu stärken (SD 13).

3.3. Träger der Inkulturation

Um zu verstehen, wie das »Amt« der Artikulation mit dem der Inkulturation zusammenhängt, müssen wir zwischen Inkulturation des Evangeliums und Inkulturation der Evangelisierenden unterscheiden. Die Inkulturation der Evangelisierenden verstehen wir als Nachfolge Jesu. Inkulturierte Evangelisierung erfordert inkulturierte Evangelisatoren, die auf Pomp und Macht verzichten. Sie sind Pilger, Zeugen und Gäste im Haus der anderen. Beide Inkulturationen, die der Botschaft und die der Boten, sind nichts als prekäre Annäherungen und können auch nichts anderes sein. Keine Kultur und kein historisches Projekt ist imstande, die Geheimnisse Gottes voll auszuschöpfen. Und auch Missionare und Missionarinnen mögen sich noch so sehr um Inkulturation bemühen, nie werden sie ihre erste kulturelle Sozialisation (»Enkulturation«) überbieten können. Verstehen, daß Inkulturation immer Stückwerk ist, heißt auch verstehen, daß Menschheit und Christentum der Geschichte unterworfen sind, daß es eine »Hierarchie der Werte« (GS 37) und eine »Hierarchie der Wahrheiten« (UR 11) gibt.

Inkulturierte Evangelisierung ist immer Dialog in der Sprache, im Stil und in der begrifflichen und vorstellungsmäßigen Welt der anderen. So läßt sich also sagen, Träger und Trägerinnen inkulturiertener Evangelisierung seien letztlich die Völker und Gesellschaftsgruppen, die sich zum Evangelium innerhalb ihrer kulturellen Welt bekehren. So gesehen, erweist sich die Volksreligiosität als ein Laboratorium religiöser Inkulturation.

4. Herausforderungen

Das Paradigma der Inkulturation, das ja eng mit der missionarischen Struktur des Christentums zusammenhängt, führt zu Begegnungen und Dialogen mit anderen Kulturen und Lebensentwürfen. Die missionarische Identität entfaltet sich im gemeinsamen Unterwegs-Sein und in der Entsendung von Jüngern und Jüngerinnen »alle Tage«, bis an die Enden der Erde und bis ans Ende der Zeit (vgl. LG 17). Das messianische Volk ist ein »Volk unterwegs«, immer auf der Suche nach der zukünftigen ewigen Stadt (vgl. Hebr 13,14; LG 9). Ständig überschreitet es geographische, soziale und ideologische Grenzen. Wo die missionarische Gemeinde in der Welt vorbeikommt, hinterläßt sie Werke der Gerechtigkeit, Zeichen der Versöhnung und Spuren des Frieden.

4.1. *Örtlich verwurzelt und universal bedeutsam*

Austausch mit fremden Kulturen, Begegnung mit anderen Völkern und sozialen Gruppen sowie Dialog mit unterschiedlichen Lebensentwürfen und kontrastierenden Ideologien sind nichts Vorübergehendes im Christentum. Sie gehören zum Wesen der universalen, kommunikativen, ungeschuldeten Liebe Gottes und mithin zur universalen und eschatologischen Struktur des Christentums. »Die Kirche betrachtet das Erbarmen, das ihr die göttliche Güte zuteil werden läßt, nicht als ein exklusives Vorrecht; noch versteht sie das eigene Glück als Grund dafür, gleichgültig jenen gegenüber zu sein, die es [das Glück] noch nicht erreicht haben« (*Ecclesiam Suam* 36).

Wenn die Kirche für Lebensprojekte eintritt, dann kommt sie von einem bestimmten Gottesbild her. Es geht dabei um etwas Absolutes. Mission ist universal und dringlich wie das Leben. Hunger kann nicht warten. Mission gründet eben nicht auf einem abstrakten Gottesbild, sondern auf dem Gott Immanuel, der in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist. Indem die Mission neue Beziehungen zwischen Menschen und sozialen Gruppen herstellt und die Menschheit dazu aufruft, das Leben von Gottes Geschöpfen und Gottes Schöpfung zu verteidigen, wird sie geschichtlich relevant. Der Auftrag, zusammenzuführen und wiederherzustellen, beinhaltet ein fortwährendes Einüben von »Öffnung« und »Innovation«, einen geschichtlich geerdeten Kampf gegen »Ausgrenzung« und »Konformismus«.

Wenn das Evangelium also eine universale Relevanz hat, dann stellt sich die Frage, wie der Prozeß auszusehen habe, in dem es vermittelt werden muß. Bei der Alphabetisierung von Indio-völkern hat man die Erfahrung gemacht, daß Lesen und Schreiben nur vermittelt werden können, wenn dies in ihrer Muttersprache geschieht. Ureinwohner, die auf spanisch oder portugiesisch alphabetisiert wurden, obwohl sie ja über eine eigene Sprache verfügten, haben nie Lesen und Schreiben gelernt. Andere Gruppen indes, die in ihrer Muttersprache alphabetisiert wurden, lernten das Lesen und Schreiben in ihrer eigenen Sprache im Nu, und in der Folge dann auch in der jeweiligen Nationalsprache. Bereits 1964 bat Paul VI. »Hirten und Gläubige«, sorgfältig darauf zu achten, wie sie »heute Sprache und Lebenspraxis auf die Armut abstimmen« (*Ecclesiam Suam* 56) und vor allem wie »sie sich den Lebensstil der Kleinsten zu eigen machen« könnten (ES 49).

Was damals »abstimmen« oder »anpassen« hieß, verstehen wir heute gründlicher als Inkulturation.

Das Prinzip der Alphabetisierung in der Muttersprache gilt analog auch für die Evangelisierung. Wo die Erstevangelisierung im Rahmen und auf der Grundlage der eigenen kulturellen Welt und nicht in fremden, vermeintlich universalen Sprachmustern erfolgt, dort amalgamiert sie sich mit der Identität der betreffenden Gruppe. Identität, Sprache und Evangelisierung haben ihre Wurzeln zu Hause; erst in einem zweiten Schritt dann können sie in eine plurikulturelle Welt hineinwachsen und sich in einer sog. Universal-sprache artikulieren.

Gegen universale Sprachmuster einer Welt, die durch bestimmte »Systeme« zunehmend uniformisiert und durch Strukturen der Sünde – neoliberal – immer weiter globalisiert wird, stellt das Evangelium, wenn es in örtlichen Sprachen verkündet und auf den jeweiligen Kontext bezogen gelebt wird, eine Kraft dar, die jedwedem Ansinnen der Kolonisierung widersteht. Globalisierte Märkte, auf denen heute überall in der Welt dieselben Produkte, ohne kulturelle Varianten und ohne das geringste Bemühen um Inkulturation, verkauft werden, könnten einen zu dem Gedanken verleiten, eine universale Botschaft erfordere auch eine universale Sprache. Aber universale Sprachen sind der Tendenz nach kolonialistisch. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß globale Märkte die Menschheit einer zweiten Kolonisierung unterwerfen.

Die neue Welt, in der die Armen und die anderen eine zentrale Rollen spielen sollen, setzt voraus, daß die Identität der gesellschaftlich Handelnden gestärkt wird. Aber die Mundialisierung der kulturellen Beziehungen mit den entsprechenden wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Auswirkungen macht erforderlich, daß wir nicht nur die jeweiligen spezifischen Welten vollkommener gestalten, sondern auch daß wir gemeinsame Verstehenshorizonte und Verhaltensmuster im Auge behalten, damit wir gegen die transkulturellen Geißeln des Hungers, der Gewalt, der Arbeitslosigkeit und der Ausgrenzung angehen können. Die Tatsache, daß wir heute notgedrungen alle zweisprachig sind, zwingt uns zu einem ausgesprochen sorgfältigen Umgang mit unseren Wurzeln.

4.2. Normative Kraft des Glaubens in unterschiedlichen Kulturen

Die missionarische Struktur der Kirche und die universale Relevanz des Evangeliums dürfen nicht verwechselt werden mit einer sog. universalen Normativität der kulturellen Vermittlung von Kirchenstrukturen und Heilsbotschaft. Da jede Inkulturation unzulänglich ist und bleibt, wird verständlich, daß Evangelisierung immer mit »kultureller Relativität« einhergeht. Es gibt weder eine »reine Kultur« noch eine normative Kultur, weder eine Musterkultur noch eine Kultur, die in sich besser ist als andere Kulturen. Genauso wenig gibt es ein »vollkommenes« historisches Projekt, das so vollkommen wäre, daß es der ganzen Menschheit als Modell dienen könnte. Selbst Jesus stand in seiner Verkündigung nur eine kulturbedingte und mithin unzureichende Sprache zur Verfügung. So redete er in Gleichnissen, Analogien und Bildern. Auch wenn Gott seine Geheimnisse in der Kultur Israels geoffenbart hat, so ist diese Kultur doch nicht *normativ*, sondern lediglich *paradigmatisch*. Die Heilsgeschichte eines jeden Volkes beginnt im Innern seiner eigenen Geschichte und nicht in der Geschichte irgendeines anderen Volkes.

In Diskussionen über Inkulturation werden manchmal die Normativität der Offenbarung mit der kultureller Normativität der Vermittlung verwechselt. Jesus von Nazaret war kein Kulturerneuerer. Er verkündete die Frohe Botschaft vom Reich Gottes im Rahmen einer bestimmten Kultur und mit Hilfe bestimmter kulturell zur Verfügung stehender Ausdrücke, Begriffe, Vergleiche und Hoffnungen. Die Inkarnation in einem bestimmten Volk bedeutet nicht, daß diesem Volk eine kulturelle Vorherrschaft zugesprochen worden wäre. Wohl aber bedeutet sie, daß das Evangelium, das ja Leben bezeichnen und Leben zeugen will, in allen Kulturen kontextualisiert werden muß. Wer Christ werden will, braucht also kein Israelit zu werden. Inkulturation verweist auf geschichtlich geortete Nachfolge Jesu, aber nicht auf kulturelle Nachahmung des Nazareners. Nicht immer ist es leicht, eindeutig zu unterscheiden, was am christlichen Leben *de fide* und was *de cultura* ist. Sowohl bei der Glaubenslehre, als auch beim Evangelium oder bei den Dogmen ist immer auf ihre Geschichtlichkeit und ihre kulturelle Relativität zu achten.

Christentum gibt es konkret nur in den vielgestaltigen kulturellen Realisierungsformen von Ortskirchen. Die Universalkirche ist die artikulierte Summe von Ortskirchen. Doch die Artikulation zwischen den verschiedenen Ortskirchen bringt die Frage nach der interkulturellen Verständigungsmöglichkeit in ihrer geschichtlichen (diachronischen) und gleichzeitig-systematischen (synchronischen) Dimension auf den Tisch. Inkulturierte Evangelisierung hat deutlich zu machen, daß sie zum einen mit der Überlieferung der Kirche in Einklang steht und daß sie zum anderen die kulturelle und geschichtliche Tradition der Völker schützt, an die sie sich wendet. Bei der Evangelisierung muß deutlich werden, daß der einzige Bruch, den das Evangelium Völkern und Gesellschaftsgruppen abverlangt, der Bruch mit den Strukturen der Sünde ist, welche die Menschen zur Untreue gegenüber ihrem eigenen Lebensprojekt verleiten. Die Identität des Christentums ist weder die Identität seines geschichtlichen Ursprungs noch eine Identität genealogischer Kontinuität oder logischer Deckungsgleichheit. Wenn Josef nicht der Vater Jesu war und wenn Maria »durch das Wirken des Heiligen Geistes« (Mt 1.18) empfangen hat, dann beweist der Stammbaum Jesu, so wie Matthäus ihn konstruiert, bloß die Diskontinuität in der Herkunft Jesu und ist nur von metaphorischer Bedeutung.

Weder genealogische Kontinuität noch phänomenologische Gleichheit – letztere verstanden als liniengetreues Durchpausen von Worten und Gepflogenheiten Jesu, aber auch von Überlieferung erstarrter Traditionen in der Kirche – gewährleisten Identität bzw. Glaubensstreue des Christentums. Die Identität des Christentums besteht in der Kontinuität von Christen und Christinnen, welche Gott und den auferweckten Jesus in der Praxis des Reiches Gottes erfahren, auf dem *Weg* in der *Gemeinschaft* und im *Dienst*. Nur wenn wir die paradigmatischen Strukturen der Offenbarung wie der Ursprünge des Christentums anerkennen, sind wir imstande, die kulturelle und geschichtliche Identität aller Völker zu respektieren. An dieser Identität ist auch der Kirche gelegen, weil sie ja weiß, daß Einheit und Universalität lokale Identität voraussetzen. Eine immer universal werdende Weltzivilisation kann nur dann die Einheit und den Frieden der Menschheit fördern, wenn sie die Besonderheiten der verschiedenen Kulturen achtet (vgl. GS 54). Kulturelle Identität ist ein wichtiges Instrument im Widerstand gegen soziale Zersetzung und politische Unterdrückung.

4.3. Perspektiven und Fragen

Die Identität des Volkes Gottes und auch die des franziskanischen Lebens konstituiert sich im Auszug, im Exodus, in der Erfahrung eines Gottes, der unterwegs ist, im heilsstiftenden Dialog mit anderen Völkern und gesellschaftlichen Gruppen. Dieser Exodus hat ganz verschiedene Dimensionen. Wir können, zum Beispiel, selbst aus Unterdrückungsverhältnissen ausziehen oder andere auf ihrem Exodus begleiten. Wir können uns von kulturellen Anpassungen verabschieden und Selbstverständlichkeiten von gestern in Frage stellen oder den Exodus aus Privilegien von heute wagen. Aber Auszug kann, wie beim Ordensleben, auch einen kulturellen Exodus bedeuten, den wir als Nachfolge Jesu und als ungeschuldete *Kénosis* inmitten derer verstehen, die im Laufe der Geschichte »gekreuzigt« worden sind. In der Nachfolge Jesu machen wir uns, kraft der Option unseres Glaubens, das Lebensprojekt der anderen zu eigen, um darin das Projekt Gottes, das Reich Gottes, zu bezeugen.

Angesichts der Lebensprojekte »traditioneller« Völker (Ureinwohner), aber auch »moderner« sozialer Gruppen (Ausgegrenzte, Arbeitslose, landlose Bauern, Wohnungslose) steht inkulturierte Evangelisierung vor der dringlichen Herausforderung von Solidarität und Teilen, von Annäherung und Präsenz, von gemeinsamem Unterwegssein und Diakonie, von Geschwisterlichkeit, Feier und *Kérygma*. Wie kann man heute mit gesellschaftlich Ausgeschlossenen inkulturiert Danksagung, also Eucharistie feiern? Die kulturellen Ruinen der indianischen Urvölker ebenso wie die der Ausgeschlossenen gestatten keine wehmütige Rückkehr zu den Ursprüngen. Trotzdem sind diese Ruinen wichtig als historische Erinnerungen, die ihnen Kraft geben für die Neuorientierung ihrer Identität und ihres historischen Projektes. Außerhalb des jeweiligen kulturellen und geschichtlichen Kontextes ist die Verkündigung der Frohen Botschaft nicht möglich. Wie also läßt sich die Inkulturation des Evangeliums verbinden mit den großen gesellschaftspolitischen Herausforderungen unserer Wirklichkeit, mit Herausforderungen wie Arbeitslosigkeit und Hunger, Elend und Ausgrenzung, Armutsmigration und Gewalt, Kampf für Grund und Boden, Arbeit und Demokratie, Gerechtigkeit und Frieden?

Innerhalb der Kirche hat sich die Frage der Kultur – das heißt die Auseinandersetzung um die kulturellen Lasten des Christentums wie auch um dessen Relevanz für die Armen, die anderen und die Ausgegrenzten – als eine sehr politische Frage entpuppt. Die einzige Möglichkeit für die Kirche, sich der Welt zu stellen und dem Missionsauftrag des Herrn gerecht zu werden, besteht darin, Evangelium, Geschwisterlichkeit und Mission als Antwort auf die latenten Fragen und unüberhörbaren Schreie der Menschen zu verstehen. In der Zwei-Drittel-Welt wie in den traditionellen Gesellschaften ist Religion ein entscheidender Faktor. Inkulturierte Evangelisierung führt zu kulturellen Veränderungen, die wechselseitig Völker und Kirchen beeinflussen. Wie sollte es interkulturellen und religiösen Dialog geben ohne gegenseitige Veränderungen in der Wahrnehmung der Welt? Inkulturierte Evangelisierung greift in die Strukturen der Sünde und des Todes ein, die in allen Kulturen stecken. Das Paradigma der Inkulturation steht also dafür, daß die Lebensprojekte der armen Anderen konsequent eingelöst werden.

Vermittels des Paradigmas der inkulturierten Evangelisierung setzen wir uns für eine *globale, integrale und spezifische* Pastoral an der Seite der armen Anderen ein. Solche

missionarische Pastoral findet ihren geschichtlichen Horizont an den Grenzen der Welt. Sie hat das ganze soziale »Ökosystem« in der Vielfalt seiner geschichtlichen Entfaltungen im Blick, so wie die Menschheit es im Laufe der Geschichte entwickelt hat. »Dezentralisieren«, »diversifizieren«, »annähern«, »synergetisieren« und »verändern« – das also sind die Nebenflüsse, aus denen sich der Strom der Inkulturation speist. Vermittels des Paradigmas der inkulturierten Evangelisierung kontextualisieren wir wesentliche Fragen, die das Evangelium an unser Leben stellt:

- »Wer ist mein Nächster?« (Lk 10,29),
- »Wann haben wir dich hungrig gesehen?« (Mt 25,44) – und
- »Wo wohnst du?« (Joh 1,39), bzw.: »Wohin gehst du?«

Da wir – sei es in der Lebensform des Franz von Assisi oder auf andere Weise – Jesus von Nazaret nachfolgen, sind wir immer dabei, gerade aufzubrechen. Der Exodus ist die Bedingung für die Nachfolge des Herrn und für die Nähe zu den anderen Armen. Dem *Exodus* der Inkulturation entspricht immer auch ein *Eisodus* (Einzug), das heißt, die Bitte um Unterkunft im Haus und im Land der anderen. Dort sind wir weder Herren noch Eigentümer, sondern Diener und Dienerinnen und gehorsame »Minderbrüder«. Im Land des anderen haben wir nicht mehr die Kontrolle über den Weg. Inkulturation heißt, daß »wir um Gottes willen allen Menschen untertan sind« (RegNB 16). Wir unterwerfen uns dem Herrn in den anderen und in deren Projekten und Lebensformen. »Ein anderer wird dich gürteln und führen« (Joh 21,18) wohin du nicht willst. Inkulturation, verstanden als kontextualisierte Nachfolge Jesu, macht uns zu »Gefangenen« der anderen Armen.

Aber das Evangelium regt uns auch dazu an, die anderen Armen mitten unter uns und an den Grenzen der Welt, mit der Zärtlichkeit der größeren Liebe »einzunehmen«. Kontextualität und Globalisierung finden im Evangelium wie in der missionarischen Praxis des *poverello* neue Antworten. Die Sache des Reiches Gottes hält uns gefangen und verpflichtet die einen zu nachhaltiger Verantwortung für die anderen.