



Katharina Karl | Martin Kirschner | Joost van Loon [Hrsg.]

Performing Christianities

Differenzfähigkeit des Christlichen
in planetarem Kontext



Nomos



ZRKG

KU ZENTRUM RELIGION, KIRCHE,
GESELLSCHAFT IM WANDEL

Die Schriftenreihe zielt auf die Erschließung grundlegender Veränderungsprozesse in Sozialverhältnissen und Kommunikationsweisen, in Denk- und Lebensformen, denen sich weder Individuen noch Gesellschaften dauerhaft entziehen können. Sie als Gestaltungsaufgabe zu reflektieren, verlangt zum einen ein dynamisches Verständnis von Identität, die sich in ihren geschichtlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen je neu konstituiert. Zugleich gilt es im Rückgang auf die Überlieferungsgehalte kultureller und religiöser Traditionen nach dem zu fragen, was als Unverzichtbares und Unverfügbares auch der Gegenwart Orientierung bieten kann. Die Reihe bildet ein Forum für die interdisziplinäre Erforschung der damit verbundenen Spannungsverhältnisse von Kontinuität und Diskontinuität, von Identifikation und Differenzfähigkeit sowie der daraus resultierenden Aushandlungsprozesse zwischen Religionen, Kirchen und Gesellschaften.

Transformation transdisziplinär. Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

herausgegeben von | edited by
Prof. Dr. Martin Kirschner, ZRKG
Prof. Dr. Isabelle Stauffer, ZRKG

Band | Volume 4

Katharina Karl | Martin Kirschner
Joost van Loon [Hrsg.]

Performing Christianities

Differenzfähigkeit des Christlichen
in planetarem Kontext



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-2264-9

ISBN (ePDF): 978-3-7489-4916-9

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748949169>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
– Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9

Martin Kirschner

Performing Christianities – Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext: Eine Hinführung	11

I. Glocalizing Christianities – geschichtlich-kontextuelle Annäherungen

Mariano Delgado

Von der europäischen Christenheit zur Weltkirche. Die katholische Kirche auf dem Weg zur Globalität und zur eigenen Form der Polyzentrik	75

Klaus Koschorke

Global und polyzentrisch. Neue Perspektiven auf die weltweite Christentumsgeschichte	97

Martin Rötting

Performanzen des Christlichen in Begegnung mit dem Buddhismus im Kontext Südkorea	117

Arnd Bünker

Postmigrantisch – Christentum in der Schweiz	129

II. Decolonizing – theologische Aufbrüche und Korrekturen

Josef Estermann

Jenseits der Rechtgläubigkeit. Ansätze zu einer interkulturellen und interreligiösen Befreiungstheologie 145

Thomas Fornet-Ponse

Interkulturelle Christologie als konstruktiver Konflikt 167

Stefan Silber

Postcolonial Christianities. Transformations of Theology as a Part of Global Decolonization 183

Amaya Querejazu

Re-enchanting worlds: Approaching other-than-human agency through spiritual animacy 197

Ionut Untea

The Church's Tragic Space, Pro-existential Performativity and Constantine's Unfinished Project 223

Brandon Gallaher

An Alternate Modernity for Orthodox Christianity? Two Challenges from Western Modernity – Sexual Diversity and Nationalism 247

III. Commoning – Vollzugsformen planetarer Verantwortung

Michelle Becka

A pluriversal Common? Thinking about the “common good” in the face of planetary challenges 291

Martin Schneider

Planetar denken und frei sein. Zur Transformation des räumlichen und zeitlichen Weltverhältnisses 307

IV. Doing Universality – das Universale im Besonderen bezeugen

Annette Langner-Pitschmann

„Es ist die Rhetorik, die falsche universale Vorstellungen liefert.“
(P. Ricœur): Die Universalisierung des Partikularen als Inbegriff des
Ideologischen? 327

Michael Quisinsky

Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten.
Leben und Denken differenzierter Einheit zwischen personaler
Würde und relationaler Ontologie 339

Joost van Loon

Performing Christianities, Christofascism and Becoming-
Palestinian: Gianni Vattimo's concept of Kenosis 359

Tim Noble

Conflicting Economies of Grace and Theological Anthropologies as
Source of Polarization 377

Margit Eckholt

Synodalität in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils und
postkonziliare interkulturelle Dynamiken 391

Catalina Cerda-Planas

Zur Spannung zwischen Universalität und Kontextualität der
katholischen Kirche. Überlegungen auf der Grundlage der
empirisch-theologischen Studie „Synodaler Weg, weltkirchliche
Perspektiven“ 409

Katharina Karl

Wie konfiguriert sich die Performanz des Christlichen? Empirische
Einblicke in Erfahrungen kirchlicher Teilhabe von jungen Frauen in
Argentinien 417

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 431

Vorwort

Der vorliegende Band ist hervorgegangen aus der zweiten Tagung des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel (ZRKG) „Performing Christianities – Differenzfähigkeit des Christlichen in einer globalen Weltgesellschaft“, die vom 15.-17. Juni 2023 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattfand.

Aus den anregenden Vorträgen der Tagung und weiteren Beiträgen konnte dieser Themenband entstehen, der in der Schriftenreihe „Transformation Transdisziplinär“ erscheint. Der Band greift angesichts vielfältiger gesellschaftlicher und religiöser Krisen, die das Zusammenleben prägen und religiöse Positionierungen hervorrufen, Thematiken auf, die in dieser interdisziplinären Zusammenschau neuartig sind, eines eingehenden wissenschaftlichen Diskurses bedürfen, und zum Weiterdenken anregen.

Dank gilt allen Autorinnen und Autoren wie auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung für ihre Gedanken und vielseitigen Denkanstöße, darüber hinaus dem ZRKG und der Stiftung „Karpos“, welche die Finanzierung der Publikation möglich machen.

Zusammen mit den Herausgebern bildete Thomas Pittrof das Vorbereitungsteam. Wir danken ihm für seine wertvollen Ideen und Impulse. Auch Marco Kühnlein hat die Genese des Werks zielführend begleitet.

Im Hintergrund sowohl der Tagung als auch der Publikation wirkte Theresia Böhm: Ihr, der studentischen Mitarbeiterin Tabea Kett und dem studentischen Mitarbeiter Paul Schneider gilt ein besonderer Dank für die Korrektur und Redaktion der Beiträge.

Eichstätt, den 15. August 2024

Katharina Karl

Martin Kirschner

Joost van Loon

Performing Christianities – Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext: Eine Hinführung

Martin Kirschner

In einer globalisierten, von tiefgreifenden Krisen gezeichneten Welt wandelt sich die Gestalt des Christlichen im 21. Jahrhundert grundlegend. Dies steht in einer engen Wechselbeziehung zu den Prozessen von Globalisierung und den Konzeptionen des Universalen und Besonderen, von Einheit und Vielfalt in der sich ausbildenden Weltgesellschaft.

Den Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes und der Tagung, auf welche er zurückgeht, bilden die umwälzenden und noch schwer zu greifenden Veränderungen der Weltgesellschaft, die sich im 21. Jahrhundert im Zeichen einer tiefgreifenden, planetaren Krise vollziehen und die auch die religiöse und spirituelle Dimension betreffen. Diese Entwicklung ist von Widersprüchen und Konflikten, von gegenläufigen Tendenzen und Ungleichzeitigkeiten geprägt. In dieser Hinführung möchte ich ausgehend von dieser Situation die spezifische Perspektive des vorliegenden Bandes entwickeln und begründen (1.), um dann in einem zweiten Schritt in den Zusammenhang der hier versammelten Beiträge einzuführen (2.). Dabei spiegeln die Ausführungen die Sicht des Autors und suchen verbindende Linien aufzuzeigen, ohne damit die je eigenen Zugänge und Positionierungen der Beiträge vereinnahmen zu wollen. Angesichts der Umbrüche und einer Welt, die ins Dystopische abzugleiten droht, geht es dabei weniger um eine Bestandsaufnahme oder Übersicht, denn um eine Suchbewegung, die aus unterschiedlichen Kontexten heraus Transformationsprozesse im Weltchristentum nachzeichnet, nach ihrer Bedeutung in einer globalisierten und zugleich fragmentierten Welt fragt, Ambivalenzen benennt, aber auch das enthaltene Hoffnungspotential freizulegen sucht, verbunden mit der Frage, wie das Gemeinsame und Universale, die Menschen Verbindende und Verpflichtende gefasst werden kann und wie das Christentum hierzu beiträgt.

1. Anliegen und Perspektive des Bandes

1.1. Drei Erfahrungen als Ausgangspunkt

Die spezifische Perspektive des Bandes, wie sie im Titel zum Ausdruck kommt, wurde ausgehend von drei Erfahrungen entwickelt, welche in ihrem Zusammenspiel die Situation der Welt und des Christentums prägen: eine aus dem Ruder laufende Dialektik der Globalisierung und Krise des Universalen; eine Transformation des Weltchristentums, die darin verwoben ist und auf das Verständnis des Globalen zurückwirkt; das Fehlen eines gemeinsamen Grundkonsenses, dem jedoch eine Verbundenheit aller Menschen (und nicht-menschlichen Geschöpfe) in der Erfahrung der planetaren Krise gegenüber steht. Im Bild formuliert: Es gibt ein Bewusstsein dafür, dass wir auf dem Planeten alle in einem Boot sitzen und auf eine mögliche Katastrophe zusteuern,¹ aber es fehlt an der Kraft zur Verständigung über die Situation und zu einem gemeinsamen Umsteuern. Die Fahrt der Titanic ist auch insofern ein gutes Bild hierfür, als die Dynamik und das „technokratische Paradigma“ der westlichen Moderne in diese Situation geführt haben und mit einer scheinbaren Unausweichlichkeit auch angesichts des Abgrunds (bzw. nahenden Eisbergs) „nach vorne“ drängen. Das Bild verschiebt die Gewichte: natürlich kann man sich auf der Titanic mit Kulturkämpfen beschäftigen, den Wettstreit der Religionen pflegen, sich auf alle möglichen Weisen ablenken, interne Konflikte vom Zaun brechen oder alles daransetzen, sicherzustellen, dass die Passagiere

1 Während die ökologisch-soziale Krise und die Zerstörung der Lebensgrundlagen durch die herrschende Lebens- und Wirtschaftsweise die „eigentliche“ langfristige und zugleich akut drängende Herausforderung darstellt, wird diese faktisch mit der derzeitigen Geopolitik und militärischen Eskalation – auch durch den Westen – durch die Gefahren eines großen Kriegs und einer atomaren Vernichtung überlagert. Dies gilt nicht nur für willentliche nukleare Eskalation, sondern auch für die Möglichkeiten eines „Fehlalarms“ bei kürzesten Vorwarnzeiten, was bereits in den 1980er Jahren beinahe in die atomare Vernichtung geführt hätte. Die Gefahren künstlicher Intelligenz, biotechnologischer Forschung und ihrer militärischen Nutzung potenzieren diese Gefährdung. Das Zweite Vatikanische Konzil hat noch unter dem Eindruck der Kuba-Krise Kirche und Glauben darauf verpflichtet, die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu deuten. Die Dramatik des geopolitischen Hegemoniestrebens und die Krise von Diplomatie und einer institutionalisierten, alle Seiten verpflichtenden menschen- und völkerrechtsbasierten Ordnung wird zwar zunehmend wahrgenommen, jedoch oft wie ein unvermeidliches „Schicksal“ behandelt, ohne dass Anstrengungen zum Umsteuern erkennbar wären. Die Weltuntergangsuhr der „Atomic Scientists“ steht seit 2023 auf 90 Sekunden vor Zwölf; die Wissenschaftler sprechen von einem „moment of historic danger“, vgl. [<https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>].

der dritten Klasse dort eingeschlossen bleiben und die wenigen Rettungsboote den Wohlhabenden der ersten Klasse reserviert bleiben. Religion kann solches Verhalten verstärken und legitimieren. Sie kann aber auch zu einer prophetischen Stimme werden, die eine Kursänderung einklagt und ausspricht, was verdrängt wird. Sie kann die Zäune zwischen der ersten, zweiten, dritten Klasse öffnen – und eine möglichst friedliche, gewaltarme Umkehrung der Verhältnisse erwirken. Sie kann auch trösten und einen Horizont der Hoffnung noch angesichts des Unvermeidlichen offenhalten.

Mit diesem Bild im Hintergrund möchte ich knapp die genannten drei Erfahrungen umreißen. Die Deutungen sind dabei subjektiv gefärbt und dürften in der Beurteilung strittig sein, aber sie mögen die Leserin² gerade darin zur Auseinandersetzung mit der Zeitsituation anregen.³

Globalisierung

Als erstes steht die widersprüchliche Erfahrung einer globalisierten Welt, die unter dem Vorzeichen sich zuspitzender Krisen zunehmend fragmentiert, polarisiert und durch scharfe Konflikte geprägt ist. Diese sind mit einer Gegenbewegung zur Globalisierung verbunden: Der Rückzug auf die eigene Gruppe, Abgrenzung und neue Grenzen, politisch motivierte Einschränkungen des Handels, scharfe Feindbilder, geopolitische Blockbildung bis hin zu Aufrüstung und militärischer Eskalation. Die mit der westlichen Moderne, der kapitalistischen Wirtschaftsform und einer technisch-naturwissenschaftlich geprägten instrumentellen Rationalität verbundene dominante Zivilisationsform befindet sich in einer Krise, die mit der Ausbeutung und Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, mit kolonialen und imperialen Herrschaftsverhältnissen verbunden ist, mit einem Erstarren autoritärer Kräfte und mit der Erosion von Demokratie, Menschenrechten und einer rechtsbasierten internationalen Ordnung einhergeht.⁴ Die Ideale

2 Ich verwende die Geschlechteranrede in generischer Form und wechsele zwischen Femininum und Maskulinum, was auch diejenigen einschließen möge, die sich zwischen den Kategorien finden.

3 Vgl. dazu auch meine Überlegungen zur Zeitsituation aus europäischer Sicht in einem früheren Band dieser Reihe: Kirschner 2022d. Zur Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Situation vgl. bes. exemplarisch die Berichte von Oxfam, SIPRI und das Friedensgutachten der deutschen Friedensinstitute jeweils bezogen auf das Jahr 2024 sowie als Anstoß die kritischen Analysen von Sachs 2022, 2024 und Varoufakis 2023.

4 Vgl. zur Tendenz zur Entdemokratisierung, die seit etwa 2009 zu beobachten ist: [https://v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf]; Merkel 2023.

der Aufklärung, eines christlich oder humanistisch inspirierten Universalismus waren von Beginn an eng mit (neo-)kolonialen Interessen, mit einer eurozentrischen bzw. nordatlantischen Sicht und der Legitimation imperialer Politik verwoben. Sie haben an Glaubwürdigkeit verloren, werden oft eher als ein partikulares „westliches“ Gruppenethos wahrgenommen⁵, denn als Basis für eine Verständigung über die Konfliktlinien hinweg, jedenfalls sofern es nicht gelingt, sie „von unten“ und „von den Peripherien her“ neu anzueignen und mit Leben zu füllen, um sie kritisch auch gegenüber den westlichen Mächten – allen voran den USA – zur Geltung zu bringen. Die Klagen gegen Israel vor dem Internationalen Gerichtshof angesichts der Vernichtungspolitik gegenüber der Bevölkerung im Gazastreifen weisen in eine solche Richtung, immer mehr Länder schließen sich ihnen an. Ebenso wäre das Erstarken und die Erweiterung der BRICS zu nennen, mit den Gefahren und Bedrohungen, die sich auch hiermit verbinden.

Die angesichts der ökologischen Krise erhobene Forderung einer neuen Aufklärung 2.0⁶, welche die Schattenseiten und blinden Flecken der neuzeitlichen Aufklärung reflektiert, würde eine Kritik an der herrschenden Wirtschafts- und Lebensweise, vor allem aber an den Macht- und Besitzverhältnissen sowie eine Dekolonialisierung der leitenden Kultur und Wissensformen voraussetzen. Dies kollidiert mit einer beispiellosen Konzentration von Macht und Besitz in den Händen weniger, deren Einfluss

5 Während das Messen mit zweierlei Maß und die Verbrämung imperialer Politik im Namen von Menschenrechten, „Zivilisation“ und Demokratie sich besonders deutlich an den Erfahrungen des Globalen Südens studieren lassen (die Nahostpolitik Großbritanniens und der USA, die US-Außenpolitik in Lateinamerika mit ihrer Förderung von Folter und Militärdiktaturen, auf die Politik Frankreichs im Namen „westlicher Zivilisation“ in Afrika), treten die kulturellen Konflikte um einen westlichen Lebensstil besonders deutlich in Ost- und Mitteleuropa hervor, auf die am Beispiel Russlands der Beitrag von Gallaher verweist. Den Bezug zu einer (neo-)kolonialen Politik des Westens nach 1991 stellen Krastev/Holmes 2019 m. E. überzeugend her. Das Verhältnis zwischen der von den USA und dem Westen geprägten Hegemonialordnung, der aufsteigenden Hegemonialmacht China und ihren totalitären Tendenzen, dem autoritär geführten, aggressiv um seine regionale Hegemonie kämpfenden Russland, den aufstrebenden Mächten wie Indien, Brasilien, Südafrika und den Zerfallserscheinungen staatlicher und internationaler Ordnung, kann hier nicht nachgezeichnet werden: Es geht mir lediglich darum, die Krise westlicher Hegemonie und die Situation des Umbruchs zu benennen, in der Fragen der Vermittlung von Einheit und Vielfalt, der Geltung universaler Prinzipien und der Rolle der Religionen und des Christentums politisch virulent werden.

6 Vgl. Gabriel et al. 2022, von Weizsäcker/Wijkman 2018.

demokratisch, rechtlich wie öffentlich kaum kontrolliert werden kann.⁷ Angesichts der sich abzeichnenden dystopischen Szenarien kommt meines Erachtens den kritischen Minderheiten und widerständigen Bewegungen im globalen Norden, vor allem aber den Bevölkerungsmehrheiten im sogenannten „globalen Süden“, den Migrationsbewegungen und den „Überlebenden“ mit ihrer Widerständigkeit und Resilienz eine Schlüsselbedeutung zu, um eine Transformation der bestehenden Ordnung zu ermöglichen.⁸ Fragt man aber danach, wie die marginalisierten Bevölkerungsmehrheiten handlungs- und sprachfähig werden können, wie alternative Wissens- und Lebensformen öffentlichen Ausdruck und Geltung erlangen können, so kommen den Religionen, der Spiritualität, Kultur und auch den Kirchen hierfür eine zentrale Bedeutung zu. Diese geht über die Kontroversen um Säkularisierung oder Wiederkehr des Religiösen hinaus und lässt sich nicht in Religionsstatistiken oder Trends fassen.

Transformationen des Christlichen

Auf der angesprochenen Ebene des Religiösen vollzieht sich jedoch ein ebenso tiefgreifender Wandel, dem ich mich nun als zweitem Ausgangspunkt zuwenden möchte. Die Rolle der Religionen insgesamt und die Gestalt des Christentums im Besonderen wandeln sich in einer grundlegenden Weise. Auch hier ergibt sich ein sehr komplexes, spannungsreiches, von widersprüchlichen Entwicklungen und Ungleichzeitigkeiten geprägtes Bild. Die Verlagerung des Schwerpunkts des Christentums in den globalen Süden, die Dynamik charismatischer und freikirchlicher Bewegungen sowie die Entstehung autochthoner und hybrider Formen des Christlichen führen zu einer Pluralisierung, die verbunden mit Landflucht und Migrationsbewegungen das Gesicht von Kirche(n) und Christentum weltweit verändern. Zugleich beschleunigen sich nicht nur im globalen Norden Prozesse der Säkularisierung und des Traditionsabbruchs, gibt es einen tiefgreifenden Vertrauensverlust durch das Bewusstsein von Machtmissbrauch, kolonialer und sexualisierter Gewalt, insbesondere in der katholischen Kirche. Diese ist zudem dabei, in einem weltweiten wie in lokalen

7 Vgl. zu den dahinterstehenden Entwicklungen etwa die Studie von Zuboff 2019, zum „Überwachungskapitalismus“, die Analyse von Varoufakis 2023 zu einem neuen „Techno-Feudalismus“, die wie auch Komlosy 2022 auf die informationelle, „kybernetische“ Form abheben, die Macht und Kapital angenommen haben.

8 Vgl. Mendoza Álvarez 2020, Mbembe 2019, de Sousa Santos 2018, Escobar 2020 sowie den Beitrag von Michelle Becka in diesem Band.

synodalen Prozessen eine neue Sozialgestalt auszubilden, die eine Neuausrichtung am Evangelium durch partizipative Prozesse dialogischen Hörens und gemeinsamer Unterscheidung anzielt.

Stärker noch als das Christentum, dem etwa ein Drittel der Weltbevölkerung angehört, wächst der Islam als zweitgrößte Religionsgemeinschaft der Welt. Während es einerseits zahlreiche Initiativen zu Dialog, friedlicher Koexistenz oder gemeinsamem Einsatz für den Frieden gibt⁹, kommt es andererseits zu Konkurrenz, wechselseitigen Feindbildern und gewaltsamen Konflikten, die sowohl mit intoleranten und aggressiv missionarischen Spielarten beider Religionen wie auch mit kolonialem Erbe, imperialen Ansprüchen und der Politik im Nahen Osten zusammenhängen. Auch die enge Verbindung und wechselseitige Instrumentalisierung von Religion und Politik hat seit den 1970er-Jahren immer weiter zugenommen – von der iranischen Revolution und sunnitischen Islamismus über die religiöse Rechte in den USA, die identitätsstiftende Rolle der Orthodoxen Kirchen nach dem Ende der Sowjetunion und neuen Formen einer „Symphonie“ von Kirche und Staat, einem zunehmend aggressiven Hindunationalismus, identitär-nationalen Formen des Buddhismus wie in Myanmar, aber auch einer Zunahme staatlicher Repression und Verfolgung von Kirchen und Religion durch religionskritische Regime wie in China. Es ergibt sich eine komplexe, spannungsreiche, durch eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und widersprüchliche Entwicklungen gekennzeichnete Situation des Religiösen, die nicht in einem Bild gefasst oder auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann (vgl. Benedikter 2022).

Was in Deutschland oft weniger im Bewusstsein ist, ist der wohl radikale Wandel der religiösen Landkarte, der sich mit dem Erwachen autochthoner Religiosität bzw. einer neuen Aneignung christlichen Glaubens aus den Kulturen und Traditionen der ehemals kolonisierten Völker heraus vollzieht: Der Aufstieg unabhängiger Kirchen in Afrika; evangelikale, freikirchliche und charismatische Gruppen außerhalb, aber auch innerhalb der großen Konfessionsfamilien; die verschiedenen kontextuellen Theologien der

9 Vgl. exemplarisch das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“, das Papst Franziskus und Sheikh Ahmed el-Tayeb am 4. Februar 2019 in Abu Dhabi unterzeichnet haben; auch die Abschlusserklärung des „Siebten Kongresses der Führer der Weltreligionen und traditionellen Religionen“ in Kasachstan (Nur-Sultan, 14.-16. September 2022) fokussiert auf den Frieden, unter ausdrücklicher Einbeziehung der indigenen Religionen und Traditionen: [<https://zulehner.wordpress.com/2022/09/15/die-abschlusserklärung-des-7-kongresses-der-weltreligionen/>].

Befreiung und Versöhnung; der Wandel in der katholischen Kirche hin zu einer polyzentrischen Weltkirche. Die Schwerpunktverlagerung des Christentums in den globalen Süden geht mit einem Wandel in der Gestalt des Christentums einher. Dieser verläuft jedoch nicht einlinig, sondern ist verbunden mit einer Pluralisierung nicht nur der Konfessionen und Kirchen, sondern der Glaubensstile und Vollzugsformen des Christlichen, auch über Konfessionsgrenzen hinweg und außerhalb der Konfessionen. Die damit verbundenen Konfliktlinien, hermeneutischen Kämpfe und „culture wars“ lassen sich weniger an unterschiedlichen Glaubenslehren, Bekenntnissen und Kirchenzugehörigkeiten festmachen, denn an verschiedenen „Stilen“, Denk- und Lebensformen.

Diesen Gestaltwandel, die Pluralisierung, aber auch die Konflikte und Polarisierungen im Bereich des Religiösen möchten wir mit diesem Sammelband exemplarisch und in unterschiedlichen Aspekten in den Blick nehmen, fokussiert auf die Frage nach Vollzugsformen des Christlichen. Daher der Titel des Buches „Performing Christianities“, den es im Folgenden näher zu erläutern gilt. Dabei wird ein Akzent auf die Differenzfähigkeit des Christlichen gesetzt, die wir für zentral halten, um im Pluralismus der Glaubensstile den weltweiten Polarisierungen, Feindkonstruktionen und der eskalierenden Gewalt zu widerstehen. Auch dies wird in den folgenden Abschnitten noch näher erläutert.

Planetar verbunden, sozial gespalten

Ein dritter Ausgangspunkt ist das Bewusstsein einer planetaren Krise, die alle Menschen und Lebewesen auf dem Planeten betrifft. Das Leben und Überleben nicht nur der Menschen und die Bewohnbarkeit des Planeten Erde als „gemeinsames Haus“ ist real bedroht – durch die ökologisch-soziale Krise in einer grundlegenden Weise, aber auch durch die Gefahr kriegereischer Eskalation und nuklearer Vernichtung. Auch wenn das Maß der Verwundbarkeit höchst ungleich verteilt ist, sind doch alle Menschen und Lebewesen von dieser Krise betroffen. In der Gefährdung liegt etwas Verbindendes, das den ganzen bewohnten Erdkreis – also die „Ökumene“ im wörtlichen und weiten Sinn – betrifft. Zugleich liegt in der Krise etwas Spaltendes, sowohl wegen der enormen Ungleichheit in Betroffenheit/Verletzlichkeit wie in der Verteilung von Kosten und Profit der Ausbeutung der Erde, als auch wegen der Konflikte, die an der Krise aufbrechen. Angesichts der Pluralisierung, der Interessenskonflikte und Machtungleichgewichte, der Identifizierung mit der eigenen Gruppe und der Abgrenzungen gegen-

über anderen, der Polarisierungen und Feindbilder ist es kaum möglich, eine Basis in gemeinsam anerkannten Prinzipien, Werten oder Zielen zu finden und einen „Common Ground“ für die Bearbeitung von Konflikten zu etablieren. Das Unterstellen eines Konsenses, der Anspruch, die eigene Position im Namen der Menschenrechte zu vertreten, die Grenzen des Rationalen oder die Spielregeln des Diskurses festzulegen, drohen die Interpretationskonflikte lediglich zu verschärfen und moralisch oder religiös aufzuladen. Das gilt erst recht für Versuche, das Christentum als universale „Lösung“ zu präsentieren, ein „Wesen des Christentums“ oder die Grenzen des Rechtgläubigen zu definieren.

Es stellt sich damit die Frage, wie eine Verständigung und ein „Navigieren“ unter den Bedingungen widerstreitender Positionen möglich ist, wenn ein normativer Rahmen nicht vorausgesetzt werden kann. Damit verbunden ist die Herausforderung, gegenüber einer eurozentrischen bzw. „westlichen“ Definitionsmacht über die Spielregeln von Diskurs und öffentlicher Vernunft einen gleichberechtigten, interkulturellen Dialog auf Augenhöhe zu ermöglichen, der sich verschiedenen „Ökologien des Wissens“ und Verständnissen von gutem Leben öffnet.¹⁰ Die Suche nach einer gemeinsamen Basis, um der Krise zu begegnen, eine kollektive Kursänderung („Große Transformation“, „integrale Umkehr“) zu ermöglichen und die damit verbundenen Konflikte zu bearbeiten, weist damit weniger auf theoretische Begründungen eines normativen Fundaments, denn auf konkrete Prozesse der Verständigung, Entscheidungsfindung und ihrer Umsetzung, in denen normative Prinzipien, Wertvorstellungen und Leitbilder konkret werden. Hierin sehe ich die Bedeutung der Frage nach einer synodalen Gestalt von Kirche in der Welt, die in der katholischen Kirche derzeit debattiert und erprobt wird. Dem korrespondiert im politischen Bereich die Frage nach Möglichkeiten einer „global governance“, die Kriterien der Transparenz, der rechtlichen Kontrolle und demokratischen Mitbestimmung genügt und nicht von technokratischen Netzwerken, transnationalen Konzernen oder mächtigen Staaten usurpiert wird. Angesichts der Erosion der Ansätze einer institutionalisierten, rechtsbasierten Ordnung, der Eskalation einer auf Gewalt setzenden Geopolitik, der atomaren Aufrüstung und der Eskalation kriegerischer Gewalt ist das zu einer akuten Überlebensfrage der Menschheit geworden (Sachs 2024). Den Kirchen und dem interreligiösen Dialog kommt hier eine wichtige Bedeutung zu. Neben der Frage nach gewaltfreiem Widerstand in Zeiten eskalierender Kriege stellt sich angesichts

10 Vgl. etwa de Sousa Santos 2018, Meneses 2019, Escobar 2020.

der ökologischen Zerstörung des Planeten (und der in den Territorien lebenden Völker) die Frage, wie gegenüber einer anthropozentrischen (oder androzentrischen) Engführung die Eigenwürde aller Lebewesen und Geschöpfe in den Blick kommen kann, ohne damit die besondere Verantwortung des Menschen zu relativieren (vgl. die Beiträge von Becka, Schneider und Querejazu in diesem Band).

Das weite Feld, das sich von den drei genannten Ausgangspunkten her öffnet, möchte ich im Folgenden an den Leitbegriffen des Titels näher umreißen: zunächst in einer Hinwendung zu den globalen Christentümern und zur sich wandelnden Gestalt von „Welt-Kirche“ („Christianities“); dann in einer Erläuterung des spezifischen Zugangs über die Performativität des Christlichen; schließlich in Reflexion auf die Differenz- und Antwortfähigkeit des Christlichen angesichts der planetaren Krise und der damit verbundenen Herausforderung, das Globale neu zu denken und eine Form des ethischen Universalismus zu entwickeln, die nicht die eigene Weltsicht und Interessen universalisiert, sondern aus Verantwortung vor dem Anderen und für ein gemeinsames gutes Leben resultiert.

1.2. „Christianities“ – Annäherung an die sich wandelnde Gestalt einer globalen Christenheit

Dass für die Untersuchung von Transformationsprozessen im Schnittpunkt Religion, Kirche, Gesellschaft die globalen Entwicklungen in den Blick genommen werden müssen, dass Globalisierung und Christentum dabei eng aufeinander bezogen sind und sich die Gestalt des Christlichen radikal wandelt, darüber bestand in der Vorbereitung der Tagung schnell Einigkeit. Aber zugleich zeigte sich bei jedem Schritt neu, wie komplex das Feld ist, wie vielfältig die Disziplinen und Ansätze, die sich damit beschäftigen, wie unterschiedlich die Perspektiven, die eingenommen werden können. So bieten die Beiträge des Bandes nur kleine Ausschnitte des Themas „global christianities“ aus spezifischen, unterschiedlichen Perspektiven. Wichtige Felder fehlen oder werden nur gestreift: Eine Reflexion auf die ökumenische Bewegung und den Dialog der Religionen, das Verständnis und die Geschichte der Mission, das Verhältnis von Religion und Gewalt wie das Verhältnis zu Gewaltfreiheit, Erinnerungs- und Friedensarbeit oder das für das Christliche konstitutive Verhältnis zum Judentum. Dieser Abschnitt sucht eine erste Annäherung an den Gegenstand zu geben.

Phänomen, empirische Erforschung wie akademische Reflexion des globalen Christentums sind ein enorm komplexes Thema. Eine Übersicht zum Stand der Debatte (aus deutscher und evangelischer Perspektive) bietet die Studie von Christine Lienemann-Perrin (2023) „Metamorphosen des Weltchristentums“. Die „Studies of World Christianity“ sind vor allem im englischsprachigen Raum mittlerweile breit etabliert. Lienemann-Perrin (2023, 79-92) unterscheidet typisierend vier Zugänge: 1) zeitgeschichtlich missionstheologische Zugänge, die vom globalen Süden her auf das Christentum blicken; 2) ein interdisziplinär-historiografischer Zugang, der die Süd-Süd-Kontakte einbezieht; 3) kultur- und religionswissenschaftlich ausgerichtete Ansätze einer interkulturellen Theologie; 4) christentums- und konfessionskundliche Ansätze, welche die ökumenischen und missionstheologischen Perspektiven erweitern. Vorliegender Band fügt sich nicht in diese Typologie, sondern verbindet die Frage nach der Gestalt des globalen Christentums mit einem kritischen und systematischen Interesse, welches interdisziplinär das Wechselverhältnis von Globalisierung und Christentum im Kontext planetarer Krisen reflektiert. Katholisch geprägte Zugänge zum Weltchristentum erfolgen zudem stärker unter den Aspekten einer polyzentrischen Weltkirche und der Relevanz des interkulturellen, interreligiösen und ökumenischen Dialogs für die katholische Kirche: auf das Verhältnis und die Spannung zwischen dem Untersuchungsgegenstand „World Christianities“ und dem einer „Weltkirche“ ist zurückzukommen; mit ihm verbinden sich nicht nur konfessionelle Differenzen, sondern auch eine unterschiedliche Gewichtung der institutionellen Dimension und des theologischen Verständnisses von Kirche.

Das globale Christentum kann in seiner Komplexität und Vielgestaltigkeit immer nur fragmentarisch, unvollständig und aus beschränkten Perspektiven in den Blick genommen werden. Zugleich ist seine empirische Forschung wie die Erhebung verlässlicher Religionsstatistiken mit erheblichen methodischen Schwierigkeiten verbunden.¹¹ Die statistischen Forschungen, die vor allem im angloamerikanischen Raum etabliert wur-

11 Vgl. hierzu und zum Folgenden den Überblick bei Lienemann-Perrin 2023, 35-50. Sie schränkt schon einleitend ein: „Jeder Versuch, das Weltchristentum verstehend und deutend zu erschließen, ist mit dem Problem konfrontiert, dass es in seiner gigantischen Größe niemandem aus eigener Anschauung zugänglich ist. Die Beobachterin kann von den Phänomenen nur ausschnitthaft Einblicke gewinnen. Sie ist auch auf die Wahrnehmungen weiterer, zahlreicher Beobachter und Forscherinnen angewiesen. Selbst empirische Studien vermitteln nur punktuelle Eindrücke.“ (Ebd. 20).

den, spiegeln in ihren Prämissen, Prägungen und interessegeleiteten Perspektivierungen konfessionelle Prägungen und folgen eher einem evangelikalsten Missions- und Kirchenverständnis. Das umfangreichste Material zum Weltchristentum bieten die mittlerweile drei, sich auch im Ansatz unterscheidenden Auflagen der „World Christian Encyclopedia“ (32020). Im Hintergrund steht das „Center for the study of global Christianity“ mit seinen teils öffentlich zugänglichen Datenbanken.¹² Der von Todd M. Johnson und Kenneth R. Ross herausgegebene „Atlas of Global Christianity“ (2009) wertet die dort gewonnenen Daten aus und bereitet sie grafisch auf. Während die erste Auflage der „World Christian Encyclopedia“ deutlich auf Missionsarbeit in einem evangelikalen Verständnis zielte und kirchliche Gemeinschaften in lokalen Denominationen fasste, sodass etwa die katholische Kirche in 236 (von 238) Ländern gesondert erfasst wurde, zielt die dritte Auflage stärker darauf, die soziale Situation der Christen weltweit zu erfassen und ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, nichtkirchlich gebundene Formen christlichen Glaubens abzubilden:

Neu bildet die dritte Auflage Veränderungen in den globalen Formationen des Weltchristentums ab, die sich darin zeigen, dass es vermehrt Christen ohne formale Kirchenmitgliedschaft gibt, aber auch solche, die mehreren Kirchen angehören, dass christliche Hausgemeinschaften oft keinen Wert auf die Verbindung zu einer bestimmten etablierten Konfession legen, dass Christusgläubige in nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zunehmen und dass generell die fließenden Übergänge zwischen verschiedenen Kirchen und Gruppen zugenommen haben (Lienemann-Perrin 2023: 40).

Interessant sind trotz gebotener Vorsicht bei den statistischen Zahlenwerken vor allem die Tendenzen, welche die Werte verdeutlichen: Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts macht die Zahl der Christen relativ konstant etwa ein Drittel der Weltbevölkerung aus, womit das Christentum die größte Religion weltweit ist. Während sie in Europa und Nordamerika schrumpft, wächst sie in Afrika und Asien stark. An zweiter Stelle folgt der

12 [<https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/publications/world-christian-encyclopedia/>]; dort findet sich eine Übersicht zur aktuellen Statistik zum globalen Christentum: [<https://www.gordonconwell.edu/wp-content/uploads/sites/13/2024/01/Status-of-Global-Christianity-2024.pdf>]. Zu verweisen ist außerdem auf das „Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World“ an der Universität Aberdeen: [<http://www.cswc.div.ed.ac.uk/>].

Islam, der die größten Wachstumsraten aufweist und dessen Anteil an der Weltbevölkerung sich von 1900 auf 2020 von 12,4 Prozent auf 24,3 Prozent beinahe verdoppelt hat. Die Religionslosen („Agnostiker“ und „Atheisten“) haben von 0,2 Prozent auf 12,3 Prozent im Jahr 2020 zugenommen, wobei die Zahlen im 21. Jahrhundert weltweit stabil geblieben sind, wohingegen die Zahl der Religiösen um ca. 1 Prozent im Jahr zunimmt. Die Zahl der Muslime wächst am stärksten mit 1,68 Prozent¹³. Die markanteste und folgenreichste Entwicklung dürfte jedoch in der Verlagerung des Schwerpunkts der Christenheit in den globalen Süden liegen, die mit einem radikalen Wandel der Sozial- und Vollzugsformen des Christlichen verbunden ist.¹⁴ Diese gehen mit einem rasanten Wachstum von unabhängigen Kirchen, evangelikalen und pentekostalen bzw. charismatischen Formen des Christentums einher, letztere außerhalb wie innerhalb der großen Konfessionsfamilien.

In der Deutung wird häufig der epochale Wandel herausgestellt, der Vergleiche mit den Anfängen des Christentums provoziert. Jenkins spricht von einer „christlichen Revolution“: Indem das Christentum seinen Schwerpunkt vom Norden in den globalen Süden verlagert, kehre es zu seinen Wurzeln vor der „abendländischen“ Christenheit zurück. „As Christianity moves South and East, it is returning to its roots.“ (Jenkins 2011: 21)¹⁵. Dieser „Shift“ in den globalen Süden kann westliche Vorstellungen darüber irritieren, was als „fortschrittlich“ und zukunftssträchtig und was als „überholt“ und vergangenheitsbezogen zu gelten hat.¹⁶ Die Verlagerung in den Süden, der Boom des Christentums im subsaharischen Afrika und Teilen

13 Vgl. neben den angegebenen Quellen die Zusammenfassung bei Lienemann-Perrin 2023, 42-48, und die Übersicht unter: [<https://www.gordonconwell.edu/wp-content/uploads/sites/13/2024/01/Status-of-Global-Christianity-2024.pdf>].

14 Vgl. die grafischen Darstellungen im Atlas of Global Christianity: Johnson/Ross 2009: 51-53.

15 Vgl. auch den Beitrag von Mariano Delgado in diesem Band.

16 Vgl. dazu neben Lienemann-Perrin 2023: 65-78, vor allem die stark rezipierten Publikationen von Philip Jenkins 2006, 2011, sowie Stanley 2018 und zur Einordnung in die großen Entwicklungslinien der 2000jährigen Geschichte des Christentums Johnson/Ross 2009 und Sanneh/McClymond 2016. Stanley 2018: 4, resümiert: „...it was the twentieth century that shaped the contours of the Christian faith as it is now, a culturally plural and geographically polycentric religion clustered around a number of new metropolitan loci in the non-European world, from Seoul to São Paulo. The majority of its rapidly growing number of adherents found the post-Enlightenment questions that preoccupied the churches of the North and West to be remote from their pressing everyday concerns of life and death, sickness and healing, justice and poverty“.

Asiens sowie die Pluralisierung des Christentums in Amerika, wo die indigenen wie afroamerikanischen Kulturen und Religionen in ihrer eigenständigen Bedeutung erwachen, führen zu einem komplexen, pluralen und spannungsreichen Bild der Weltchristenheit. Deren Pluralität ist über die Migrationsströme auch im globalen Norden und Westen präsent (vgl. den Beitrag von Bünker in diesem Band). Die Pluralisierung ging mit einer Aneignung der Bibel in den Volkssprachen und „von unten“ einher.¹⁷ Dabei ändert sich die Hermeneutik der Schrift (vgl. Jenkins 2006): An die Stelle einer philosophisch ausdifferenzierten europäischen theologischen Hermeneutik rückt eine sehr unmittelbare, „frische“ Bibellektüre „von unten“, die daraus lebt, dass die Lebensverhältnisse der breiten Bevölkerungsschichten im globalen Süden Berührungspunkte zu denen im ursprünglichen Adressatenkreis der biblischen Texte in Israel-Palästina aufweisen, die in alttestamentlichen wie neutestamentlichen Zeiten von der Fremdherrschaft großer Reiche bestimmt waren. Die Bibel gewinnt als Wort Gottes direkte Relevanz für die gemeinsame Deutung des Lebens, von Alltagsproblemen und Unterdrückungserfahrungen. Historische Kritik und wissenschaftliche Exegese spielen dagegen eine nachgeordnete Rolle.

Brian Stanley sieht das 20. Jahrhundert als eine Zeit pluralisierender Konversionen zum Christentum (wie in Afrika und Asien) bzw. innerhalb des Christentums (mit der Zunahme evangelikaler Kirchen in Lateinamerika), die mit der Ausbildung autochthoner Formen christlichen Glaubens verbunden sind:

...the twentieth century can properly be denominated as the great century of conversion to Christianity. It was necessarily, therefore, a period that also witnessed a radical pluralization of popular understandings of Christianity as the word of the gospel took flesh in innumerable cultural forms in non- Western societies. The resulting multiple incarnations of the faith rarely conformed to the post- Enlightenment framework of modern Western Christianity (2018: 359).

Die schon in sich selbst regional und konfessionell vielfältige neuzeitliche Aufklärung im Westen kann global weder normativ noch als Paradigma von Modernisierung vorausgesetzt werden: Shmuel Eisenstadt spricht von „multiple modernities“ und verschiedenen „Pfaden“ durch die Moderne (Eisenstadt 2023, vgl. den Beitrag von Gallaher in diesem Band). Liene-mann-Perrin verweist darauf, dass „viele Teile des heutigen Weltchristen-

17 Stanley 2018 spricht von einer „vernacularization of Christianity“ (359).

tums [...] nie mit den hochabstrakten Begriffsbildungen mittelalterlicher Theologie oder den theoretischen und praktischen Herausforderungen des europäischen Zeitalters der Aufklärung konfrontiert worden [sind]“ (69). Entsprechend erweisen sie sich „von den alteuropäischen Debatten über die Macht oder Ohnmacht Gottes, die sogenannte historisch-kritische Bibel-exegese oder um das Verhältnis von Glauben und Vernunft ziemlich unbeeindruckt“ (70).

Zugleich gibt es neben den sozialen, geopolitischen und ökologischen Konflikten kulturell-religiöse Streitthemen, die weltweit Konfliktlinien markieren und Menschen mobilisieren: An Themen wie der Frauenordination, dem Umgang mit (Homo-)Sexualität und Genderfragen entzündeten sich weltweit und quer durch Konfessionen und Denominationen Kulturkämpfe und Spaltungen im Verständnis von Glauben und Evangelium. Gleichwohl können die Zuschreibungen von „liberal“ und „konservativ“, wie sie die Konflikte im Westen seit der Aufklärung prägen, die globalen Friktionen nicht angemessen fassen. So wenden sich befreiende und systemkritische Theologien sowohl gegen Liberalismus und Neoliberalismus wie gegen Konservatismus und deren Allianzen mit Kapitalismus, Kolonialismus und Imperialismus. Kulturell „konservative“ Positionen können mit sozialpolitisch „progressiven“ einhergehen, wie auch umgekehrt eine Fokussierung auf kulturelle und identitätspolitische Fragen Teile der Linken von den Interessen sozial marginalisierter Gruppen und der Arbeiterschaft entfremden und sozialpolitische Fragen überlagern kann.

Zentrales Gewicht würde ich der Konfliktlinie zwischen einer auf Wohlstand und Erfolg zielenden, sozialen Aufstieg versprechenden oder Privilegien legitimierenden, systemstabilisierenden Auslegung des Glaubens als „prosperity gospel“ und einer befreiend-herrschaftskritischen, auf eine solidarische „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“ zielenden Auslegung des Evangeliums beimessen (Pittl/Prüller-Jagenteufel 2016, Noble 2022, Kirschner 2024a). Statt einer Fokussierung auf Rationalisierung, Säkularisierung und auf die „Neutralisierung“ religiöser Ansprüche (die das Feld anderen Interessen und dem Markt überlässt) gewinnen Motive des geistlichen und spirituellen Kampfes gegen destruktive Mächte neue Bedeutung, die Auseinandersetzung mit Idolen und (auch säkularen) „Götzen“, mit Dämonen und Magie, die Bedeutung des Glaubens und ritueller Praktiken für Heilung und Befreiung, für Gesundheit, eine Wiedergewinnung von Lebenskraft, für die Ermöglichung von Gemeinschaft und für kollektive Versöhnungsprozesse.

Die angeführten Veränderungen betreffen auch die katholische Kirche. Als größte und älteste, global ausgerichtete religiöse Organisation wie auch in ihrem theologischen Selbstverständnis kommt ihr eine Sonderstellung zu. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche die Frontstellung gegenüber der modernen Welt wie den Exklusivitätsanspruch gegenüber anderen Konfessionen und Religionen hin zu einer dialogischen, inklusiven Haltung geöffnet (vgl. LG 13-16, GS 44 und 92, AG und NA), die Religionsfreiheit als gemeinsame Basis der Wahrheitssuche anerkannt (DH) und ihre hierarchische Struktur auf der Basis der gemeinsamen Taufe und eines Verständnisses der Kirche als Mysterium und Volk Gottes in einen neuen Rahmen rückt. Im Ereignis des Konzils wurde die katholische Kirche als Weltkirche konkret erfahrbar, die in die neue Epoche einer globalisierten, pluralistischen Welt eintritt, in der die konstantinische bzw. westfälische, konfessionell geprägte Formatierung des Christentums wie die zentralisierte und monokulturelle Gestalt des römischen Katholizismus in eine neue, polyzentrische Form überführt wird.¹⁸ Das auf dem Konzil formulierte sakramentale Verständnis von Kirche, die als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes ein messianisches Gottesvolk in Weggemeinschaft mit allen Menschen bildet¹⁹, wird mit der Wendung zur Synodalität unter Papst Franziskus in eine neue Vollzugsform von Kirche²⁰ übersetzt, die in synodalen Verständigungsprozessen zugleich praktiziert, entwickelt und erprobt wird. In diesem weiten Sinn als partizipative Vollzugsform von

18 Vgl. die Beiträge von Delgado und Eckholt in diesem Band sowie zum Zweiten Vatikanischen Konzil als epochalem Ereignis: Hünemann 2012 sowie die Beiträge in Böttigheimer/Dausner 2016 und Clifford/Faggioli 2022.

19 Dieses Verständnis lässt sich in nuce in den beiden Artikeln 8 und 9 (im Kontext der ersten beiden Kapitel) der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ greifen, die im Zusammenhang mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* zu lesen sind; vgl. dazu als knappe Skizze Kirschner 2013.

20 Es geht dabei nicht nur um einzelne Institutionen bzw. Ereignisse wie Synoden, synodale Gremien und Konzilien, sondern auch um die Gestalt von Kirche als solche. In seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Bischofssynode setzt Papst Franziskus mit Johannes Chrysostomos Kirche und Synode synonym, versteht Synodalität als konstitutives Prinzip von Kirche, das auch „den geeignetsten Interpretationsrahmen für das Verständnis des hierarchischen Dienstes“ bildet: „Genau dieser Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.“ Die Internationale Theologenkommission formuliert treffend, Synodalität sei der „modus vivendi et operandi“ der Kirche, der „ihr Wesen als Weggemeinschaft und als Versammlung des Gottesvolkes“ ausdrückt und ihren „ureigenen Stil“ bezeichnet (Internationale Theologische Kommission 2018, Nr. 70, S. 58f).

Kirche kann eine Synodalisierung der Kirche nur in ökumenischer Einbeziehung der verschiedenen Konfessionen und als Teil einer weltweiten Zivilgesellschaft erfolgen.²¹ Der Papst „vom anderen Ende der Welt“ verbindet den „synodal turn“ mit der Forderung einer Hinwendung vom Zentrum zur Peripherie, sodass die Marginalisierten und Armen, aber auch die kolonialisierten Völker und unterdrückten indigenen Kulturen zu Protagonisten in Kirche, Christentum wie in der Weltgesellschaft werden. Auch wenn diese Programmatik vom selben Papst teilweise konterkariert wird, so dürfte gerade die Verlagerung der Gewichte in den globalen Süden, wie sie etwa in der Internationalisierung des Kardinalskollegiums zum Ausdruck kommt – zu einer grundlegenden Transformation der katholischen Kirche führen, die nicht wieder umkehrbar ist. Gregor Maria Hoff (2023) spricht davon, dass die „römische“ Gestalt des Katholizismus „in Auflösung“ sei, was die Chance eröffne, dass die katholische Kirche in eine neue Gestalt findet, in der sie die Idee der Katholizität in ökumenischer Weite und als Teil einer sich formierenden Weltgesellschaft besser realisieren kann als in den Formen konfessioneller Abgrenzung und souveräner Selbstbehauptungen, wie sie mit der Ausbildung der westlichen Moderne im zweiten Jahrtausend verbunden waren. Jedenfalls bildet die katholische Kirche eine der kulturell und sprachlich vielfältigsten Institutionen der Welt. Im Jahr 1900 lebten zwei Drittel der Katholiken in Europa. Heute leben zwei Drittel der ca. 1,3 Milliarden getauften Katholiken im globalen Süden.

Wie lassen sich die verschiedenen Bezeichnungen des globalen Christentums und der Weltkirche zueinander ins Verhältnis setzen? Lienemann-Perlin (2023, 26-28) schlägt vor, die Bezeichnung „Christentum“ vornehmlich deskriptiv für die (religiös neutrale) Beschreibung einer soziologischen Größe zu verwenden. Diese ist von der englischen Rede von „Christendom“ zu unterscheiden, die häufig in negativer Konnotation mit der nachkonstantinischen und mittelalterlichen Gestalt des abendländischen Christentums assoziiert wird. Als offenste Bezeichnung haben wir daher auf das englische „Christianity“ zurückgegriffen und dies in den Plural gesetzt, um den vielfältigen, teils miteinander konfligierenden Vollzugs- und Sozialformen des Christlichen Rechnung zu tragen. Die Identifikation mit einer einheitlichen oder normativen Gestalt von Christentum soll damit zunächst vermieden werden. Das normative und theologische Verständnis von Christentum und Kirche darf aber auch nicht ausgeblendet oder marginalisiert werden, prägt es doch Selbstverständnis und theologische Deu-

21 Vgl. zu diesen hier nur angedeuteten Perspektiven Kirschner 2022bc, 2024b.

tung des Christentums. Lienemann-Perrin verwendet in protestantischer Tradition primär den Begriff der „Christenheit“ oder auch „Weltchristenheit“, wobei dies abstrakt und theologisch unterbestimmt bleibt, wenn es nicht auf den Begriff und die Sozialform von Kirche bzw. „Weltkirche“ bezogen wird. Theologisch entscheidend bleibt, wie diese Größen auf die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten, dem in entzogener Weise in der Geschichte wirksam gegenwärtigen Christus bezogen werden, was sich mit der Rede vom „Leib Christi“ verbindet, der auch die Glaubenden bzw. die Kirche umfasst und in der Idee der „Rekapitulation“ auf Geschichte und Kosmos bezogen werden kann.

Aus theologischen wie soziologischen Gründen ist es unabdingbar, die Vollzugsformen des Christlichen („performing christianities“) auf „Kirche“ (im Singular) zu beziehen, was jedoch sofort auf der Ebene der vielfältigen Ortskirchen, der verschiedenen Konfessionskirchen und „Kirchentümer“, der Formen konfessionsloser oder „freikirchlicher“ Kirchlichkeit und der korrespondierenden Kirchenverständnisse durchzubuchstabieren wäre. Das kann hier nicht geleistet werden, ebenso wenig liegt den Beiträgen dieses Bandes eine einheitliche Verwendung des Kirchenbegriffs zugrunde: Konfessionelle wie theologische und konzeptionelle Vorentscheidungen prägen die Beiträge des Bandes, ohne dass sich dies terminologisch vereinheitlichen oder theologisch-reflexiv einholen ließe. Dasselbe gilt für die christologische bzw. messianische Dimension des Christlichen, wie sie mit dem Bild vom Leib Christi angesprochen worden ist: Die Ansätze, Vorstellungen und leitenden theologischen Überzeugungen sind von Autorin zu Autor unterschiedlich, erst recht die Frage, welche Perspektive der Hoffnung auf Heil und versöhnter Einheit in einer abgründig unerlösten, von Gewalt gezeichneten Welt damit verbunden werden.

Die oben benannten Entwicklungen im Christentum betreffen auch das theologische Verständnis von Kirche: Einerseits nehmen „nachkonfessionelle“ Formen des Christentums rasant zu, entwickeln eine (ambivalente) Dynamik, führen zu einer Zunahme an eigenständigen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften jenseits oder quer zu den traditionellen Konfessionskirchen. Andererseits repräsentiert die katholische Kirche mit ihrem Kirchenverständnis über die Hälfte der Christenheit und bildet als Organisation eine real existierende „Weltkirche“. Die ökumenische Bewegung befindet sich demgegenüber eher in einer Krise, insofern die Konfliktlinien oft quer zu den Konfessionsgrenzen und zu Differenzen im Bekenntnis liegen, die Einbeziehung der charismatischen und freikirchlichen Bewegun-

gen schwierig ist und die geopolitischen Konfrontationen auf die Ökumene durchschlagen, so etwa im Verhältnis der orthodoxen Kirchen zueinander und zur ökumenischen Bewegung.²² Differenzen und Konflikte brechen nicht nur daran auf, „was“ geglaubt, sondern *wie* die Bekenntnisse verstanden, der Glauben ausgelegt und gelebt wird – und welche Struktur von Kommunikation, Gemeinschaft und Kirche dem korrespondiert. Die Wendung der katholischen Kirche zur Synodalität und die damit verbundene „performative“ Weiterentwicklung katholischer Ekklesiologie sucht diese Konflikte in einer Art „Laboratorium“ zu bearbeiten, in dem zugleich Form und Struktur dieser Bearbeitung zur Debatte stehen, sodass um eine mögliche künftige Gestalt von gelebtem Christentum gerungen wird, was auch der Ökumene neue Impulse geben kann.

Was das Verständnis der Kirche als „Leib Christi“ angeht und damit die Frage, wie das in Christus verheißene Heil in einer von Unrecht und Gewalt geprägten Welt rettend wirksam werden kann, scheint mir die Unterscheidung zwischen zwei gegensätzlichen Auslegungs- und Lebensformen des Christlichen aufschlussreich: Einerseits ein „kenotisches“, herrschafts- und machtarmes, „messianisches“ Verständnis des Christlichen als einer befreienden und heilenden Bewegung „von unten“, die in der Nachfolge Jesu einen Gott bezeugt, der das Heil aller Menschen und seiner ganzen Schöpfung sucht, dabei den Eigenstand und die Freiheit der Schöpfung respektiert und sich in die Geschichte hinein entäußert; auf der anderen Seite ein „herrschaftsförmiges“, an der Vorstellung Gottes als allmächtigem Herrscher orientiertes Verständnis des Christlichen, in dem Heil an Zugehörigkeit, Gehorsam und rechten Glauben gebunden ist, als eine Art „Privileg“ und „Anrecht“ behandelt wird, das von Gott eingefordert werden kann, wenn man auf der richtigen Seite steht. Auch wenn das Bild idealtypisch überzeichnet sein mag, hilft es zwei grundlegend gegensätzliche Haltungen und Auslegungen zu konturieren, die bis ins Politische hinein wirksam werden. Tim Noble hat diesen Kontrast herausgearbeitet,²³ Joost van Loon bringt ihn auf politischer Ebene zur Geltung, Ionut Untea sucht in gewisser Weise beides zu vermitteln, indem er die Märtyrerkirche der

22 So schreibt Lienemann-Perrin 2023, 31f.: „Probleme der Ökumene beruhen heute nicht mehr primär auf Konfessionsgrenzen und unterschiedlichen Bekenntnisschriften, sondern verlaufen entlang anderer Konfliktlinien: Konfessions-Christentum versus nicht-denominationalen Kirchen; Mitgliedschaftskirchen versus Partizipationskirchen; Großkirchen versus Einzelgemeinden außerhalb davon.“

23 Vgl. neben seinem Beitrag in diesem Band auch Noble 2022.

Katakomben und das konstantinische Programm eines christlich geprägten Reiches verbindet.

Mit diesen Überlegungen ist bereits angedeutet, warum dieser Band einen „performativen“ Zugang zur Rolle des Christlichen in der Welt wählt, dies soll im Folgenden etwas näher erläutert werden.

1.3. „Performing“ – der Zugang über Performativitäten und Vollzugsformen des Christlichen

Der Bezug auf die Performativität des Christlichen im Titel weist darauf, dass Christentum und christlicher Glaube nicht einfach objektive Gegebenheiten sind, sondern als Wirklichkeiten im Vollzug realisiert, hervorgebracht und dadurch zugleich überliefert und transformiert werden. Mit dem performativen Zugang wird einerseits eine Entwicklung in den Geistes- und Kulturwissenschaften mitvollzogen, die unter dem Label eines „Cultural turn“ und eines „performative turn“ die soziale, sprachliche bzw. kulturelle Konstitution von Wirklichkeit generell reflektiert.²⁴ Die Begriffe des Performativen, der Performanz bzw. des „performing“ oder im Deutschen des „Vollziehens“ können dabei – je nach Kontext, disziplinärem Zugang und theoretischem Ansatz – unterschiedlich verstanden und verwendet werden.²⁵ Einige Aspekte seien herausgegriffen, die den

24 Als Übersicht vgl. Wirth 2018, 2019, Fischer-Lichte 2021; aus fundamentaltheologischer Perspektive: Zeillinger 2017, Gruber 2018, Trawöger 2019, Hoff 2022, Kirschner 2022a, 2024b.

25 Wirth 2019 etwa zeichnet die Entwicklungen, Verwendungen und Kontroversen in der Einleitung zu der von ihm zusammengestellten repräsentativen Sammlung von Aufsätzen nach und verortet dabei den „Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexalität“: „Performanz kann sich ebenso auf das ernsthafte Ausführen von Sprechakten, das inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen, das materiale Verkörpern von Botschaften im ‚Akt des Schreibens‘ oder auf die Konstitution von Imaginationen im ‚Akt des Lesens‘ beziehen.“ (9) Wirth geht zunächst von den sprachphilosophischen und kommunikationstheoretischen Auseinandersetzungen um das Verständnis „performativer Sprachhandlungen“ bzw. der performativen bzw. illokutionären Dimension der Sprache allgemein aus, wie sie von J. L. Austin angestoßen, literaturwissenschaftlich rezipiert wurden und insbesondere von Jacques Derrida auf ihre paradoxe Grundstruktur hin dekonstruiert wurden. Er weist in einem zweiten Teil auf die kulturwissenschaftliche Wende, welche die Verkörperung von Sprache und Vollzügen und ihren Aspekt der Aufführung und Inszenierung in den Blick nimmt, der nicht nur theatrale Inszenierungen prägt, sondern ebenso alltägliche wie öffentliche, private wie politische, „ernsthafte“

Fokus des vorliegenden Bandes auf „performing christianities“ etwas näher umreißen sollen. Ein erster Aspekt ist der enge Zusammenhang von Wirklichkeit und Sprache: Wirklichkeit ist nur in Sprache und damit in der Vielfalt der Sprachen zugänglich; zugleich zeigt sich die Bedeutung von Sprache in ihrem Gebrauch (Wittgenstein), der wiederum in einer Pluralität von „Sprachspielen“ und Lebensformen verankert ist, die sich nur bedingt ineinander übersetzen lassen. Umgekehrt bringt Sprache jedoch auch Wirklichkeit hervor: J. L. Austin hat die Aufmerksamkeit auf diesen performativen Aspekt von Sprache gelenkt. Dieser begegnet einerseits in einer speziellen Klasse von „performativen“ Sprachhandlungen, die – wie das Jawort vor dem Altar, der Schwur oder das Versprechen – im Rahmen sozialer Institutionen und Konventionen gelingen oder misslingen können, die aber auch in anderen Settings zitiert, persifliert oder „uneigentlich“ gebraucht werden können. Bezogen auf das Christentum verweist das auf die konstitutive Bedeutung von Wort und Sakrament, in den Sakramenten, aber auch im größeren Feld sakramentaler Vollzüge und religiöser Rituale. Andererseits begleitet diese performative bzw. illokutionäre Dimension alle sprachlichen Äußerungen, die nicht nur etwas sagen, sondern damit etwas tun und etwas bewirken. Damit rückt der Gebrauch von Sprache und ihre Wirklichkeit konstituierende Kraft in den Blick, die wiederum kulturell und gesellschaftlich eingebettet ist – und darin von Machtbeziehungen geprägt ist, durch Herrschaft und Unterdrückung, Lüge und Manipulation

wie parodierende Handlungen – wobei die Übergänge oft fließend sind, beide Pole sich unterscheiden, jedoch nicht trennen lassen. Hier kommt auch die zentrale, persönliche Identitäten wie Gemeinschaften konstituierende und transformierende Bedeutung von Ritualen in den Blick, in der persönliche und soziale, religiöse und politische Dimension ineinandergreifen. Besonders deutlich wird dies bei Judith Butler, die ihre Überlegungen zur performativen Konstitution (und Transformation) von Geschlechteridentitäten in einer politischen Philosophie des Performativen weitergeführt hat, die sich der Bedeutung öffentlicher Versammlungen und dem „Gewicht der Körper“, einer Ethik der Gewaltfreiheit, der Verwundbarkeit und Sorge, der „Lebbarkeit“ und Betrauerbarkeit von Leben zuwendet, was Wirth allerdings nicht einbezieht. In den systematischen Schlussüberlegungen verweist der Aufsatz von Sibylle Krämer auf die Bedeutung von Performativität als Medialität, die den Raum sprachlicher Kommunikation und der Konstitution von Wirklichkeit überhaupt erst eröffnet. Hier betont sie die „gemeinschaftsbildende Kraft des Rituals“, die auf der „Einhaltung und Wiederholung einer Form“ beruhe. Damit sei das Ritual „der Ort einer communio jenseits der Kommunikation“, der „kein wechselseitiges Verstehen voraus[setzt], sondern ihre [...] konsensuelle Kraft aus der Wiederholung eines Vollzugs“ gewinne (2019: 335).

verzeichnet werden kann.²⁶ Das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die Macht- und Herrschaftsbeziehungen, auf Prozesse der Unterdrückung oder Befreiung, der Exklusion und Inklusion, der Zuschreibung von Relevanz und der Marginalisierung, der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Performativität und Vollzug weisen über einen intentionalen oder instrumentellen Gebrauch von Sprache hinaus, einerseits auf ihren Charakter als Zeichen und „Text“, die gedeutet werden müssen. Solche Deutung kann nicht abgeschlossen, nie ganz vereindeutigt werden, ist vielmehr von ständigen Sinnverschiebungen, von Dekontextualisierungen und Rekontextualisierungen geprägt. Andererseits ist Sprache immer verkörpert, in verkörperten Praktiken – Gesten, Ausdrucksformen, Inszenierungen –, die über das rein Sprachliche hinausweisen und den Raum von Sprache und Kultur konstituieren. Die Bedeutung von Ritualen und des Materiellen, von Symbolen, Zeichen und Orten kommt damit in den Blick. Gegenüber der „Frage nach den ‚funktionalen Gelingensbedingungen‘ der Sprechakte“, wie sie sich besonders im Kontext konventioneller und institutionalisierter Kommunikation oder auch von rechtlichen und sakramentalen Handlungen stellt, verschiebt sich der Fokus in den Kulturwissenschaften auf die „phänomenalen Verkörperungsbedingungen“ (Wirth 2019, 10). Damit geht es nicht nur um intentionale Handlungen, sondern um Vollzüge, Sozial- und Lebensformen im umfassenden Sinn. In dem Sinn gilt: „you cannot not perform“ und es lässt sich danach fragen, wie Symbole und Kunstwerke, aber auch Räume und Orte, Gegenstände und Netzwerke „performen“, mit Bedeutungen belegt sind oder solche zum Ausdruck bringen.²⁷ Ein intentionales und instrumentelles Verständnis von Sprache, Handlung und Sinn wird geöffnet auf die Frage, was in einem Vollzug oder einer Gegebenheit zum Ausdruck kommt, die immer in ein Beziehungsgeflecht und eine bestimmte Konstellation eingebunden sind.

Das heißt aber auch, dass soziale, kulturelle, aber auch „natürliche“ Gegebenheiten, Subjektivität, Objektivität und Sozialität, religiöse wie kulturelle Identitäten, auch Geschlechteridentitäten, nie außerhalb solcher Beziehungsgeflechte und Machtkonstellationen stehen, vielmehr in diesen ständig neu hervorgebracht, affirmiert, variiert, kritisiert und transformiert werden. Die prägende Macht von sozialen und kulturellen Konventionen

26 „Nur in und als Gesellschaft vermitteln sich Sinn und Bedeutung von Sprechakten aneinander, weil sie als Sprachhandlungen sozial anschlussfähigen Sinn beanspruchen und zugleich hervorbringen.“ (Hoff 2022, 12).

27 Vgl. dazu die Beiträge von Becka, Schneider, Querejazu und Untea in diesem Band.

kann aber auch außer Kraft gesetzt werden (etwa im Zitat oder in der theatralen Inszenierung auf einer Bühne), sie kann subversiv gewendet werden (in Ironisierung und Parodie), sie kann in ihr Gegenteil verkehrt, missbraucht und pervertiert werden: so im Meineid oder in der Lüge, in der Wendung vom Segen zum Fluch, im Missbrauch des Namens Gottes, in der Verkehrung des Evangeliums von einer heilenden und befreienden Botschaft zu einem Instrument der Unterdrückung. Ein performativer Zugang zum Christlichen lenkt den Blick darauf, *wie* christlicher Glaube gelebt wird und Ausdruck findet, wie das Christliche und Christentum inszeniert und in Anspruch genommen werden, *wo bzw. von wo* aus dies geschieht und *wer* die Protagonisten sind, wessen Geschichten zählen und „Gewicht“ erhalten, wer übergangen oder ausgeschlossen wird. Die Räume und Modalitäten, Medialitäten und Formen treten in den Fokus, in denen sich Beziehungen vollziehen und die ihrerseits durch diese Beziehungen und Vollzüge geprägt sind und verändert werden. Bei der Performativität geht es – jedenfalls im Bereich des Endlichen, Geschöpflichen – gerade nicht darum, eine Wirklichkeit quasi aus dem Nichts hervorzubringen oder willkürlich zu setzen, sondern um einen responsiven Umgang mit der Wirklichkeit, in dem passives und aktives Moment verschränkt sind. „Die produktive Kraft des Performativen erweist sich nicht einfach darin, etwas zu erschaffen, sondern darin, mit dem, was wir nicht selbst hervorgebracht haben, umzugehen.“ (Krämer 2019: 345).

Ein solcher performativer Zugang entspricht dem theologischen Zentrum des christlichen Selbstverständnisses, dass Christentum und christlicher Glaube sich dem wirksamen Wort Gottes verdanken, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist, das als Evangelium bezeugt und verkündet wird. Dieser Bewegung von Gott zum Menschen korrespondiert die menschliche Antwort im Vollzug des Glaubens, die als Umkehr und „metanoia“ Identität und Selbstverständnis des Glaubenden transformiert und eine neue Lebensform und Gemeinschaft begründet.²⁸ Das Ereignis von Offenbarung und Glaube wird durch Worte und Zeichen vermittelt; es verdichtet sich im Verständnis der Sakramentalität von Kirche, in den

28 Ein solches performatives Verständnis von Glauben, Überlieferung und Kirche findet sich z. B. bei Hünermann 2003 grundgelegt; für eine Theologie des Wortes Gottes aus evangelischer Perspektive vgl. Dalferth 2018. In philosophischer Auseinandersetzung mit Paulus entwickelt Giorgio Agamben Kategorien eines messianischen Denkens, das dieses „performativum fidei“ als Öffnung und Relativierung herrschender Machtdispositive, wie sie das abendländische Denken bestimmen (vgl. Agamben 2006, bes. 141-152).

Sakramenten als konstitutiven Vollzügen von Kirche, im Symbolum als Bekenntnis und Erkennungszeichen des Christlichen. Der Rückgriff auf kulturwissenschaftliche Theoriekonzepte kann helfen, diesen Kern des Christlichen als in den Kulturen inkarnierte Lebensform des Glaubens zu fassen.

Dabei nimmt ein performativer Zugang ernst, dass das Verständnis von Welt, Mensch, Gesellschaft und der Wirklichkeit insgesamt, auch das Verständnis Gottes als Grund und Ziel der Wirklichkeit, immer sprachlich und kulturell vermittelt sind. Subjektivität, Sozialität wie auch die Erkenntnis der Wirklichkeit und die menschliche Praxis konstituieren sich im Medium einer konkreten Sprache, Gesellschaft und Kultur, die selbst in ihrem Vollzug ständig reproduziert und auch verändert wird. Das biblische Zeugnis verbindet diese sprachliche Verfasstheit der Wirklichkeit, die mit ihrer Intelligibilität wie ihrer inneren Ordnung verbunden ist mit dem schöpferischen Wort Gottes (Gen 1), das in der Geschichte wirksam gegenwärtig ist (Jes 55): im Zeugnis von Menschen, im prophetischen Wort, im Wirken Gottes in Natur und Geschichte, im biblischen Wort. Kern christlichen Glaubens ist das Bekenntnis zur Gegenwart dieses Wortes in Zeugnis und Verkündigung Jesu (in der Verbindung von Worten und Taten). In seiner Person nimmt Gottes Wort Fleisch an (Joh 1,1-18).²⁹ Mitte christlichen Glaubens ist ein Sprachgeschehen, in dem Gottes Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einer die Wirklichkeit verändernden Weise erfahrbar und wirksam wird: Das Evangelium als eschatologische Botschaft Jesu von Nazareth. Dies bezieht sich auf die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes wie auf den verkündigten Jesus als den auferstandenen Gekreuzigten (Paulus), auf die christliche Deutung Jesu im Licht der Schrift Israels und auf die Evangelien als daraus entstehender eigenen Gattung, welche die Erinnerung an das Leben und Sterben Jesu, seine Botschaft und seine Person verkündigen, um dieses Evangelium auf die jeweilige Gegenwart hin zur Geltung zu bringen. Das Christentum entsteht aus dieser Verkündigung und aus der den Menschen verwandelnden Annahme dieser Botschaft (Metanoia), welche in eine neue Lebensform und Sicht der Wirklichkeit führt. Darin stellt es aber keine abgesonderte Kultur neben anderen dar, sondern zielt darauf, die bestehenden Kulturen von innen her zu verwandeln, ihre herrschenden Gesetze und Dispositive, Stände und

29 Vgl. die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dei Verbum*, bes. Nr. 2; dazu den Beitrag von Margit Eckholt in diesem Band.

Rollen für einen neuen, freien Gebrauch zu öffnen (vgl. 1 Kor 7, 17-24, Röm 6f., Gal 3,19-5,1). Dies ermöglicht eine kritische innere Aneignung der Kulturen, die diese weder einem überlegenen, ihnen äußerlichen Standpunkt oder einer „Über-Kultur“ unterwirft³⁰, noch sie unkritisch zum Maßstab macht oder unter „Artenschutz“ stellt. Zugleich ermöglicht dies ein neues Verhältnis der Kulturen und Religionen zueinander, in dem die „trennende Wand der Feindschaft“ niedergerissen wird (Eph 2,14), sodass die Differenz von Juden und Heiden wie die Gebote und Forderungen des Gesetzes die Menschen nicht mehr spalten: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28). Diese neue Lebensform in der „Freiheit der Kinder Gottes“ (vgl. Röm 8,21) gründet in einer eigentümlichen messianischen „Verrückung“ der Identität, die nicht mehr selbstdefiniert, sondern auf Christus bezogen ist: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20).

Das Zweite Vatikanische Konzil zeichnet in dieser Linie die eigene Logik der Kirche als messianischem Gottesvolk mitten unter den Völkern (LG 9), das die Kulturen, Völker, Religionen in einem offenen Verständnis von Katholizität zusammenführt (LG 13), in Achtung der Eigenarten der Kulturen und in einem lernbereiten Dialog mit der Welt (GS 44, 53-59, 92). Es ergibt sich ein komplexes Verhältnis zwischen Evangelisierung, Christentum und Kultur(en), das Lienemann-Perrin (2023: 267-348) aus evangelischer Sicht durch vier Momente kennzeichnet, die sie im biblischen Verhältnis von Evangelium und „Welt“ begründet sieht: a) einer kritischen Distanz zu Kulturen, wo diese sich gewaltförmig abschließen und dehumanisierend wirken (*Ent-Kulturation*), b) einer Annäherung an Kulturen als *In-Kulturation* des Evangeliums, die sich c) als *Inter-Kulturation* im Austausch zwischen den Kulturen vollzieht und d) den Zusammenfluss der Kulturen (*Trans-Kulturation*) in der Vielfalt der Christuszeugnisse einschließt. Die Momente greifen dabei ineinander, korrigieren sich gegenseitig, eröffnen aber auch eine Spannung, die sich nochmals verschärft, wenn das Evangelium nicht vorgängig mit der in Europa entstandenen Gestalt des Christentums identifiziert wird, diese im Sinn der „Ent-Kulturation“ dekolonialisiert wird, wie dies in den Beiträgen von Estermann und Silber gefordert wird.

Die Forderung einer „Dekolonialisierung“ des Christentums und des Christlichen wie der Kultur und der dominanten Form von Globalisierung

30 Vgl. Estermann in diesem Band.

bezieht sich daher nicht nur auf eine (vergangene) geschichtliche Epoche oder einen begrenzten Bereich des (Neo-)Kolonialismus, sondern auf die „Kolonialität der Macht“ (Quijano), die nicht nur in Herrschaftsbeziehungen, sondern auch in einer Definitionsmacht über Wissen, Rationalitäts- und Kompetenzzuschreibungen zum Ausdruck kommt und darin von der kolonialen Moderne, einer eurozentrischen und patriarchalen Sicht tief geprägt ist.³¹ Dabei stellt der in Lateinamerika entwickelte „giro decolonial“ nicht die intellektuelle, kritische oder dekonstruierende Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus im Rahmen akademischer Reflexion ins Zentrum, sondern die Stimmen, Epistemologien und Aneignungsformen des Christlichen, wie sie von „unten“, von marginalisierten und kolonisierten Gruppen selbst betrieben werden (vgl. Barreto/Sirvent 2019). Das verweist auf eine deutliche Grenze des vorliegenden Bandes, der (fast ausschließlich) aus europäisch-akademischer Perspektive auf die Vollzugsformen des Christlichen in planetarem Kontext und ihre Dekolonialisierung reflektiert. Der Plural „performing Christianities“ drückt aus, dass es dabei nicht um die Konstruktion eines einheitlichen Christentums aus einer zentralen, Überblick beanspruchenden Sicht geht.

1.4. Differenzfähigkeit in planetarem Kontext

Diese Pluralität der Vollzugsformen wird im Titel mit der Frage nach „Differenzfähigkeit“ verknüpft und auf den planetaren Kontext bezogen. „Differenzfähigkeit“ weist auf ein Kriterium, das sich sowohl aus dem Transzendenzbezug christlichen Glaubens (der auf Alterität verweist, auf die Entzogenheit und Unverfügbarkeit Gottes wie des/der Anderen) wie aus seiner „Katholizität“ im überkonfessionellen Sinn ergibt. Differenzfähigkeit im Vollzug des Christlichen ist dabei auf unterschiedlichen Ebenen gefordert: Einerseits geht es um ein dialogfähiges, lernbereites und offenes Verhältnis zu anderen Religionen wie auch im Verhältnis zu säkularen, religionskritischen, areligiösen oder auch kämpferisch atheistischen Positionen. Angesichts der sozio-ökologischen Krise wie angesichts der Notwendigkeit einer Überwindung des Eurozentrismus und einer Dekolonialisierung der Theologie geht es insbesondere auch um ein neues Verhältnis zu indigenen Völkern, ihren Kulturen, Religionen, Spiritualitäten bzw. Kosmovisionen,

31 Vgl. den Beitrag von Silber in diesem Band.

was auch ein neues Verhältnis zu den indigenen Wurzeln europäischer Kultur, zu alternativen Wissens- und Lebensformen in Europa und zu jenen Formen von Religiosität und Spiritualität impliziert, die gerade in akademischem Kontext oft als „esoterisch“ abgewertet werden. Hinzukommt das klassische Feld der Ökumene und des Dialogs der Konfessionen und Denominationen als Bewährungsfeld christlicher Differenzfähigkeit, womit jedoch kein beliebiges Nebeneinander oder beziehungsloser Pluralismus gemeint ist, sondern die Fähigkeit in der Suche nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Heil und Einheit produktiv und konstruktiv mit Differenzen umzugehen und Konflikte auszutragen.³²

Eine vielleicht noch größere Herausforderung liegt darin, gegenüber den Spaltungen und konfligierenden Stilen und hermeneutisch-politischen Kulturen im genannten Sinne differenz- und dialogfähig zu bleiben, die innerhalb der Konfessionen und quer zu diesen verlaufen. Diese werden oft als Dichotomie zwischen zwei Polen dargestellt, verbunden mit entsprechender Wertung: „liberal“ vs. „traditional“, „aufgeklärt-rational“ vs. „fundamentalistisch“, „fortschrittlich-modern“ vs. „konservativ oder traditionalistisch“, usw. Ein performativer Ansatz kann diese Dichotomien, die sich mit Konstruktionen des „Anderen“, von Gruppenidentitäten oder sogar Feindbildern verbinden, dekonstruieren, um sie differenzierter (und pluraler) zu fassen und „Differenzfähigkeit“ nicht mit dem ersten der genannten Pole zu identifizieren, vielmehr darauf zu schauen, *wie* eine Position vertreten und ein Stil gelebt wird – und ob sich eine Offenheit zeigt, sich vom Anderen korrigieren und mit ihm/ihr in einen respektvollen Dialog eintreten zu können. Dass sich ein solcher Stil dann auch auf seine theologischen Gehalte hin befragen lässt, zeigt der Beitrag von Tim Noble, der auf dahinterliegende Konzeptionen der Gnade Gottes als zu sicherndes und zu verdienendes Privileg oder als allen Menschen geltende Zuwendung verweist (vgl. auch Noble 2022). Hier besteht die Gefahr, dass das Eintreten für Dialog oder erst recht das Einklagen von „Diversität“ und „Differenzfähigkeit“ zumal im Bereich sexueller Orientierung und der Geschlechtergerechtigkeit selbst zu einem „Identitätsmarker“ und zum Ge-

32 Die oben bereits angesprochene Hinwendung zur Synodalität unter Papst Franziskus und die Erneuerung der bereits von Papst Johannes Paul II. in „*Ut unum sint*“ ausgesprochenen Einladung, in diesem Zusammenhang in einen ökumenischen Dialog über das Verständnis des Papstamtes als Dienst an der Einheit einzutreten, könnte der ökumenischen Bewegung eine neue Dynamik bringen, insbesondere dann, wenn die katholischen Auseinandersetzungen um Synodalität in die Vorbereitung eines künftigen, wirklich „ökumenischen“ Konzils münden.

genstand der Identifikation einer Gruppe in Abgrenzung von einer anderen funktioniert, die dann als „Feindbild“ dient. Differenzfähigkeit muss sich von daher gerade in der Begegnung mit den politisch und kulturell „Anderen“ bewähren, die als unmoralisch, irrational, verachtenswert, weil im Diskurs nicht satisfaktionsfähig markiert und ausgegrenzt werden: ob als „identitär“, „populistisch“ oder „rechts“.

In planetarem Kontext stellt sich die Frage nach der Differenzfähigkeit des Christlichen nochmals schärfer, und zwar meines Erachtens in mindestens dreifacher Hinsicht.

1) Zum einen stellt sich die Herausforderung angesichts der planetaren Krise und einem vom Menschen geprägten Erdzeitalter („Anthropozän“), in dem die Auslöschung des Lebens droht und die Bewohnbarkeit der Erde gefährdet ist, zu einem neuen Umgang mit der Differenz von Mensch und nichtmenschlichen Wesen zu gelangen, welche die Eigenwürde und die Rechte der nichtmenschlichen Natur, der Tiere, Pflanzen, Ökosysteme, der Mutter-Schwester Erde ernst nimmt. Die Vulnerabilität und Kostbarkeit, das „Gewicht“ und die „Betrauerbarkeit“ nichtmenschlichen Lebens und der Natur wären in eigenständiger Form, nicht nur in ihrem Nutzen für den Menschen, zu berücksichtigen – die Frage nach Rechten der Natur bzw. der Erde, ihre Verankerung in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador, die Frage nach nichtmenschlicher „Agency“³³, aber auch die von Papst Franziskus immer wieder aufgerufene Autorität im „Hören auf den Schrei der Erde und der Armen“ weisen in diese Richtung. Es geht also um eine Überwindung des Anthropozentrismus, welche zugleich die Verantwortung der Menschen in ihrer „Sorge für das gemeinsame Haus“ ernst nimmt. Dabei geht es aber auch um die Verbindung von zwei unterschiedlichen Raum- und Zeitdimensionen, wie Martin Schneider dies in seinem Beitrag ausführt. Auch auf einer geschichtlichen, politischen und ethischen Ebene gilt es, die Logik des Globalen auf ein Denken des Planetaren hin zu überschreiten, wie es in Anknüpfung an Chakrabarty (2022) Michelle Becka in ihrem Beitrag ausführt. „Differenzfähigkeit des Christlichen“ hieße hier die Differenz von menschlicher und nichtmenschlicher Natur, die Differenz von geschichtlichem und planetarem Zeit-Raum auszuhalten und mit ihr umzugehen, ohne beides zu vermischen oder zu trennen. Theologisch rückt diese Differenz in den Raum der Schöpfungsdifferenz: in der Anerkennung der Endlichkeit, Verwundbarkeit, Sterblichkeit und gerade darin Kostbar-

33 Vgl. die Beiträge von Querejazu, Becka und Schneider in diesem Band.

keit kreatürlichen Lebens in seinem Verhältnis und in Unterscheidung zum göttlichen Leben. Das konfrontiert mit der theologischen Herausforderung, die Intuitionen und Stärken pan(en)theistischer oder kosmotheistischer Spiritualitäten neu zu würdigen, ohne die Differenz von Schöpfer und Geschöpf und die Kontingenz einer offenen Geschichte aufzulösen. Diese Aufgabe stellt sich gerade im Dialog mit indigenen Kulturen, Religionen, Spiritualitäten.³⁴

2) Als zweite Herausforderung ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, im Kontext der planetaren Krise, des Anthropozän und des interkulturellen Dialogs unterschiedliche Wissensformen, Epistemologien, Philosophien (im weiten Sinn der Liebe zur Weisheit), aber auch die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zu würdigen, zu respektieren und in ihrer Unterschiedlichkeit zueinander ins Verhältnis zu setzen und aufeinander zu beziehen. Dies ist die Rückseite dessen, was mit einer Dekolonialisierung der Wissensformen bereits angesprochen wurde. Die Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus und die Amazonassynode mit ihrem Schlussdokument und dem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* bieten positive Modelle einer solchen Differenzfähigkeit. Hier wird der Stand der Wissenschaft in Blick auf Klimakrise und Zerstörung der Erde bzw. des Amazonasraums lehramtlich rezipiert und zugleich in aller Schärfe das technokratische Paradigma der kolonialen Moderne kritisiert; demgegenüber wird das Modell einer integralen Ökologie und entsprechenden integralen Umkehr stark gemacht, die soziale, (inter-)kulturelle, anthropologische, ökologische, pastorale und kirchliche Momente verbindet. Die Hinwendung zu den indigenen Völkern als Protagonisten ihres Lebens, als Dialogpartner auf Augenhöhe, von denen zu lernen ist und deren Kulturen und Territorien zu achten sind, wird entschieden gefordert und ansatzweise praktiziert bzw. eingeübt.³⁵ Die Apostolische Konstitution „Veritatis Gau-

34 Zur Problematik der Begriffe in ihrer Anwendung beispielsweise auf andine Philosophien vgl. den Beitrag von Estermann in diesem Band.

35 Vgl. Papst Franziskus, *Querida Amazonia* 26: „Amazonien sollte auch ein Ort für den sozialen Dialog sein, vor allem zwischen den verschiedenen ursprünglichen Völkern, um Formen der Gemeinschaft und des gemeinsamen Engagements zu finden. Wir anderen sind gerufen, als ‘Gäste’ teilzunehmen und mit größtem Respekt nach Wegen der Begegnung zu suchen, die Amazonien bereichern können. Wenn wir jedoch miteinander sprechen wollen, sollten wir dies zuallererst mit den Geringsten tun. Sie sind weder irgendein Gesprächspartner, den man überzeugen muss, noch eine weitere Person an einem Tisch mit gleichen Teilnehmern. Sie sind vielmehr die Hauptgesprächspartner: wir müssen vor allem von ihnen lernen, ihnen aus geschuldeter Gerechtigkeit zuhören und sie um Erlaubnis bitten, unsere Vorschläge darlegen zu

dium“ umreißt ein entsprechendes Verständnis kirchlicher Universitäten und Fakultäten, zentriert auf eine zeitbezogene Transdisziplinarität und ein offen-dialogisches Verständnis von Theologie.

3) Schließlich ist Differenzfähigkeit gefordert, um in den Diskursen um eine große Transformation zu einer nachhaltigen, global gerechten Lebensform mit Gegenpositionen, mit Kritikern und Milieus umzugehen, die sich nicht mit meinem ökologischen Lebensstil identifizieren. Wenn angesichts der planetaren Krise von einem „Pfadwechsel“ und einer „großen Transformation“ gesprochen wird, bedeutet das – in deutlicheren Worten – eine Abkehr von der herrschenden Zivilisationsform, eine Überwindung des extraktivistischen und konsumistischen Kapitalismus, eine grundlegende Neudefinition von „Fortschritt“, „Wachstum“, „Wohlstand“, usw. – etwa im Sinne eines „buen vivir“. Papst Franziskus spricht von einem „radikalen Paradigmenwechsels, ja mehr noch [...] einer ‚mutigen kulturellen Revolution‘“ (VG 3, LS 114). Die Vermeidung der Forderung einer „Revolution“, die der Sache nach notwendig ist, und die Rede von einer Transformation ist meines Erachtens mehr als strategische Wortwahl, auch nicht alleinein Reflex der Erschöpfung revolutionärer Hoffnungen und der schlechten Erfahrungen mit revolutionärer Gewalt, sondern Ausdruck der Einsicht, dass nur ein differenz-, dialog-, konflikt- und lernfähiger Prozess die Chance bietet, zu einer Verständigung, Umkehr und gemeinsamem Handeln zu gelangen, die eine ökologisch-soziale Transformation ermöglichen, die ihrerseits „nachhaltig“ ist und nicht beim nächsten Regierungswechsel wieder umgekehrt wird. Die politische Entwicklung der Grünen nach ihrer Regierungsübernahme in Deutschland kann ein warnendes Beispiel dafür sein, wie eine ökologische Agenda ihre Zustimmung einbüßt, wenn sie nicht differenzfähig und lernbereit gegenüber politischen Gegnern und gegenüber Milieus ist, die einen grün-liberalen Lebensstil ablehnen. Auch auf globaler Ebene darf der Einsatz für eine ökologische Transformation nicht als ein Anliegen, eine Lebensform oder gar eine Art Ersatzreligion erscheinen, die den Interessen einer gut etablierten, kosmopolitischen Mittelschicht entspricht und als Entwicklungsmodell dazu benutzt wird, den wirtschaftlich-technologischen Vorsprung des globalen Nordens zu zementieren und den Extraktivismus unter veränderten Vorzeichen fortzusetzen.

dürfen. Ihr Wort, ihre Hoffnungen, ihre Befürchtungen sollten bei jedem Gesprächstisch über Amazonien die wichtigste Stimme darstellen. Und die große Frage ist: Wie stellen sie sich selbst das ‘buen vivir’, das ‘Gute Leben’, für sich und ihre Nachkommen vor?” (Hervorhebungen durch den Autor).

Zusammenfassend erfordern die drei knapp skizzierten Herausforderungen einer Differenzfähigkeit des Christlichen ein erneuertes Verständnis von Einheit in Vielfalt und die Entwicklung des konkreten Universalismus einer kontextualisierten, verkörperten, situierten Verantwortung, der sich nicht aus einer Verallgemeinerung partikularer Erfahrungen und Überzeugungen speist, sondern aus der Verpflichtung durch das Angesicht und den Schrei der anderen.³⁶ Auch theologisch folgt ein solcher Universalismus nicht der Universalisierung des eigenen Gottesbildes, sondern dem Bewusstsein, dass Gott in seiner Unverfügbarkeit, als „heiliges Geheimnis“, ein Gott aller Menschen ist und den Schrei der Armen und der Erde hört. Christologisch speist er sich nicht aus Überlegenheits- und Exklusivitätsansprüchen, sondern aus der Hingabe Jesu am Kreuz, die allen Menschen gilt – in Solidarität mit den Opfern, in sühnender Hingabe für die Sünder, im stellvertretenden Eintreten noch für die Feinde. Dieser Christus-Messias ist real gegenwärtig in den Geringsten (Mt 25,31-46), wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20) oder traumatische Erlebnisse auf dem Boden der Schrift zu verstehen suchen (Lk 24,13-35), im Brechen des Brotes und in der Eucharistie, die kosmisch auf die ganze Schöpfung hin geöffnet ist. Das sakramentale Handeln der Kirche und das ordinierte Amt verleihen dieser Christusgegenwart symbolischen Ausdruck, laufen aber auch Gefahr, Christus zur Legitimation sakraler Herrschaft zu instrumentalisieren. Demgegenüber bleibt der Universalismus des christlichen Glaubens auf das Wirken der Geisteskraft Gottes, der *Ruach* verwiesen, die weht, wo sie will und in ihrer Lebendigkeit auch der Kirche unverfügbar ist. Unter solchen Vorzeichen widerspricht christlicher Universalismus nicht dem Pluralismus und der Differenzfähigkeit, ist vielmehr ihr Ausdruck. Er ist die Vollzugsform des Christlichen als Nachfolge Jesu von Nazareth und in der Fortsetzung seiner messianischen Sendung.

1.5. Zeichen der Hoffnung in dystopischen Zeiten: Die Christusfiguren von Encantado und San José de Gracia

Thema und Ansatz des Buches lassen sich nach dieser Annäherung noch einmal symbolisch in zwei monumentalen Christusfiguren verdichten, die für viele solcher und ähnlicher Monumente weltweit stehen, die in ihrer imperialen Größe ambivalent sind, aber auch der umfassenden Hoffnung

36 Vgl. die Beiträge von Langner-Pitschmann und van Loon in diesem Band.

Ausdruck verleihen, wie sie sich mit dem Bild der Christenheit und Kirche als „Leib Christi“ und der darin implizierten messianischen Hoffnung für die ganze Schöpfung verbinden.

Für das Plakat der Tagung hatten wir das Bild der seit 2022 größten Christusstatue (Cristo Protetor, „Christus, der Beschützer“) ausgewählt, die hier jedoch in der Phase ihrer Konstruktion fotografiert ist, sodass der Leib Christi eine Baustelle ist. Die Statue befindet sich auf dem Cerro de las Antenas, einem Hügel in der Nähe von Encantado im Bundesstaat Rio Grande do Sul im Süden Brasiliens.³⁷ Die Baukosten wurden nach Angaben der Webseite ganz aus Spenden finanziert. Mit 43 Metern Höhe und 39 Metern Spannbreite der Arme ist sie höher als die wohl bekannteste Statue „Christus der Erlöser“ von Rio den Janeiro (erbaut 1931), höher auch als die mittlerweile sechs weiteren monumentalen Statuen, die weltweit gebaut wurden und ebenfalls den Christus von Rio überragen.³⁸ Die Liste der Statuen reicht um die Welt, wobei auffällt, dass die Statuen vor allem in den Ländern des sogenannten globalen Südens gebaut wurden. Zwischen Machtdemonstration, religiöser Ehrfurcht und öffentlichem Bekenntnis zu einem Glauben, der nicht von außen auferlegt, sondern selbstbewusst angeeignet und Ausdruck eigenständiger Frömmigkeit ist, bleiben diese monumentalen Bauwerke gleichwohl ambivalent: Die Suche nach Segen und Schutz, die Anrufung Christi als Erlöser und Heiler, als König und wahrer Herrscher spiegelt Motive einer im Volk verankerten religiösen Ermächtigung, wie sie auch in den evangelikalen und charismatischen Bewegungen wirksam sind; diese ist zugleich auch missbrauchsanfällig: im Bedürfnis, sich religiös mit der auf Christus projizierten Größe und Macht zu identifizieren; im Verbrauch finanzieller Ressourcen; in Spenden für den Bau, die es politischen Machthabern, Firmen oder anderen Finanziers ermöglicht, die eigene Position zu legitimieren, Macht und Reichtum religiös zu überhöhen, usw.

37 Vgl. [<https://cristoencantado.com.br/>].

38 Dies sind der „Segnende Christus“ von Manado, Indonesien; das „Heiligste Herz Jesu“ in Roxas, Philippinen; der Christus von Vŭng Tàu, Vietnam; der „Auferstandene Christus“ in Tlalnepantla de Baz, Mexico; der „Cristo de la Concordia“ in Cochabamba, Bolivien; „Christus König von Świebodzin“ in Polen. Die Liste solcher monumentaler Christusfiguren auf Wikipedia ist noch deutlich länger. Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_h%C3%B6chsten_Christusstatuen].



Abb. 1: Christusstatue Cristo Protetor, Encantado (Foto © Andielo Enrico/Shutterstock.com)

Wir haben daher bewusst ein Bild gewählt, in dem die Christusfigur noch in Konstruktion und eine Baustelle war. Wie die Weltgesellschaft befinden sich auch die Kirchen und das Christentum in kritischen Transformationen und Umbauprozessen. Und wenn die Christen sich als „Leib Christi“, als Teil am Leib des Messias verstehen, dann markiert das Gerüst Umbauten an eben diesem Leib – gewissermaßen am Herzen und am Körper Christi, der im Sinne des „Christus totus“ bzw. des kosmischen Christus ein „queerer Körper“ ist, bestehend aus Menschen aller Geschlechter, Rassen, Schichten und Kulturen. Die ausgebreiteten Arme können andeuten, dass es bei diesen Umbauten um die Frage nach Rettung, Segen und Heil in einer von Krisen, Konflikten und Krieg zerrissenen Welt geht – dass das Christliche primär nicht eine Identität markiert, sondern eine befreiende Praxis des Evangeliums und eine messianische Hoffnung für die ganze Schöpfung.

Als Ausdruck solcher Hoffnung lässt sich auf die ebenfalls monumentale, 25 Meter hohe Figur des zerbrochenen Christus – „el Cristo roto“ – in San José de Gracia in Mexico verweisen,³⁹ die zu Ehren der Ureinwohner inmitten einer Insel erbaut wurde. Sie zeigt den leidenden, versehrten Christus als riesigen Torso, dem ein Arm und Bein fehlt. Christus ist hier weithin

39 [https://de.wikipedia.org/wiki/El_Cristo_Roto].

sichtbar mit den Leiden, dem Sterben und dem kollektiven Schicksal der Ureinwohner verbunden – und doch gerade so ein „Zeichen hoch aufgerichtet vor den Völkern“⁴⁰, das zugleich Erinnerung und Hoffnung stiftet.

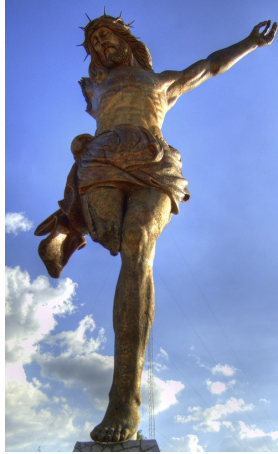


Abb. 2: Christusstatue „el Cristo roto“ (Foto © wikimedia, Anonymous101)⁴¹

Das Monumentale feiert hier nicht mehr Reichtum und Macht, noch projiziert es ungebrochen Wünsche nach Segen und Schutz auf Christus, sondern es ruft die Macht Gottes aus der Perspektive der Leidenden, Entrechteten, versehrten Menschen und Völker an. Darin verweist es auf den Leib des gekreuzigten Messias, in dem dieser Gott selbst versehrt und zerbrochen an der Seite der Opfer steht, mit ihnen leidet und doch zugleich eine Hoffnung auf Zukunft und Rettung, auf Auferstehung spendet. Diese Hoffnung lässt sich nicht monumental behaupten, sondern zeigt

40 Von der Kirche als einem solchen Zeichen spricht – in ganz anderem, triumphalistischem Ton – mit Bezugnahme auf Jes 11,12 das Erste Vatikanische Konzil: „So kommt es, dass sie [die Kirche, MK] als Zeichen, das aufgerichtet ist für die Völker, sowohl jene zu sich einlädt, die noch nicht geglaubt haben, als auch ihren Kindern die Gewissheit verleiht, dass der Glaube, den sie bekennen, sich auf eine unerschütterliche Grundlage stützt.“ Dei Filius, zitiert nach DH 3014. Das Zweite Vatikanische Konzil wendet diese Bild messianisch: „So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils.“ LG 9.

41 Wikimedia, User: Anonymous101 - Eigenes Werk, Gemeinfrei, [<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4756790>].

sich im Leben derer, die dem auferstandenen Gekreuzigten nachfolgen. Der mexikanische Theologe Carlos Mendoza hat von hierher die Hoffnung auf Auferstehung vom Zeugnis der Überlebenden und Opfer reformuliert, die in ihrem Widerstand, ihrer Resilienz, aber auch ihrer Bereitschaft zu Vergebung und ihrer Fähigkeit zu Neubeginn, ein Zeugnis der Hoffnung geben (Mendoza Álvarez 2020). Dieses entspricht dem Zeugnis der frühen christlichen Gemeinschaft, die angesichts der Kreuzigung Jesu durch das Imperium ihrer Zeit die Botschaft vom anbrechenden messianischen Reich proklamiert, im Bekenntnis, dass der Gekreuzigte auferstanden und über alle Mächte und Gewalten zur Rechten Gottes erhoben ist. Mendoza Álvarez deutet das Bild vom Leib Christi daher auf die Wiedereingliederung der entrechteten, marginalisierten, aus der Gemeinschaft ausgesonderten Mitglieder der Menschheitsfamilie, wie sie etwa in der Suche der Angehörigen nach den verborgenen Gräbern der Verschwundenen in Mexico zum Ausdruck kommt. „Leib Christi“ meint dann kein Bild zur Legitimation klerikaler Machtentfaltung, sondern ein Bild messianischer Hoffnung auf eine Rekapitulation der ganzen Geschichte und des Kosmos in einer versöhnten Einheit aller Geschlechter, Rassen, Klassen, Kulturen und Lebewesen. Eine Rekapitulation und Rettung, welche die Traumata und Wunden der Geschichte nicht ungeschehen macht, sie aber wie die Wundmale Jesu in eine neue, versöhnte und geheilte Vollendung führt.

Am Fuß des „Christo roto“ von San José ist folgende Inschrift angebracht:

*„Lass mich zerbrochen ...
Ich will, dass du mich zerbrochen siehst,
dich deiner vielen Geschwister erinnerst,
die wie ich sind: zerbrochen, zerquetscht,
bedürftig, unterdrückt, krank, verstümmelt ...
Ohne Arme, weil sie keine Möglichkeiten haben
und keine Arbeit; ohne Füße, weil ihre Wege blockiert wurden;
ohne Kreuz, weil man ihnen die Würde genommen hat,
die Ehre und das Prestige.
Alle vergessen sie und wenden ihnen den Rücken zu,
obwohl sie sind wie ich...
ein gebrochener Christus.“⁴²*

42 „Déjame roto ... quiero que al verme roto te acuerdes de tantos hermanos tuyos que estan como yo, rotos, aplastados, indigentes, oprimidos, enfermos, mutilados... Sin

2. Einführung in die Beiträge und die Gliederung des Bandes

Die Beiträge des ersten Teils „*Glocalizing Christianities – geschichtlich-kontextuelle Annäherungen*“ nähern sich aus unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven und an konkreten Beispielen der Dynamik und Spannung zwischen den lokalen Gestalten des Christentums und der einen Christenheit bzw. Weltkirche. Diese Spannung begleitet die Entwicklung des Christentums von Beginn an und durchläuft zahlreiche Wandlungen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts mit dem Wandel der Missionsbewegungen, der ökumenischen Bewegung und dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie im Zusammenhang von Globalisierung, dem Entstehen einer globalen Öffentlichkeit, der Entkolonialisierung und der wachsenden Bedeutung des globalen Südens explizit reflektiert, problematisiert und gestaltet werden mussten und heute in eine neue Phase treten. Die globale Dimension des Christentums wie die Notwendigkeit seiner lokalen „Inkarnation“ in Kulturen und Gemeinschaften müssen dabei nicht in Konkurrenz stehen, können sich vielmehr verbinden und verstärken, wenn Universalität nicht abstrakt oder als Projekt eines Zentrums gefasst wird, sondern als etwas für alle Bedeutsames, das nur konkret und kontextuell bezeugt und verantwortet werden kann: In solchem „Glocalizing“ wird das Universale der christlichen Botschaft in den Kirchen und den Ausdrucksformen des Glaubens mit lokalem „Antlitz“⁴³ konkret und greifbar.⁴⁴

Mariano Delgado bietet in seinem Beitrag „*Von der europäischen Christenheit zur Weltkirche. Die katholische Kirche auf dem Weg zur Globalität und zur eigenen Form der Polyzentrik*“ aus katholischer Perspektive einen geschichtlichen Überblick, der systematisch nach den ursprünglichen Prägungen des Christentums in seinen Anfängen fragt, um die Engführungen

brazos, por que no tienen posibilidades ni medios de trabajo; sin pies, porque se les han bloqueado los caminos; sin cruz, por que les han quitado la honra, el honor y el prestigio. Todos los olvidan y les vuelven la espalda, aunque son como yo... UN CRISTO ROTO.” (eigene Übersetzung). Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/El_Cristo_Roto]; [<https://web.archive.org/web/20130926135500/http://www.aguascalientes.gob.mx/temas/turismo/municipios/sjg/>].

43 Vgl. Schreiter 1997 oder die Forderung und Suche nach einer Kirche mit „amazonischem Antlitz“ auf der Amazonassynode und in Querida Amazonia.

44 Koschorke etwa verweist darauf, dass zur Wahrung lokaler Eigenständigkeit „auf den ‚universalen‘ Charakter der christlichen Religion [verwiesen werden konnte], der in den Debatten afrikanischer und asiatischer Christen um 1900 als Hauptargument gegen die Dominanz und Exklusivitätsansprüche westlicher Missionare angeführt wurde“ (S. 105).

der konstantinischen Epoche und einer auf Rom hin zentralisierten, mit Imperialismus und Kolonialismus verwobenen Gestalt von Kirche zu überwinden, hin zu einer polyzentrischen und synodalen Weltkirche. Schon in den Ursprüngen des Christentums erkennt er die Matrix einer globalen Berufung, die er insbesondere an drei Momenten deutlich macht: dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes unter den Völkern, dem die Bereitschaft und Fähigkeit zur Übersetzung und Inkulturation des Evangeliums und des christlichen Glaubens entspricht. Paradigmatisch hierfür sieht er den Übergang in den hellenistischen Kulturraum, der zugleich zu einer christlichen Transformation griechischer Metaphysik wie umgekehrt zu einer Hellenisierung der Gestalt des Christentums führte und Modell wie Basis folgender Inkulturationsprozesse sei. In Konvergenz wie Divergenz zur antiken Kultur sei dabei die christliche Kultur der Barmherzigkeit entscheidend gewesen für Glaubwürdigkeit und Erfolg des Christentums, indem die Würde aller Menschen gerade im Einsatz für Arme, Fremde, Marginalisierte bezeugt wird. Der Beitrag zeichnet die Wandlungen und Veränderungen nach, welche das Verständnis von Mission, die mittelalterliche und dann die neuzeitliche Gestalt der Kirche geprägt hat, die im Schatten von Kolonialismus und Imperialismus zu einem Exklusivitätsanspruch der Papstkirche führte, einem europäischen Ethnozentrismus und einer globalen Ausbreitung der katholischen Kirche bei Dominanz der römischen Denkform. Von hier erschließt der Aufsatz die Tragweite der von Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* (2013) aufgeworfenen Frage der „heilsamen Dezentralisierung“ und der Hinwendung zu Synodalität und Interkulturalität. Das Zweite Vatikanische Konzil zeichnet den Weg zu einer polyzentrischen Katholizität der Kirche vor, mit der Anerkennung der Religionsfreiheit, seinem Heilsinklusivismus und Setzen auf Dialog. Um die faktische katholische Polyzentrik auch ekklesiologisch einzuholen, seien Dezentralisierung und Synodalität, eine synodale Weiterentwicklung von Bischofs- und Papstamt in ökumenischem Gespräch sowie ein lernfähiges, dialogisches Verhältnis mit der Welt offene Baustellen. Ins Zentrum rückt Delgado eine Evangelisierung des Handelns als Schlüssel zu einer glaubwürdigen Form von Kirche, die in einer globalen, sich radikal verändernden Welt Orientierung und Hoffnung geben kann.

Aus Sicht einer global und polyzentrisch ausgerichteten protestantischen Kirchengeschichte, der von ihm begründeten „Munich School of World Christianities“, verweist Klaus Koschorke in seinem Artikel „*Global und polyzentrisch. Neue Perspektiven auf die weltweite Christentumsgeschichte*“ auf die oft übersehene Vielfalt des Christentums von seinen Anfängen an.

Es war im Laufe seiner Geschichte – auch – eine polyzentrische Bewegung: mit einer Vielzahl regionaler Ausbreitungszentren, kultureller Ausdrucksformen, konfessioneller Varianten und indigener Initiativen. Er verweist darauf, dass diese autochthonen Christentümer bereits im kolonialen Umfeld Faktoren der Emanzipation darstellen konnten und rekuriert exemplarisch auf den Äthiopismus und das Kongo-Christentum in Afrika, auf afroamerikanische Missionare, die eigenständige Kirchen beiderseits des Atlantik gründeten. Er führt aber auch erstaunliche Beispiele von „Selbstchristianisierung“ wie in Korea an, verweist auf das nestorianische Christentum im Mittelalter oder die in die Frühzeit des Christentums weisende, reiche Tradition der orientalischen Kirchen. So stellt er fest: „Die Globalisierung des Christentums ist also *nicht* identisch mit dem Prozess der Europäisierung.“ (S. 98). Bei der Bildung christlicher Gemeinschaften habe Migration von Beginn eine wichtige Rolle gespielt. Mit dem „Shift of Centers“ in den globalen Süden, dem sprunghaften Wachstum auch hochambivalenter Formen des Christentums sieht Koschorke die Herausforderung und Notwendigkeit kritischer Unterscheidung, um das Wirken des Geistes Christi von Verzeichnungen des Christentums zu unterscheiden, sodass es im Sinne Desmond Tutus eine Quelle von Hoffnung bleibt.

Es folgen zwei Beiträge, die mit Südkorea und der Schweiz zwei Fallstudien bieten. Aus religionswissenschaftlicher Sicht untersucht *Martin Rötting* „*Performanzen des Christlichen in Begegnung mit dem Buddhismus im Kontext Südkorea*“. Er weist auf die enorme Differenz zwischen protestantischen und katholischen Christen im Verhältnis zum Buddhismus hin, die aus einer Beobachterperspektive die von Koschorke angesprochene Notwendigkeit der Unterscheidung in Blick auf den interreligiösen Dialog unterstreicht. Zunächst bietet der Artikel grundlegende Informationen zum ausgeprägten religiösen Pluralismus in Südkorea, der durch eine starke Missionstätigkeit protestantischer Kirchen sowie durch große Dynamik in der Begegnung von Buddhismus, protestantischem Christentum und Katholizismus geprägt ist, wobei sich mehr als die Hälfte der Koreaner zu keiner Religionszugehörigkeit bekennt, was gleichwohl Offenheit für spirituelle Praktiken einschließen kann. Der Artikel verweist auf die sehr unterschiedlichen Beziehungen, welche die verschiedenen Strömungen des Christentums zu den traditionellen Religionen, wie dem Buddhismus und dem Schamanismus, und zu den zahlreichen modernen Religionen Südkoreas haben. Das Spektrum reicht von freundlichen Beziehungen, wechselseitigen Lernprozessen und Wertschätzung in der Beziehung von Katholizismus und Buddhismus, besonders im monastischen Bereich, bis hin zu

einer sehr ablehnenden Haltung einiger protestantischer Bewegungen, die dennoch mit der impliziten Übernahme lokaler Traditionen einhergehen kann. Dies gilt gerade auch im Bereich des Schamanismus, wo schamanische Rituale in christianisierter Form auch innerhalb der christlichen Bevölkerung praktiziert werden.

Während Korea ein Beispiel für eine relativ homogene Bevölkerung mit gleichwohl großem religiösen Pluralismus bildet, bei dem die lokalen Besonderheiten zugleich in weltweite Dialog- und Lernprozesse eingebunden sind, andererseits aber auch zu einem Feld aggressiver Missionsstrategien werden, lenkt der Artikel von *Arnd Bünker* den Blick auf die Auswirkungen der Migration, die den religiösen Pluralismus und die unterschiedlichen Spiritualitäten der globalen Christentümer lokal präsent werden lässt. Sein Artikel „*Postmigrantisch – Christentum in der Schweiz*“ befasst sich mit einer Kirchenlandschaft in der Schweiz, die durch Migration stark pluralisiert wurde. Während dadurch und durch die Säkularisierung der Anteil der wenig von Migration geprägten reformierten Kirche in der Bevölkerung abnimmt, blieb der Anteil der Katholiken konstant und wächst der Einfluss der Freikirchen, die beide stark von Migration geprägt sind. An Forschungsergebnissen des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) zeichnet der Artikel Muster, wie Identitätsbildungsprozesse in sprachlich und kulturell vielfältigen christlichen Gemeinschaften ablaufen. Er zeigt auf, wie es in einer postmigrantischen Gesellschaft nicht mehr nur um begrenzte Begegnung, um „Fremdsprachigen-Pastoral“ oder Fragen der Integration geht, sich vielmehr die religiöse Landschaft und Identitätsbildung grundlegend verändert, wobei Zahl und Spektrum der vor Ort präsenten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anwächst. Die Migrationskirchen treten selbstbewusst auf, sehen das Christentum in der Schweiz in einer tiefen Krise und werden zu Promotoren eigenständiger Kirchenentwicklung und einer neuen Evangelisierung, die der Säkularisierung entgegenwirkt und auch in Konkurrenz zu etablierten Kirchen treten kann. Man könnte sagen: Das postmigrantische „Glocalizing“ des Christentums stellt die eurozentrische Selbstsicherheit auch in den europäischen Gesellschaften und Kirchen selbst in Frage. Dies gilt vor allem für Migrationsgemeinden, die ihre Identität nicht primär über die Betreuung von Migranten, sondern entweder in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft oder aktiv missionarisch definieren. Dies führt auch innerhalb der sich als Weltkirche verstehenden katholischen Kirche zu neuen Auseinandersetzungen um kirchliche und theologische Identität, die zwar durch Migration angestoßen werden, aber dann quer durch alle Gruppierungen verlaufen und die Kirche insgesamt

prägen. „Postmigrantisch“ meint dabei die bleibende und unumkehrbare Prägung durch Migration. Die von Delgado angesprochene Polyzentrik wird durch die Migration auch in den Kirchen des Nordens konkret erfahrbar, die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die Ursprünge des Christentums und auf seinen performativen Kern im Evangelium lässt sich als Kriterium eines „Glocalizing Christianities“ fassen, wohingegen der Rückzug auf Überlegenheits- oder Besitzansprüche der (zugleich „etablierten“ und erodierenden) Kirchenidentitäten diesem Anspruch des Evangeliums ausweichen würde.

Daraus resultiert die Notwendigkeit einer Dekolonialisierung des Christentums und der Theologie, was eine Dekonstruktion der ihr eingeschriebenen Machtstrukturen verlangt, eine kritische Auseinandersetzung mit den oft impliziten Rationalitäts-, Herrschafts- und Überlegenheitsansprüchen, die mit einer eurozentrischen Sicht und mit der kolonialen Moderne verwoben sind. Der *II. Teil* wendet sich daher unter dem Stichwort „*Decolonizing*“ unterschiedlichen *theologischen Aufbrüchen und Korrekturen* zu, die nach einer neuen Gestalt christlicher Theologie suchen oder – wie Amaya Querejazu in ihrem Beitrag – aus der andinen Kultur heraus etablierte Kategorien und ein anthropozentrisches Denken hinterfragen.

Josef Estermann skizziert in seinem Beitrag „*Jenseits der Rechtgläubigkeit*“ Ansätze zu einer interkulturellen und interreligiösen Befreiungstheologie. Er beschreibt zunächst Anliegen der Befreiungstheologie und ihre zunehmende Ausdifferenzierung, wobei sie einerseits auf andere Kontinente und Bereiche ausgedehnt wurde, andererseits ihre eigenen blinden Flecken zu hinterfragen begann: insbesondere was interkulturelle Öffnung, Dekolonisierung und Entpatriarchalisierung von Theologie und Religion betrifft. Der Autor zeichnet in seinem Beitrag die Herausforderungen der Interkulturalität und Dekolonialisierung im Ausgang von den indigenen Theologien von Abya Yala (Lateinamerika), deren andine Philosophien er über viele Jahre vor Ort erforscht und erlebt hat. Die Aufgabe leitet er dabei aus dem Kern des christlichen Glaubens, der „Inkarnation“ des Göttlichen in Jesus von Nazareth ab. Anders als Mariano Delgado stellt er dabei griechische Philosophie und biblischen Glauben, hellenistisches und semitisches Denken in Kontrast zueinander, womit die Hellenisierung nicht als Paradigma gelungener Inkulturation, sondern eher als Überformung des Glaubens erscheint, die durch die Suche nach „Wesen“ und „Reinheit“, durch Abwertung des „Fleisches“ und des Besonderen einer vorbehaltlosen Annahme und einem inkarnierten Eintauchen in Kulturen und Religionen entgegensteht. Die Wendung zur indigenen Kultur sieht er als

eine echte hermeneutische Wende. Wie sehr ein Einlassen auf die indigene „Kosmospiritualität“ den vermeintlich gesicherten kategorialen Rahmen abendländischen Denkens in Frage stellen kann, macht auch der Beitrag von Amaya Querejazu deutlich. Mit dem Plädoyer für eine am Geist und am Reich Gottes ausgerichtete „Interspiritualität“ weist Estermann über die Sicherungen einer doktrinen „Rechtgläubigkeit“ hinaus.

Demgegenüber zeigt der Beitrag von Thomas Fornet-Ponse „*Interkulturelle Christologie als konstruktiver Konflikt*“ wie Interkulturalität diesen Bereich der Glaubenslehre im Kernbereich christologischer Konzepte transformiert. Gerade in der Christologie wird die Spannung zwischen Universalität und Partikularität besonders virulent, wird doch der konkreten Person Jesus von Nazareth als Christus und Gottessohn universale Bedeutung zuerkannt. Entsprechend wird den verschiedenen christologischen Dogmen ein universaler normativer Charakter zugeschrieben, wobei zugleich die Bedingtheit der konkreten Ausdrucksform zu konzedieren ist: Damit wirft der Artikel die Frage nach Bedeutung und Verbindlichkeit der im Kontext griechischer Philosophie und Kultur erarbeiteten begrifflich-dogmatischen Klärungen auf.

Konkret wird dies in christologischen Ansätzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika, die diese Normativität für ihren Kontext hinterfragen: In Auseinandersetzung mit Gemeinsamkeiten in dieser Frage und Unterschieden im Umgang mit ihr wird das Konfliktpotential einer interkulturell operierenden Christologie deutlich. Dass solchen Konflikten nicht ausgewichen werden kann, zeigt sich auch in ethischen Fragen: Der Artikel verweist hier einleitend auf die Diskussion um die Erklärung *Fiducia Supplicans*, die die Möglichkeit einer Segnung gleichgeschlechtlicher Paare eröffnet und in der Weltkirche sehr kontrovers aufgenommen wurde.

An die beiden Beiträge anschließend könnte man fragen, ob die Ausarbeitung der Gehalte christlichen Glaubens in den Begriffen griechischer Metaphysik nicht eine bestimmte „Performance“, einen Stil impliziert, der sich mit der Suche nach zeitlos Wahrem und Allgemeingültigem mit einem Anspruch auf rationale Überlegenheit verbinden kann und einem biblisch-semitischen Denken in Beziehungen, in Kategorien des Ereignisses und Zeugnisses entgegensteht, erst recht einer Verleiblichung des die Welt durchformenden göttlichen Logos in einem jüdischen Zimmermann aus Nazareth.

Stefan Silber greift diese Fragen in seinem Beitrag „*Postcolonial Christianities*“ auf einer grundsätzlicheren Ebene auf, indem er im Kontext einer globalen Dekolonialisierung sehr konkret und an Beispielen Trans-

formationen in der Theologie nachzeichnet. Wie das Christentum oft Teil kolonialer Herrschaft war, so kann es auch ein Instrument der Befreiung und Ermächtigung sein, was jedoch seine tiefgreifende und oft schmerzhaft dekoloniale Transformation voraussetzt. Silber entwickelt diese an vier fundamentalen Herausforderungen entlang: In der *Dekolonialisierung von Diskursen*, Konzepten und Epistemologien geht es darum, die Machtstrukturen und oft unbewussten, verinnerlichten Wissensstrukturen aufzudecken, welche europäische Denktraditionen, philosophische Kategorien und moderne Wissenschaft als überlegene Maßstäbe voraussetzen oder sich indigenes Wissen aneignen. Gerade die Theologie spielte bei der „Kolonialisierung des Denkens und der Weltsicht“ eine entscheidende Rolle, entsprechend groß ist die Bedeutung ihrer Dekolonialisierung und Öffnung für andere Wissensformen. Zweitens geht es darum, *Herrschaftsstrukturen zu überwinden*, wie sie zum Beispiel im Raub des Landes und der Rohstoffe, der damit verbundenen Entwurzelung und Zerstörung indigener Religion und Spiritualität zum Ausdruck kam, die unmittelbar die Territorien und die Erde als Lebensraum und spirituelle Größe betrifft. Der Beitrag zeigt, wie die Bibel hier zu einem Instrument des *Widerstands* werden kann, ebenso wie die indigene Aneignung christlicher Symbole in hybriden Formen eines inkulturierten Christentums, dessen Botschaft gegen die Unterdrücker gewendet wird und die Opfer zum Widerstand ermächtigt. Schließlich geht es darum, *alternative Epistemologien* und Lebensweisen anzuerkennen, von ihnen zu lernen und im Dialog die eigenen Positionen zu korrigieren: etwa in Blick auf ein ganzheitliches Denken und die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Einsicht in die Verbundenheit allen Lebens und die Entwicklung einer ökologischen Spiritualität und Ethik.

Eine Konkretion und Zuspitzung erfahren diese Überlegungen in dem Aufsatz von Amaya Querejazu, die aus politikwissenschaftlicher Perspektive auslotet, wie ein interkulturelles Lernen von einem spirituellen Animismus andiner Philosophien es ermöglicht, nichtmenschliche „Agency“ zu konzipieren und in sozialwissenschaftliche Analysen einzubeziehen. Unter dem Titel *„Re-enchanting worlds: Approaching other-than-human agency through spiritual animacy“* diskutiert sie eine Ausweitung des Konzepts der Handlungsfähigkeit über seine anthropozentrische Ausrichtung hinaus. Dabei lässt sich der Aufsatz als Anfrage an nicht-anthropozentrische Ansätze lesen, ob diese eine dekoloniale und interkulturelle Perspektive einzunehmen bereit sind und zum Beispiel ihre säkularen Vorannahmen in Frage stellen lassen. Zugleich stellt der Beitrag eine Anfrage an christliche

Theologie dar, ob diese ihre anthropozentrischen Kategorien hinterfragen kann, wie sie sich zu Spiritualitäten verhält, die das Beseelte in allen Bereichen betonen, und wie sie geistige Wesenheiten in der eigenen Tradition konzipiert. Der Beitrag entwirft einen Rahmen für das Verständnis der Handlungsfähigkeit nichtmenschlicher Wesen, der dazu beiträgt, den Blick auf Spiritualität und Säkularisierung, auf das Heilige und das Überweltliche zu dekolonisieren. Ausgehend von einem relationalen Verständnis von Lebendigkeit geht es um Performativitäten spiritueller Wesen, die nicht einfach mit Gott gleichgesetzt werden können, die aber soziale Interaktionen beeinflussen und mit christlichen Performativitäten koexistieren.

Indem er die Herrschaft der Moderne im Sinn einer Entzauberung der Welt in Frage stellt, regt der Beitrag dazu an, im Dialog mit indigenen Weltverständnissen die westlichen Rahmungen des Rationalen zu weiten, auch bezogen auf sozialwissenschaftliche Analysen etwa in den Internationalen Beziehungen.

Nachdem in den bisherigen Beiträgen die globalen Christentümer vor allem in der Spannung von globalem Norden und globalem Süden in den Blick gekommen sind, greifen die beiden folgenden Beiträge von Untea und Gallaher die Spannung zwischen Ost und West auf, die auch konfessionell zwischen östlichem und westlichen Kirchen besteht und die politisch, kulturell wie leider auch militärisch derzeit in so furchtbarer Weise eskaliert wird.

Ionut Untea nimmt in seinem Aufsatz *„The Church’s Tragic Space, Pro-existential Performativity and Constantine’s Unfinished Project“* die in ihrer Tragweite für das Christentum kaum zu überschätzende konstantinische Wende in den Blick. Er schlägt eine originelle und ungewöhnliche Interpretation derselben vor, die sowohl die westliche Kritik wie die ostkirchliche Wertschätzung Konstantins aufgreift. Ausgangspunkt bildet eine kritische Diskussion von Hauerwas’ Überlegungen zum „Bauernkatholizismus“ die Untea gegen Yoders Kritik am „Konstantinismus“ wendet und mit einer Theorie der öffentlichen Performanz der Kirche verbindet. Untea argumentiert, dass mit Konstantin keine Verkehrung des Christlichen zu einem „-ismus“ erfolge, sein Projekt vielmehr als Ausweitung der Performativität der Kirche als dem gemeinschaftlichen Körper aller Christen in den öffentlichen Raum verstanden werden könne. Untea spricht von dem un abgeschlossenen Projekt Konstantins, den christlichen Glauben in den materiellen Kulturen der Öffentlichkeit zu verankern und macht mit Hauerwas die Bedeutung dieser materiellen Medien für die Bildung und Einübung ins Christentum stark. Die christliche Transformation der materiellen Kultur

interpretiert Untea als Ausdehnung des tragischen Raums der Kirche, vom Untergrund der Katakomben bis zum Tageslicht des öffentlichen Raumes. Aus der Perspektive der Performativität der Kirche in diesem einheitlichen tragischen Raum könnte das Projekt Konstantins darauf hinauslaufen, das Reich zur Kirche Christi zu machen, nicht umgekehrt. Gegenüber den Gefahren, dass eine solche Lesart in eine imperiale und koloniale Logik abgeleitet, macht Untea die Nachfolge Jesu, das Kriterium der Pro-Existenz, die Bodenständigkeit der einfachen Menschen und die Torheit der Nachfolge und des Kreuzes stark, welche die Performance des Christlichen an die Logik der frühen Kirche, aber auch an Prozesse der Heilung, Selbstheilung und Umkehr bindet, und so einer herrschaftlichen Beanspruchung des Glaubens entgegenstehen.

Gleichwohl nötigen solche Überlegungen dazu, die hochambivalente Wiederkehr der Idee einer „Symphonie“ von Staat und Kirche in orthodoxen Ländern zu reflektieren, wo nach dem Ende der Sowjetzeit der orthodoxen Kirche eine tragende kulturelle und politische Rolle zugewachsen ist, welche aber in wechselseitige Instrumentalisierung von Religion und Politik und in die Legitimation von Herrschaft kippen. *Brandon Gallaher* führt in seinem Beitrag „*An Alternate Modernity for Orthodox Christianity?*“ in Herausforderungen ein, vor die sich die Orthodoxie durch die westliche Moderne gestellt sieht. Diese kulminieren im Umgang mit sexueller Diversität und mit einem Nationalismus, der selbst Produkt der Moderne ist, zugleich aber im ideologischen Entwurf einer „russischen Welt“ (Russkii Mir) als Gegenentwurf zum Westen fungiert.

Gallaher zeichnet einerseits ein Bild der Situation der orthodoxen Welt, die nach den Erfahrungen der Unterdrückung und Fremdherrschaft unter dem Kommunismus und vorher im russischen und osmanischen Reich wie aus einem Zustand des „Eingefrorenseins“ erwacht und sich nun mit der komplexen Dynamik der pluralistischen, säkularen Gesellschaften des Westens konfrontiert sieht. Wie sehr dabei nach 1991 der Westen eine neokoloniale Dominanz und Überlegenheit ausgespielt hat, deutet Gallaher mit den Verweisen auf die Studie „Das Licht, das erlosch“ von Ivan Krastev und Steven Holmes an, die m. E. auch für ein Verständnis der russischen Politik einen Schlüssel bildet. Dass die Orthodoxie ihren eigenen Weg durch die Moderne finden muss, der sich vom Westen unterscheidet, macht Gallaher unter Rückgriff auf Eisenstadts Konzept der multiplen Modernen, dem (mit José Casanova) auch multiple Säkularismen (und Formen öffentlicher Religionsausübung und Christentümer) entsprechen. Dazu braucht es aber eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit dem Westen, die auch

Pluralität in den eigenen Reihen zulässt. Dies macht Gallaher an zwei Fallstudien deutlich, die den Umgang mit sexueller Vielfalt thematisieren und sich mit dem ethno-religiös-nationalistischen Konzept der „Russkii Mir“ auseinandersetzen, das eine einheitliche Zivilisation in Opposition zum Westen und einer Art Neuauflage einer „zaristisch“ geführten Einheit von Kirche und Staat entwirft. Hiergegen hat Gallaher mit anderen orthodoxen Gelehrten eine Bekenntnisschrift analog zur Barmer Erklärung verfasst, die im Artikel vorgestellt wird.

Die bisher angesprochenen kulturellen und politisch-sozioökonomischen Spaltungen und Verwerfungen in einer zugleich globalisierten und fragmentierenden Menschheit werden im *III. Teil* unter dem Titel „*Commoning – Vollzugsformen planetarer Verantwortung*“ aufgegriffen. Angesichts der planetaren ökologisch-sozialen Krise kommt Globalität nun in Form einer Weltgesellschaft in den Blick, die im Verfolgen des Gemeinwohls und im Schutz der Gemeingüter zusammenfinden und kollektiv handlungsfähig werden muss, obwohl dabei kein gemeinsamer Konsens vorausgesetzt werden kann. Eine hierarchische Durchsetzung von Handlungszielen würde neue Formen kolonialer und imperialer Herrschaft implizieren. Zudem stehen der grundlegende Pluralismus wie die Antagonismen der Weltgesellschaft einer in Freiheit gemeinsam vollzogenen „großen Transformation“ entgegen. Wie bei Amaya Querejazu wird über eine anthropozentrische Perspektive hinausgedacht, hier jedoch aus einer sozialetischen Perspektive, die an soziale Prozesse der Verständigung rückgebunden bleibt. Das „Christliche“ bietet dabei weder eine Zentral- noch eine Metaperspektive, sondern eher den spirituellen und motivationalen Hintergrund, der in ein planetares Denken und in die Suche nach einer in Freiheit vollzogenen Ausrichtung am gemeinsamen guten Leben einfließt.

Michelle Becka fragt in ihrem Beitrag „*A pluriversal Common? Thinking about the ‚common good‘ in the face of planetary challenges*“ wie angesichts der vielfältigen globalen Krisen gemeinsames Handeln möglich wird und inwieweit die Gemeinwohltradition der katholischen Soziallehre hierfür einen Ansatzpunkt bietet. Einerseits sei eine Orientierung am Gemeinwohl notwendig, um gegenüber einem abstrakten Individualismus ein gemeinsames Handeln zu ermöglichen, das Würde, Freiheit wie soziale Einbindung der Person berücksichtigt. Andererseits beginnen die Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Gemeinwohls: Wer definiert, was für alle gut ist? Werden hier nicht Differenzen überspielt? Wird die Sicht der Privilegierten reproduziert oder eine Definitionsmacht der Kirche etabliert? Wie lässt sich – über die sozialetische Perspektive hinaus – die ökologische Dimen-

sion und die nicht-menschliche Wirklichkeit einbeziehen? Im Anschluss an Dipesh Chakrabarty und Bruno Latour argumentiert der Beitrag, dass ein „Wir“ zur Überwindung der Krisen die bestehenden Ungleichheiten berücksichtigen muss und einen neuen Anziehungspunkt für dieses gemeinsame Handeln braucht, der die planetare Dimension einbezieht und an der Bewohnbarkeit des Planeten ausgerichtet ist. Latour nennt ihn das Terrestrische. Das Globale und die Sorge um den Planeten werden an die Materialität des Bodens als einer „lokalen“ Grundlage rückgebunden, die nicht ein Objekt bezeichnet, das angeeignet werden kann, sondern einen eigenständigen Faktor, der zum Handeln aufruft.

Von hieraus sucht Becka das Gemeinsame („common“) und Gemeingüter („commons“) dynamisch und relational, als ein „Commoning“ zu denken, das nicht exklusiv und nicht getrennt von der nicht-menschlichen Welt gedacht ist - als ein Denk- und Lebensmodell, das die von Chakrabarty und Latour gesetzten Zeichen berücksichtigt. Das Gemeinwohlprinzip ließe sich so ausweiten und plural fassen, als gemeinsames Handeln, das auf Kontrasterfahrungen des erlittenen Unrechts antwortet und Solidarität über die eigene Gruppe hinaus weitet, ohne abstrakt zu werden. Es ergeben sich Berührungspunkte zu einem Verständnis von Synodalität als einer inklusiven, auf die Welt hin geöffneten Kommunikation des Evangeliums, die vom „Hören auf den Schrei der Erde und der Armen“ ausgeht.

Martin Schneider knüpft hier thematisch an, indem er in seinem Beitrag *„Planetar denken und frei sein“* nach der *Transformation des räumlichen und zeitlichen Weltverhältnisses* fragt. Die Rezeption des Konzepts des Anthropozäns in den Sozial- und Kulturwissenschaften erfordere die Etablierung des planetarischen Denkens als eines wissenschaftlichen Leitkonzepts. Dazu nimmt er die räumlichen und zeitlichen Dimensionen des „planetarischen Zeitalters“ in den Blick: Die Kategorie des Raumes habe die Zeit als leitendes Ordnungsprinzip abgelöst. Dies sei jedoch im Sinne eines relationalen Wirklichkeitsverständnisses zu verstehen, das Raum als Zusammenleben in Anbindung an die Erde versteht. Schneider grenzt dies von einem leeren „Containerbegriff“ ab. Auch wenn nicht thematisiert, wäre ein solches ökologisch-relationales Raumverständnis auch von einer geopolitisch-imperialen Sicht abzugrenzen, die Raum als Herrschaftsgebiet und Einflussphäre versteht.⁴⁵ Dies führt Schneider einerseits dazu, die

45 In dieser doppelten Abgrenzung sehe ich Schneiders Plädoyer nicht im Widerspruch zu der nur scheinbar entgegengesetzten Forderung von Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* (Nr. 222-225), der Zeit den Vorrang vor dem Raum zu geben: Hier geht es

Ökologie und die Erdsystemwissenschaft als neue Leitwissenschaften anzusehen, in denen Natur- und Kulturwissenschaften verschränkt sind und die planetaren Bedingungen des Lebens reflektiert werden.⁴⁶ Andererseits konstituiert dies einen Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlicher und ethischer Normsetzung, den Schneider diskutiert: Planetarische Grenzen und regenerative Gezeiten, so seine im Anschluss an Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty und Eva von Redecker entwickelte These, bilden empirische Normativitäten, die zu einer Transformation unseres Verhältnisses zur Welt und unseres Freiheitsverständnisses drängen.

In einem weiteren Schritt zeigt Schneider, wie das planetare Denken auch ein verändertes Zeitregime erfordert: Mit Chakrabarty sei die Zeit menschlicher Geschichtsschreibung auf die Zeiträume der Gattung und des Planeten hin zu weiten („planetare Tiefenhistorie“). Dies erfordere die Vorstellung linearer Zeit mit Redecker auf die zyklische Zeit des Lebens und der „Gezeiten“ rückzubeziehen, was ein Bewusstsein der vielfältigen „Eigenzeiten“ und ihrer Rhythmen der Regeneration ermöglicht. Dies führt zu einem veränderten Verständnis von Freiheit, die verzeitlicht auf die Qualität und Lebenszeit als Zeitenfülle und erfüllte Zeit bezogen wird. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis von Religion und die Performanz des Christlichen: Diese zentriert Schneider mit Latour in der Bewegung der Umkehr, Metanoia und damit verbunden: der Transformation. An die Stelle der binären Logik von Partikularität oder Universalität tritt die Spannung von schon und noch nicht und eine umfassende Interkonnektivität, die sich vielleicht in Richtung einer prozessontologischen Transformationsethik (Frankenreiter) und Transzendenz von innen bzw. unten entwickeln ließe.

Die damit angerissenen Grundsatzfragen nach dem Verhältnis von Universalität und Partikularität, aber auch nach einer prozessualen Verständigung über das Universale greift der letzte Teil auf: IV. „*Doing Universality – das Universale im Besonderen bezeugen*“.

darum, Relationalität und zukunfts offene Prozesse gegenüber einem abgrenzenden, hegemonialen „Besitzen von Räumen“ stark zu machen.

- 46 Im Gegensatz zu Querejazu grenzt er dabei die „Gaia-Hypothese“ der Erde als interdependentes System mit spezifischer „Agency“ deutlich von „esoterischen“ und animistischen Verständnissen ab. Wie Becka macht er dabei das Kriterium der „Bewohnbarkeit“ stark: indem er es eng mit naturwissenschaftlich-empirischen Normsetzungen verknüpft, stellt sich die Frage wie diese wissenschaftliche Definitionsmacht sich zu dem von Becka angeführten „Commoning“ verhält.

Annette Langner-Pitschmann führt in ihrem Beitrag „*Es ist die Rhetorik, die falsche universale Vorstellungen liefert.*‘ (P. Ricoeur). *Die Universalisierung des Partikularen als Inbegriff des Ideologischen?*“ in die Grundproblematik des Universalen und mit ihr verbundene Dilemmata ein. Einerseits ist die Beanspruchung von Universalität gesellschaftlich wie anthropologisch und theologisch unvermeidbar und unverzichtbar, andererseits liegt in der Universalisierung partikularer Erfahrungen und Überzeugungen eine Quelle von Gewalt, Übergriffigkeit gegenüber dem Anderen, der ideologischen Legitimierung von Herrschaft und ihrer Immunisierung gegen Kritik. Der Glaube an den einen Gott aller Menschen, der sich in partikularen Traditionen offenbart, konfrontiert in besonderer Weise mit diesem Problem. Im christlichen Bekenntnis zu einer eschatologischen Selbstmitteilung Gottes im konkreten Menschen Jesus von Nazareth spitzt es sich noch einmal zu.

Langner-Pitschmann erörtert die Problematik ausgehend von Terry Eagletons Auffassung von Ideologie als Wechselspiel zwischen konkreter partikularer und universeller Wahrheit, das oft unbewusst erfolgt, jedoch in härteste Auseinandersetzungen um Leben und Tod führen kann, indem sich Überzeugungen mit persönlicher und kollektiver Identität verbinden. Mit Paul Ricoeur rückt sie die soziale Funktion einer öffentlichen Rhetorik in den Vordergrund, die eine „falsche“ Universalität suggerieren und Normen, Autoritäten und Herrschaft legitimieren. Die rhetorische Universalisierung erscheint als gefährliche und zugleich notwendige Ideologie. Dieses Dilemma spitzt Langner-Pitschmann mit Blumenbergs anthropologisch ausgerichteter Analyse der Rhetorik weiter zu: Wird Rhetorik als „Kunst des Scheins“ als ein Ausweg aus dem Mangel an stringenten Argumenten betrachtet und als Ausdruck der spezifisch menschlichen Fähigkeit, sich vor der unerreichbaren und oft unerträglichen „nackten Wahrheit“ zu schützen, so blendet dies die Herrschafts- und Machtverhältnisse aus, schützt die Herrschenden vor einer Wirklichkeit, der die Opfer von Unrecht umso mehr ausgeliefert sind. Dies verweist darauf, dass der Rekurs auf eine universale Instanz, wie der Bezug zur Wirklichkeit und der Protest gegen Unrecht eine Zuflucht und „Waffe“ in der Hand der Unterdrückten sind, um Autoritäten, Normen, Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren und zu delegitimieren. Hierauf geht Langner-Pitschmann nicht näher ein, vielmehr sucht sie einen Ausweg in der Vermittlung zwischen ideologischen Rechtfertigungsmustern und selbstreflexiver Kritik: Indem Rhetorik als Rhetorik erkennbar ist, kann sie etwa in Form von Narrativen zwischen dem Partikularen und dem Universalen vermitteln, ohne dabei ideologisch zu werden.

Michael Quisinsky greift in seinem Beitrag „*Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten*“ diese Bedeutung des Narrativen auf, wobei die Spannung von Universalem und Besonderem in dem Verhältnis der einen Geschichte und der vielen Geschichten wiederkehrt. Einerseits weist Quisinsky auf die Unverzichtbarkeit eines heilsgeschichtlichen Denkens, wie es im Zentrum des Zweiten Vatikanischen Konzils steht. Dies begründet er nicht nur damit, dass Glaube in Geschichte(n) gründet und Geschichte(n) anstößt, sondern auch damit, dass das Versprechen und die Erfahrung von Heil auf eine Einheit in Gott und ein Leben in Fülle verweist, das Universalität impliziert. Andererseits scheinen die Rede vom Heil wie von der Geschichte im Singular unglaublich und ideologieverdächtig: Die Erfahrung von Unrecht und Leid, aber auch eine leidunsensible Gottvergessenheit stellen die Rede von Heil in Frage; das proklamierte „Ende der großen Erzählungen“ (Lyotard), die postkoloniale Dezentrierung des Blicks auf Geschichte negieren die Möglichkeit einer Geschichte im Singular, zugleich zeige der „Ruf nach Narrativen“ die Notwendigkeit der Deutung einer Geschichte, die keineswegs an ihr Ende gekommen ist.

Quisinsky argumentiert für eine differenzierte, diese Problematik einbeziehende Rede von Heilsgeschichte, die so zu formulieren sei, dass der Pluralität der Geschichten Rechnung getragen wird. Mit Geffré und Aveline plädiert er für ein Verständnis der „einen“ Heilsgeschichte als „in und aus“ vielen Heilsgeschichten bestehend, wobei der christliche Glaube als eine aus spannungsreichen kleinen Erzählungen sich ergebende „große Erzählung“ verstanden werden kann, welche die kleinen Erzählungen groß macht. Dabei ist entscheidend, dass diese Erzählungen sich nicht gegeneinander abschließen, dass das Besondere nicht als Exklusion oder Exklusivität verstanden wird, sondern sich in das Beziehungsgeflecht des Ganzen einfügt, in dem das Ganze mehr ist als die Summe der Teile und das darin auf den größeren Gott hin geöffnet ist.

Universalität ließe sich dann in einer „messianischen Logik“ als Rettung und Würdigung des Besonderen verstehen, wobei die Gewalt- und Unheilsgeschichten nicht ausgeblendet werden dürfen. Mit der Geschichte Jesu und in seinem Kreuz können sie einen Ort im Zentrum der christlich erzählten Geschichte(n) beanspruchen, der eine Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte in die Spannung von Tod und Auferstehung, von schon zugesagtem, fragmentarisch erfahrenem Heil und seiner noch ausstehenden, erwarteten und vermissten Erfüllung rückt.

Aus einer soziologischen Perspektive greift Joost van Loon die in dieser Entäußerung Gottes im Kreuz Christi grundlegende Denkfigur mit „Gian-

ni Vattimo's concept of Kenosis“ auf, um an ihr konträre politische Performativitäten des Christentums zu demaskieren. Der Beitrag zielt auf die soziologische Analyse einer internen Opposition innerhalb der gegenwärtig existierenden Christentümer, die sich durch die verschiedenen Konfessionen zieht und immense Konsequenzen hat für die Art und Weise, wie der Planet mit den immanenten Herausforderungen umgehen kann, vor denen er derzeit steht. Dabei fokussiert van Loon auf das Wiederaufleben des Faschismus und seine Verbindungen mit christlichem Nationalismus. Er fragt anknüpfend an Tim Nobles Unterscheidung zwischen einer Logik des Anspruchs und einer Logik der Befreiung, wie ein Verständnis des Evangeliums als Privileg und Anspruch zur Kultivierung narzisstischer Ohnmachtserfahrungen und von Ressentiments beiträgt und sich durch eine Praxis der Verleugnung zu rechtfertigen sucht. Das Konzept der Kenosis deutet er demgegenüber als eine Performativität des Evangeliums der Befreiung, die eine subversive Alternative zu der (meta-)physischen Gewalt darstellt, die auch dort reproduziert wird, wo sie im Kampf gegen den Faschismus eingesetzt wird. Es geht ihm also um eine Unterbrechung und Außerkraftsetzung der Spirale aus Gewalt und wechselseitiger Demütigung. In Anknüpfung an Gianni Vattimos Kritik an der Gewalt der Metaphysik versteht er die Kenosis als Hauptmodalität eines schwachen Denkens und einer performativen Opposition gegen alle Formen der Identitätspolitik.

Im Sinn solcher Kenosis führt van Loon die Idee eines „Palästinensisch-Werdens“ ein als das, was sich der kolonialen Denkweise widersetzt, die die gegenwärtige geopolitische Ordnung dominiert und Völkermord und planetarische Zerstörung rechtfertigt. Es geht also nicht um eine Identität oder eine Bestimmung von Freund und Feind, sondern um ein Bewusstsein der Nicht-Identität, des aus der herrschenden Ordnung Ausgeschlossenen, in dem die Menschlichkeit auf dem Spiel steht und eine Verantwortung und Solidarität fordert, die der herrschenden Gewalt widersteht.

Tim Noble stellt in seinem Beitrag „*Conflicting Economies of Grace and Theological Anthropologies as Source of Polarization*“ die von Joost van Loon bereits angesprochene Unterscheidung zwischen einer Logik des Anspruchs und einer Logik der Befreiung als Unterscheidungskriterium zwischen politisch-theologisch gegensätzlichen Performativitäten des Christlichen vor. Diese versteht er als zwei diametral gegensätzliche Regelsysteme („Ökonomie“ als „Regeln der Haushaltsführung“), wie die Wirksamkeit göttlicher Gnade in der Geschichte konzipiert und im Glauben auf persönlicher, kirchlicher, ökonomischer und politischer Ebene gelebt und wirksam wird (vgl. ausführlicher: Noble 2022). In meinen Worten: Wird Gottes

Gnade als Anspruch oder Privileg gefasst, das durch „rechten Glauben“ und Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Erwählten erworben wird und Gott „verpflichtet“, so kann der Glaube – wie im „Prosperity Gospel“ – an Bedingungen geknüpft und mit Erfolgsversprechen verbunden werden. Er kann zugleich der Legitimation von Ungleichheit (als Ausdruck des [Selbst-]Ausschlusses von dieser Gnade) dienen. Wird Gottes befreiende Gnade dagegen als eine freie und unverfügbare, auf das Heil *aller* Menschen zielende Gabe gefasst, so schließt das nicht nur jeden Tauschhandel mit Gott aus, sondern verbietet darüber hinaus, Heil als Privileg oder Besitz einer Kirche oder Gruppe zu denken und andere auszuschließen. Vielmehr verbindet sich ein solches Verständnis der Gnade mit dem Einsatz für diejenigen, die faktisch ausgeschlossen und marginalisiert, um ihr Heil und ihre Lebensmöglichkeiten gebracht werden. Noble verweist exemplarisch auf Oscar Romero, an dessen Biografie deutlich wird, wie ein solches Verständnis von Gnade sein Leben verändert, ihn an die Seite der Armen, in die Konfrontation mit ihren Unterdrückern und schließlich zu seinem Martyrium geführt hat.

Um die Unterscheidung in ihrer theologisch wertenden, plakativen Dichotomie nicht als Zuschreibung und Projektion auf andere zu verstehen, sondern als eine innere Möglichkeit und Gefährdung des Glaubens, bezieht sich Noble in seinem Beitrag auf T. S. Eliots Stück „Mord in der Kathedrale“, das den Tod von Thomas Becket in der Kathedrale von Canterbury schildert. Die Haltung der Mörder Becket stellt auch eine Versuchung für Becket selbst dar: Das Stück beschreibt sie als eine Vorstellung, die auf dem Anspruch beruht, dass Gott diejenigen belohnen müsse, die sich selbst als Erfüller des göttlichen Willens sehen. Dagegen bietet die Art und Weise, wie Becket seinen Glauben lebt, eine Darstellung des Christentums, die auf einer Theologie der befreienden Gnade beruht, die Gottes Handeln als freies Geschenk ansieht, welches das Leben in Teilhabe an Gottes Lebensfülle verändert – selbst jenseits des Martyriums (im Fall Becket). Dies gilt gerade für das Leben der Armen, die durch den Chor in Eliots Stück repräsentiert werden.

Mit der Geschichte greift Noble so die von Quinsinsky aufgeworfene Frage auf, wie das Heil als Erfahrung göttlicher Fülle in einer von Gewalt Herrschaft und Unterdrückung gezeichneten Welt erfahrbar werden kann, wenn die Unterdrückung doch weiter besteht. Die ebenfalls schon mehrfach aufgeworfenen Fragen, wie die verschiedenen, oft gegenläufigen, in Spannung stehenden und doch miteinander verbundenen Geschichten und Überzeugungen zusammengeführt und in Kommunikation treten können,

wie angesichts der planetaren Krise eine gemeinsame Ausrichtung auf ein Gutes und Gemeinsames („Commoning“ als Ausdruck der Suche nach Gemeinwohl und „buen vivir“, vgl. den Beitrag von Becka) vollzogen werden kann, werden in gewisser Weise aufgegriffen, wenn sich die beiden folgenden Beiträgen dem Thema der Synodalität in der katholischen Kirche zuwenden. Die Thematik des Bandes – Performing Christianities – wird damit auf einen Prozess bezogen, in dem die katholische Weltkirche, der etwa die Hälfte der Christen zugehören, die Performativität ihrer Glaubenskommunikation in der Weltgesellschaft selbst zum Thema macht, weiterentwickelt und zugleich praktiziert.

Der Beitrag von Margit Eckholt *„Synodalität in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils und postkonziliare interkulturelle Dynamiken“* bietet eine Übersicht, wie die Hinwendung zur Synodalität unter Papst Franziskus als neue Phase der Rezeption des Konzils verstanden werden kann, welche die interkulturelle Dynamik der verschiedenen Ortskirchen berücksichtigt, grundlegende Reformen verspricht und hierzu eine theologische Arbeit im Dialog zwischen den verschiedenen kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Kontexten notwendig macht. Der Artikel blickt dazu zunächst auf die ekklesiologischen und theologischen Leitlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils, die den Weg für eine synodale Kirche bereiten. In einem zweiten Schritt entwickelt er die interkulturelle Dynamik der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie sie sich in der Forschungsarbeit des interkontinentalen Kommentarprojekts *„Vatikanum II: Event and Mandate“* zeigt, an dem die Verfasserin maßgeblich beteiligt ist. Ohne die Linien hier zu wiederholen, möchte ich einige Punkte herausgreifen und auf Herausforderungen beziehen, die in den anderen Beiträgen aufgeworfen wurden.

Wenn Eckholt mit *„Praedicate Evangelium“* Synodalität als ein „Leben in Gemeinschaft“ und als „Kirche des gegenseitigen Zuhörens“ bestimmt, in der alle voneinander lernen, darin das Wirken des Geistes zu erkennen, sich am Evangelium ausrichten und dieses der Welt bezeugen, so ist ein solches Verständnis von Kirche in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* grundgelegt: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes stiftet eine Freundschaft mit Gott und untereinander, welche die Anerkennung des Anderen fordert und eine entsprechende Form von Kommunikation und Gemeinschaft (communio) begründet. Auf das Wort Gottes zu hören, verweist so nicht nur auf die Heilige Schrift bzw. auf Schrift, Tradition und Lehramt (DV 10), sondern auf ein ganzes Geflecht von Instanzen, wie dies in den Dokumenten des Konzils und in seinem dialogischen Ansatz zum Ausdruck kommt (vgl. exemplarisch GS 44 und 92). Mit der

Vielfalt der Zeugnisorte christlichen Glaubens kann darüber auch die Verbundenheit der Schöpfung und Geschöpfe, die planetare Interdependenz synodal in den Blick genommen werden – von wo sich eine Brücke zu den Überlegungen von Becka, Schneider und Querejazu schlagen ließe. Eckholt deutet dies an, wenn sie hinsichtlich einer interkulturellen Relektüre der Konzilstexte schreibt: „Was wichtig ist aus Perspektive der Rezeptionsprozesse in den Ländern des Südens: Hier haben die neuen Subjekte und Akteure mit ihren ‚Stimmen‘ Autorität erhalten im ‚polyphonen‘ Konzert der Weltkirche. Genau dies muss auch das Machtgefüge der Beratungs- und Entscheidungsprozesse in der römisch-katholischen Kirche auf synodalen Wegen verändern.“ (S. 404) Dass dies durchaus auch die Weitung auf eine planetare Sicht einschließt, wird daran deutlich, dass Papst Franziskus und die synodalen Dokumente immer wieder das „Hören auf den Schrei der Armen und der Erde“ zum Ausgangspunkt machen, dass Franziskus im nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* durch poetische Texte, die er in das lehramtliche Schreiben aufnimmt, gewissermaßen den Amazonasraum selbst zu Wort kommen lässt oder dass er in *Laudato Si’* mit dem Sonnengesang des Franz von Assisi das Gotteslob der „Schwester, Mutter Erde“ an den Anfang stellt (LS 1).

Das Verhältnis der Kirche zur Welt, wie es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* entworfen wird, interpretiert Eckholt als Ausdruck der inkarnatorischen, diakonischen und kenotischen Struktur des Glaubens, wie sie in den Beiträgen des Bandes immer wieder als Kriterium eines dekolonialen, befreienden Verständnisses des Evangeliums angeführt wurde, das nicht jenseits, sondern nur in Kulturen und daher in interkultureller Begegnung und mit „lokaalem Gesicht“ realisiert werden kann.⁴⁷ „Das ‚Arm-Werden‘ in Jesus Christus gibt den vielen anderen Raum: Diversität steht so im Grund dessen, worin Kirche ihr Wesen findet. In immer wieder neuen Begegnungen, auch in herausfordernden und bedrängenden, wächst Kirche in das, was sie von Jesus Christus her ist, Zeichen und Werkzeug des Heils, der Verbindung mit Gott und untereinander (LG 1).“ (Eckholt S. 401)

Bezogen auf das Verständnis der Kirche als *Communio* und Volk Gottes, das mit allen Menschen auf dem Weg ist, wie es *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* entfalten, stellt Eckholt die gleiche Würde der Getauften in der Teilhabe an der Sendung Jesu und das Eintreten für die Würde aller heraus. Die „Liebe und Freundschaft Gottes“ bedeute „eine radikale Anerkennung des anderen“; „vom Menschen gesetzte Differenzen

47 Vgl. besonders den Beitrag von Estermann in diesem Band.

– soziale, geschlechtliche, kulturelle, religiöse usw. – werden umgewertet, alle Menschen haben die gleiche Würde.“ (S.397). Dies fordert nicht nur eine Hinwendung zu den „Rändern“, zu den Armen und Marginalisierten und eine Dekolonialisierung der Kirche, sondern führt auch zu den in der katholischen Kirche besonders virulenten Themen des Machtmissbrauchs und der sexualisierten Gewalt, der Gendergerechtigkeit und des Zugangs zum sakramentalen Amt, der Überwindung von Klerikalismus und einer Erneuerung der Sexualmoral bzw. Beziehungsethik.

Diese Themen wurden vor allem auf dem Synodalen Weg in Deutschland in synodaler Form bearbeitet und in den weltweiten synodalen Prozess eingespeist. Dass sie kein deutsches Sonderthema sind, sondern in unterschiedlichen Varianten und teils konträren Positionierungen die Weltkirche in ihren verschiedenen Regionen beschäftigen, zeigt *Catalina Cerda-Planas* in ihrem Beitrag „Zur Spannung zwischen Universalität und Kontextualität der katholischen Kirche. Überlegungen auf der Grundlage der empirisch-theologischen Studie ‚Synodaler Weg, weltkirchliche Perspektiven‘“. Die vom Katholischen Akademischen Austauschdienst (KAAD) und vom Institut für Weltkirche und Mission (IWM) durchgeführte theologisch-empirische Studie zeigt, dass die Themen und ihre Bedeutung gleichzeitig universell und lokal sind. Die Ergebnisse unterstreichen sowohl die Notwendigkeit eines konkreten, in den lokalen Erfahrungsräumen und Lebenswirklichkeiten verankerten interkulturellen Dialogs um der globalen Verständigung und der Einheit im Notwendigen willen als auch die Bedeutung der von Mariano Delgado herausgestellten Dezentralisierung der katholischen Kirche.

Die Fragen nach der Stellung der Frau in der Kirche, nach Gendergerechtigkeit und Empowerment von Frauen thematisiert die Fallstudie von *Katharina Karl* „Wie konfiguriert sich die Performanz des Christlichen? Empirische Einblicke in Erfahrungen kirchlicher Teilhabe von jungen Frauen in Argentinien“. Ausgehend von der Überzeugung, dass das Christentum in individuellen Biographien verwirklicht wird, in denen Beteiligung, Ermächtigung und Inklusion oder aber Benachteiligung, Exklusion und Missachtung konkret werden, untersucht der Artikel das Konzept des Empowerments und beleuchtet seine interdisziplinäre Entwicklung. Anhand von zwei Fallstudien wird dargestellt, wie sich Empowerment in den biographischen Erzählungen von jungen Frauen in Buenos Aires entfaltet, die in schwierigen Verhältnissen aufgewachsen sind. Deutlich wird in dem Beitrag das Potential christlicher Lebensformen, Befreiung und Empowerment zu er-

möglichen, aber auch, dass christliche Gemeinschaften Orte von Exklusion, Manipulation und Missbrauch sein können.

Die von van Loon und Noble angeführten Kriterien könnten auch hier helfen, um zu unterscheiden, wo die befreiende Performativität des Evangeliums in ihr Gegenteil kippt und Missbrauch beginnt. Ein Schlüssel liegt dabei auch auf biografischer Ebene in der Sprachfähigkeit und der Bedeutung des Erzählens, gerade in Erfahrungen der Vulnerabilität und der Suche nach Identität – die von Langner-Pitschmann und Quisinsky angesprochene Bedeutung der Narrativität und der Geschichten im Plural zeigt sich hier konkret. Wichtig wäre es meines Erachtens hier – gerade im Kontext von Gewalterfahrung, Missbrauch und Traumata – nach Grenzen des Sagbaren und nach der Bedeutung von leiblichen, symbolischen und therapeutischen Ausdrucksformen zu fragen.

Dies rückt noch nachdrücklicher in den Vordergrund, wenn die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Erinnerung einer traumatischen Geschichte, ihrer Abgründe und in Sinnerzählungen nicht integrierbaren Brüche bedacht wird. Dieser Aspekt der Erinnerungskultur wie auch die zentrale Bedeutung der jüdischen Wurzeln und des Dialogs mit dem heutigen Judentum wurde in unserem Band nicht behandelt, auch wenn er untergründig präsent ist. Der Beitrag von Joost van Loon weist darauf hin, wie sich diese Fragen in dem unsäglichen Leid und Unrecht zuspitzen, das sich derzeit in Israel-Palästina ereignet. Wie die Entmenslichung und Vernichtung der Menschen im Gazastreifen benennen, die nicht gegen jüdisches Leiden in der Geschichte oder gegen die Gewalt der Hamas ausgespielt werden darf, aber akut und drängend öffentlich angeprangert werden muss, um dem Grauen Einhalt zu gewähren? Dekolonialisierung und die unbedingte Verpflichtung, für Würde und Lebensmöglichkeiten entrechteter und dehumanisierter Menschen einzutreten, stehen nicht gegen die Verpflichtung, antijudaistischer Tendenzen im Christentum und Antisemitismus zu begegnen; beides gehört zusammen. Dass sie derzeit gegeneinander ausgespielt werden, zeigt, wie diabolisch Ansprüche einer „falschen Universalität“ zur Legitimation der herrschenden Gewalt benutzt werden können – und wie notwendig die Unterscheidung, der geistige Kampf und der gewaltfreie Widerstand sind.

Ich schließe mit einem Ausschnitt aus einem „dekolonialen Gebet“ von Claudio Carvalhaes (in: Barreto/Sirvent 2019: 272), das diese Spannung an den Schöpfer adressiert, dabei zum Schrei gerinnt und gerade darin eine Universalität ausdrückt, die jenseits der Universalisierung von Wahrheitsansprüchen liegt:

But God, I confess it is so hard. Again, I call your name from the assholes of the Americas, the shitty places nobody pays attention to, the call centers of broken bodied, broken hearted, and broken spirited people. Those who are the dammed, doubly disfigured people, those who try to self-renovate and self-disguise through resistance and assimilation as to keep going with their lives hanging by a thread. Disfiguring and being disfigured, time and again, indigenous, blacks, women, children, queer, Palestinians, poor people. They are mine and I am theirs, even when the very *us* embedded in *theirs* them are so difficult to describe, even when we are pitted against each other for the sake of sacred wars, capitalistic consumerism, and political conquering. May I never forget the only thing I might know: we share the same humus/humanness, the same stardust that composes us, the same glory, the same earth, the same wind, the same wonder.

Quellenverzeichnis

Erstes Vatikanisches Konzil, Apostolische Konstitution „*Dei Filius*“ vom 24.04.1870, zitiert nach Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lat.-dt., hg. v. P. Hünermann, 43. Aufl., Freiburg 2010 im Breisgau, Nr. 3000-3045.

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ vom 24.11.2013 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. Aufl., Bonn 2013 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolisches-schreiben-evangelii-gaudium-papst-franziskus.html?dl_media=19148], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Franziskus, Enzyklika „*Laudato Si*“ vom 24.05.2015 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 5. Aufl., Bonn 2022 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-laudato-si-papst-franziskus-sorge-gemeinsame-haus.html?dl_media=34572], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Franziskus: Ansprache anlässlich der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17.10.2015, abrufbar unter: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html] (Letzter Zugriff 02.05.2024).

Papst Franziskus, Apostolische Konstitution „*Veritatis gaudium*“ über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 27.12.2017 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 211), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2018 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolische-konstitution-veritatis-gaudium-papst-franziskus-kirchlichen-universitaeten-fakultaeten.html#files>], letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Großimam von al-Azhar, Sheikh Ahmad al-Tayeb, „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ vom 4. Februar 2019 in Abu Dhabi, abrufbar unter: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html] (letzter Zugriff: 15.08.2024).

Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“ vom 2. Februar 2020 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/nachsynodales-apostolisches-schreiben-querida-amazonia-papst-franziskus-volk-gottes-alle-menschen-guten-willens.html#files>], letzter Zugriff: 15.08.2024).

Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25.05.1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/papst-johannes-paul-ii-enzyklika-ut-unum-sint.html?dl_media=12351], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ vom 21.11.1964, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 73-185 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ vom 28.10.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 355-362 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ vom 18.11.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 363-385 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 459-531 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 436-458 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium Et Spes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006.

Barreto, Raimundo (Hg.): Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives. Unter Mitarbeit von Roberto Sirvent. Cham 2019.

Benedikter, Roland: Religion in the age of re-globalization: A brief introduction. Cham 2022.

Böttgheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Das Konzil „eröffnen“: Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg im Breisgau usw. 2016.

Bulletin of the Atomic Scientists: A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight: 2024 Doomsday Clock Statement, Editor: John Mecklin, January 23, 2024: [<https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter. Berlin 2022.

Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World, Universität Aberdeen: [<http://www.cswc.div.ed.ac.uk/>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

Center for the study of global Christianity: [<https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/publications/world-christian-encyclopedia/>], Statistiken zum globalen Christentum: [<https://www.gordonconwell.edu/wp-content/uploads/sites/13/2024/01/Status-of-Global-Christianity-2024.pdf>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

Clifford, Catherine E./Faggioli, Massimo (Hg.): The Oxford Handbook of Vatican II. Oxford Handbooks in Religion and Theology. Oxford 2022.

Dalferth, Ingolf U.: Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie. Gütersloh 2018.

- De Sousa Santos, Boaventura: Epistemologien des Südens: Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens. Münster 2018.
- Die deutschen Friedensinstitute (Hg.): Welt ohne Kompass: Friedensgutachten 2024: [<https://www.degruyter.com/isbn/9783839474211>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Eisenstadt, Shmuel N.: Theorie und Moderne – Soziologische Essays. Herausgegeben und eingeleitet von Gerhard Preyer. 2. Auflage, Wiesbaden 2023.
- Entdemokratisierung: [https://v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Escobar, Arturo: Pluriversal Politics: The Real and the Possible (= Latin America in translation). Durham 2020.
- Fischer-Lichte, Erika: Performativität: Eine kulturwissenschaftliche Einführung. 4. aktualisierte und ergänzte Ausgabe, Bielefeld 2021.
- Gabriel, Markus et al.: Towards a new enlightenment – the case for future-oriented humanities. Bielefeld 2022.
- Gruber, Judith: Intercultural theology: Exploring world christianity after the Cultural Turn. Göttingen, Bristol 2018.
- Hoff, Gregor Maria: Performative Theologie: Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung. Stuttgart 2022.
- Hoff, Gregor Maria: In Auflösung: Über die Gegenwart des römischen Katholizismus. Freiburg im Breisgau 2023.
- Hünemann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003.
- Hünemann, Peter: ... in mundo huius temporis ... Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens. In: Jan Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg im Breisgau usw. 2012, 31-53.
- Internationale Theologische Kommission: Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 215), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2018.
- Jenkins, Philip: The new faces of Christianity: Believing the Bible in the global south. Oxford, New York 2006.
- Jenkins, Philip: The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. 3rd ed., New York 2011.
- Johnson, Todd/Ross, Kenneth: Atlas of Global Christianity. Edinburgh 2009.
- Kirschner, Martin: Kirche der Armen und Zeichen messianischer Hoffnung: zur theologischen Verfassung der Kirche in „Lumen gentium“ 8 und 9. In: ThQ 193 (2013), 220-230.
- Kirschner, Martin (Hg.): Performative Political Theology, in: Crosscultural Studies in Religion and Theology 1, 1 B (2022a): [<https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/t/itleinfo/7141656>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

- Kirschner, Martin: Ekklesiologie im Vollzug: Die Loci theologici als Strukturmodell von Synodalität: ein Vorschlag. In: Paul M. Zulehner, Peter Neuner, Anna Henner-sperger (Hg.): Synodalisierung: Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung. Ostfildern 2022b, 117-135.
- Kirschner, Martin: Globale Wechselwirkungen des Lokalen: Die Amazonassynode als Paradigma einer dezentralen synodalen Weltkirche. In: Judith Gruber, Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann (Hg.): Laboratorium Weltkirche: Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale (= Quaestiones disputatae, 322). Freiburg im Breisgau 2022c, 66-85.
- Kirschner, Martin: Europa (neu) erzählen und anders inszenieren? Versuch einer ein-führenden Relektüre der Beiträge angesichts einer Situation eskalierender Gewalt. In: Martin Kirschner (Hg.): Europa (neu) erzählen: Inszenierungen Europas in po-litischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive (= Transformation transdisziplinär, 2). Baden-Baden 2022d, 19-70.
- Kirschner, Martin: Nach unten wachsen? Die Provokation einer Zivilisation der Armut, in: euangel: Magazin für missionarische Pastoral (Heft 1: Wachsen und Schrumpfen) (2024a): [<https://www.euangel.de/ausgabe-1-2024/wachsen-und-schrumpfen/nach-unten-wachsen-die-provokation-einer-zivilisation-der-armut/>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Kirschner, Martin: Glaube und Theologie als ein synodales „Sprach- und Wahrheits-gesehen“ in den Konflikten der Gegenwart: Eine Relektüre der Dogmatischen Prinzipienlehre von Peter Hünemann im Kontext einer synodalen Umkehr der katholischen Kirche. In: Margit Eckholt, Dorando Micheleni (Hg.): Interpretatio temporis: Annäherungen an Peter Hünemanns Denken im Dienst einer Kirche in der Welt. Ostfildern 2024b, 53-74.
- Kirschner, Martin/Kamp, Konstantin: Ökumenische Theologie als gemeinsames Zeug-nis der Hoffnung in den Brüchen der Zeit. In: Daniel Hoffmann, Tobias Jammertal, Michael Pietsch, Johannes Weidemann (Hg.): Theologische Aufbrüche: Perspekti-ven für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert. Festschrift 75 Jahre Augustana-Hochschule. Stuttgart 2022, 525-544.
- Komlosy, Andrea: Zeitenwende: Corona, Big Data und die kybernetische Zukunft. Wien 2022.
- Krämer, Sybille: Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität, in: Uwe Wirth (Hg.): Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. 7. Auflage, Frankfurt am Main 2019, 323-346.
- Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: Das Licht, das erlosch: Eine Abrechnung. 2. Auflage, Berlin 2019.
- Lienemann-Perrin, Christine: Metamorphosen des Weltchristentums: Ökumenische Theologie in globaler Perspektive. Stuttgart 2023.
- Mbembe, Achille: Necropolitics (= Theory in Forms). Durham 2019.
- McGreevy, John T.: Catholicism: A Global History from the French Revolution to Pope Francis. New York 2022.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: La resurrección como anticipación mesiánica: Duelo, me-moria y esperanza desde los sobrevivientes. Ciudad de México 2020.

- Meneses, Maria Paula (Hg.): *Knowledges born in the struggle: Constructing the epistemologies of the Global South* (= Epistemologies of the south). New York 2019.
- Merkel, Wolfgang: *Im Zwielficht: Zerbrechlichkeit und Resilienz der Demokratie im 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 2023.
- Noble, Tim: *Liberation or Entitlement: Conflicting Theologies of Grace and Clashing Populisms*. Eugene, Oregon 2022.
- Oxfam: *INEQUALITY INC. How corporate power divides our world and the need for a new era of public action*, 2024: [<https://www.oxfam.de/system/files/documents/bp-inequality-inc-150124-eng.pdf>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Pittl, Sebastian/Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.): *Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“: Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías*. Göttingen 2016.
- Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. 3. Auflage, Berlin 2019.
- Sachs, Jeffrey: *The Geopolitics of Peace in a Post-Western World*, in: *The Pakistan Development Review* 63,1 (2024), 1-18: [<https://www.jeffsachs.org/recorded-lectures/w4ngdzjy3wt379pmg2mlyh86s64kt7>] (letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Sachs, Jeffrey et al. (Hg.): *Ethics in Action for Sustainable Development*. New York, NY 2022.
- Sanneh, Lamin O./McClymond, Michael J. (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*. Hoboken, NJ 2016.
- Schreiter, Robert J.: *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie*. Unter Mitarbeit von Norbert Hintersteiner und Martin Ried, IKO (= Theologie interkulturell 9). Frankfurt am Main 1997.
- SIPRI – Stockholm International Peace Research Institute, *Yearbook 2024*, Oxford: [<https://www.sipri.org/yearbook/2024>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Siebter Kongresses der Führer der Weltreligionen und traditionellen Religionen in Kasachstan (Nur-Sultan, 14.-16. September 2022): *Abschluss Erklärung*: [<https://zulehner.wordpress.com/2022/09/15/die-abschluss-erklarung-des-7-kongresses-der-weltreligionen/>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Stanley, Brian: *Christianity in the twentieth century: A world history*. Princeton, NJ 2018.
- Trawöger, Sibylle: *Ästhetik des Performativen und Kontemplation: Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie*. Paderborn 2019.
- Varoufakis, Yanis: *Technofeudalism: What killed capitalism*. London 2023.
- V-Dem Institute: *Democracy Report 2024: Democracy Winning and Losing at the Ballot*, 2024: [https://v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).
- Von Weizsäcker, Ernst Ulrich/Wijkman, Anders: *Come on! Capitalism, short-termism, population and the destruction of the planet: a report to the Club of Rome*. Hg. v. Carlos Álvarez Pereira. New York 2018.
- Wallerstein, Immanuel Maurice: *Welt-System-Analyse: Eine Einführung*. Hg. v. Julien Bucher, Felix Merz, Sylke Nissen. Wiesbaden, Heidelberg 2019.

Wikipedia, Liste der höchsten Christusstatuen: [https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_h%C3%B6chsten_Christusstatuen] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

Wirth, Uwe (Hg.): Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte. 4. Auflage, Frankfurt am Main 2018.

Wirth, Uwe: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexalität. In: Uwe Wirth (Hg.): Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. 7. Auflage, Frankfurt am Main 2019, 9-60.

Zeillinger, Peter: Disillusioning Reason – Rethinking Faith. Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault. In: Gerrit Jan van der Heiden, Antonio Cimino, George Henry van Kooten (Hg.): Saint Paul and philosophy: The consonance of ancient and modern thought. Berlin, Boston 2017, 95-113.

Zuboff, Shoshana: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. München 2019.

Abbildungsverzeichnis

Christusstatue „Cristo protetor“ von Encantado: [<https://cristoencantado.com.br/>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

Christusstatue „El Cristo Roto“ in San José de Gracia in Mexico: [https://de.wikipedia.org/wiki/El_Cristo_Roto], [<https://web.archive.org/web/20130926135500/http://www.aguascalientes.gob.mx/temas/turismo/municipios/sjg>] (Letzter Zugriff: 15.08.2024).

I. Glocalizing Christianities – geschichtlich-kontextuelle Annäherungen

Von der europäischen Christenheit zur Weltkirche. Die katholische Kirche auf dem Weg zur Globalität und zur eigenen Form der Polyzentrik

Mariano Delgado

Abstract

The article first points to the original character of Christianity (the new concept of the people of God, the ability to translate and inculturate, the culture of mercy) and then explores the question of how the path to globality, which was laid in the cradle of Christianity with the missionary way of thinking, has progressed, particularly in the Catholic Church. Christianity has undergone more transformations and changes than almost any other religion. In a third step, the article looks at the current situation and the question of “salutary decentralisation” raised by Pope Francis in *Evangelii gaudium* (2013). In conclusion, the text emphasises that the evangelisation of action is the key to a form of church that corresponds to the situation of the church in a global, radically changing world. Today we are dealing with upheavals that are similar in their epochal significance to the transition from Jewish-Christianity to the ancient Hellenistic-Roman world. In order to shape this new “globality”, Christianity should return to its original character.¹

Key-Words

Global Christianity, Concept of the People of God, Translational and inculturative Capacity, Culture of Mercy, Original Imprint, Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, Evangelisation, Decentralisation

Im Zusammenhang mit seiner Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als epochale kirchengeschichtliche Zäsur hat Karl Rahner eine dreifache „theologische“ Periodisierung der Kirchengeschichte vorgeschla-

1 Der dem Beitrag zugrundeliegende Vortrag eröffnete zusammen mit dem Beitrag von Klaus Koschorke als Keynote die 2. ZRKG-Tagung; er wurde für die schriftliche Fassung leicht überarbeitet.

gen, die in ihrer scheinbaren Simplität auf das tiefgründige Problem der Inkulturation aufmerksam macht: „1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist“ (Rahner 2013: 975). Denn die Kirche habe beim Konzil „mindestens anfanghaft [...] lehrmäßig als Weltkirche zu handeln begonnen“ (Rahner 2013: 974). Eine Unterteilung dieser Perioden durch verschiedene Zäsuren wäre natürlich möglich, aber für Rahner ist „diese Dreiteilung der Kirchengeschichte als solche theologisch richtig“ (Rahner 2013: 975), ja, sie scheint ihm „die einzig richtige zu sein“ (Rahner 2013: 976). Was heute anstünde, wäre dann die Frage, ob in der globalen Christenheit ein afrikanischer oder asiatischer Weg zum Christentum möglich wäre, der die antike dogmatische Matrix als Referenz nimmt, ohne diese in „Lehre, Leben und Kult“ so gut wie 100 Prozent mit nur leichten kulturellen Adaptationen reproduzieren zu müssen, wie dies bisher der Fall war. Es ginge also um ein Christentum, das aus dem „Ritenstreit“ die Lehren gezogen hat und heute weitgehende Inkulturationen erlaubt. Ähnlich dachte Gottlieb Söhnngen (1959: 23), als er etwa nach einem eigenen chinesischen Weg zum Christentum fragte.

Ich werde nun zunächst auf die Ursprungsprägung des Christentums hinweisen und dann der Frage nachgehen, wie der Weg zur Globalität des Christentums besonders in der katholischen Kirche verlaufen ist. Das Christentum hat dabei so viele Wandlungen durchgemacht, dass ein Religiionshistoriker schreiben konnte: „Kaum eine andere Religion zeigt derartige Wandlungen und Veränderungen“ (Stolz 1985: 7). In einem dritten Schritt werde ich mich mit der heutigen Situation befassen und die von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* (2013) aufgeworfene Frage einer „heilsamen Dezentralisierung“ erörtern. Einige zusammenfassende Überlegungen werden meinen Beitrag abschließen.

1. Die Ursprungsprägung des Christentums als Matrix seiner globalen Berufung

Durch seine missionarische „Geht-hin-Denkform“ (vgl. etwa Mt 28,19, Mk 16,15) ist dem Christentum das Überschreiten von Grenzen in die Wiege gelegt worden. Dies zeigt sich vor allem in seinem neuen Volk-Gottes-Begriff sowie in seiner Translations- und Inkulturationsfähigkeit.

1.1. Der neue Volk-Gottes-Begriff

Selbst die engsten Jünger und Jüngerinnen Jesu scheinen Zeit gebraucht zu haben, um die logischen Konsequenzen aus der von ihm verkündeten Reich-Gottes-Botschaft der universalen Gotteskindschaft zu ziehen. Simon Petrus versteht erst mit Hilfe eines Traumes im Vorfeld des Besuchs beim römischen Hauptmann Kornelius, dass der Gott Jesu Christi sich eine universale Gemeinschaft ohne Ansehen der Person wünscht. Bei Kornelius angekommen, kann er dann nicht umhin, sich sein neues Bewusstsein von der Seele zu schreien: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,34-35) (vgl. Dassmann 1989).

Bei Paulus, dem jüdischen Schriftgelehrten, römischen Staatsbürger mit hellenistischer Bildung und ersten christlichen „Theologen“ stellt sich der Gesinnungswandel viel stärker ein. Er ist dann die treibende Kraft, die Botschaft von der universalen Gotteskindschaft der Heidenwelt zu verkünden und das noch verbliebene rituelle Symbol religiös-nationaler Identität beim Jerusalemer „Konzil“ (Apg 15,1-35) aus dem Weg zu räumen. Es gibt keinen Satz in der paulinischen Theologie, der die durch die christliche Botschaft neu eingetretene Lage in der multikulturellen hellenistischen Umwelt besser ausdrücken würde als Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Und Paulus schließt folgerichtig daraus: „Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29).²

Mit der Übertragung des Volkwerdungsprozesses des Alten Exodus auf die Christengemeinde aus der Heidenwelt wird der neutestamentliche Konsens bezüglich des Volk-Gottes-Begriffs im ersten Petrusbrief betont: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde [...]. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2,9f). Aufgrund dieses Volk-Gottes-Begriffs, der den jüdischen Partikularismus überwindet und mit dem römischen Universalismus konvergiert, war das Christentum imstande, Menschen aus verschiedenen Völkern und Kulturen anzusprechen und für eine neue Religion universaler Geschwisterlichkeit zu gewinnen.

2 Dies ist ein Leitmotiv in der paulinischen Missionstheologie, vgl. Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Eph 2,11-22.

1.2. Translations- und Inkulturationsfähigkeit

Weil das Christentum nicht einfach eine „Schriftreligion“ ist, sondern Jesus, den Christus, für das lebendige Wort Gottes hält, sakralisiert/tabuisiert es nicht eine Sprache als Offenbarungsvehikel. Daher nimmt es mit der Wahl des Griechischen für die Schriften des Neuen Testaments das Gespräch mit der hellenistischen Welt dezidiert auf. Denn es geht darum, die Botschaft vom Heil in Jesus Christus in der Sprache der Adressaten zu verkünden. Nach der Bekehrung hellenistischer Philosophen (wie u. a. Clemens von Alexandrien oder Origenes) war es klar, dass der Theologisierungsprozess auf dem Boden hellenistischer Philosophie stattfinden musste. Alois Grillmeier (1975: 589f.) hat diesen Prozess treffend beschrieben:

Das Christuskerygma und die ganze christliche Glaubensgestaltung begegneten [...] einer fragenden Welt mit großer geistiger Vergangenheit, die von ihren teils ablehnenden, teils erwartenden Haltungen her die Boten des Christentums bedrängte und zu immer neuen Anstrengungen der Glaubensvorlage aufrief. Je mehr derlei fragende Menschen auch in die Kirche selber eintraten, umso schneller vollzog sich der Prozess der ‚Theologisierung‘ des Kerygmas mit allen seinen Vor- und Nachteilen.

Dieser Prozess lässt sich als eine zweigleisige Inkulturation beschreiben: Er hat nicht nur zu einer „Verchristlichung der griechischen Metaphysik“ geführt, sondern auch zu einer – legitimen – „Hellenisierung des Christentums“.³ Dies ist heute Konsens in der Forschung, die Abstand von der alten These Adolf Harnacks genommen hat. So kann der katholische Theologe Peter Neuner (1995: 371) schreiben:

Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozess als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten.

3 Selbst Jürgen Habermas (1991: 135) hält diese Synthese für das Ergebnis der Begegnung zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, wenngleich er die „Zweideutigkeit“ der missionarischen Verchristlichung griechischer Metaphysik betont.

Und der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg (1992: 148) bemerkt dazu: „Ohne die so genannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“

1.3. Pflege einer Kultur der Barmherzigkeit

Wir dürfen ein drittes Merkmal der Ursprungsprägung des Christentums nicht vergessen, nämlich die Pflege einer *Kultur der Barmherzigkeit*. Am meisten dürfte die antike Welt die neue Moral beeindruckt haben, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt war und von Nietzsche daher als „Skavlenmoral“ apostrophiert wurde. Diese neue Moral wird von einem altkirchlichen Apologeten eindrucksvoll dokumentiert, wenn er von den Christen u. a. sagt: „Sie heiraten wie alle, zeugen Kinder wie alle, aber sie setzen sie nicht nach der Geburt aus“ (Marrou 1965: 63-65). Selbst Kaiser Julian (360-363), der nach der „Konstantinischen Wende“ das Rad der Geschichte zurückdrehen wollte, bestätigt die moralische Anziehungskraft der Christen, wenn er von ihnen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre „Sekte“ am meisten gefördert haben (Koch 1992: 202).

Die Gründe für den Erfolg des Christentums im Römischen Reich liegen in seiner „Konvergenz und Divergenz“ mit der antiken Kultur: In einem bemerkenswerten Inkulturationsprozess fügte es sich gut zu weiteren Entwicklungen der antiken Religions- und Kulturgeschichte (Bilderkult, Mysterien- und Erlösungsreligionen, Jenseitsglaube) und entsprach in vielerlei Hinsicht sozusagen „dem Geist der Zeit“ (Merkt 2002: 431). Dazu kam, dass seine von der antiken Praxis divergierende neue Moral glaubwürdig wirkte: „Die christlichen Gemeinden kümmerten sich umfassend um Kranke, Arme, Alte, Witwen, Waisen und Hungernde, also um jene marginalisierten Gestalten, die das Heidentum, wie es ein moderner Historiker formuliert, ‚ohne große Gewissensbisse [...] ihrem Schicksal überlassen‘ hatte“ (Merkt 2002: 432). Im Widerspruch zur Grausamkeit mancher heidnischen Bräuche gab das Christentum seinen Anhängern ihre „Humanität“ (Stark 1997: 250).

Das Christentum hatte sich auf die antike Kultur eingelassen und diese umgeformt zu einem „christlichen Projekt“. Diese Epoche der Kirchengeschichte, in der die „professionellen“ Missionare weitgehend fehlen und die

kapilare Mission vorherrschend ist, erreicht ihren Höhepunkt zur Zeit des Augustinus. Daher konnte der Bischof von Hippo angesichts der verbliebenen Heiden, die nach Wunder oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangten, mit Verwunderung schreiben: „Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“ – Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, „ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt“ (Augustinus 1979: XXII,8 / CCL 48/815). Seiner globalen Berufung gemäß hatte das antike Christentum auch Äthiopien und Indien erreicht, aber das Römische Reich galt als der Inbegriff der damaligen Welt. Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, beschreibt um 420 die Situation dann so: wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“: „Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme“ (Orosius 1986: Bd. II,9: V,2,1). Sein Glück war aber nicht von Dauer, denn die jungen Völker standen *ante portas* und wenig später auch der Islam.

2. Die Denkform der mittelalterlichen Gestalt des Christentums

Bei der Völkerwanderung handelt es sich um Völker, die den römisch-christlichen „mundus“ bewunderten und religionsgeschichtlich gesehen von „außerchristlichen“ Religionen geprägt waren, d. h. von Religionen, die bei der Ursprungsprägung des Christentums und der antiken Inkulturation keine Rolle spielten und die von ihrem polytheistischen Selbstverständnis her auch nicht resistent oder autoimmunisiert gegen christliche Mission waren. Die Kirche des Westens und die Kirche des Ostens versuchen im Mittelalter, die Germanen und Slawen kulturell und religiös in das christliche Globalprojekt zu integrieren – mit den dazu nötigen „kleinen“ Anpassungen an ihre Sprache und Mentalität, wie es in der weiteren Kirchengeschichte die Norm sein wird (vgl. Angenendt 2009). Dies tut die Kirche mit verschiedenen Missionsmethoden u. a. mit Wandermönchen als professionellen Missionaren, aber auch nach dem germanischen Gefolgschaftsprinzip des „cuius regio eius et religio“ *avant la lettre*. Viele Kirchenhistoriker würden das Urteil Joseph Lortz' sicherlich unterschreiben: „In

dieser religiösen und geistigen Erziehung der neuen Völker durch die Kirche ist das ganze Mittelalter grundgelegt“ (1948: 97).

Gravierender war für die Kirche der Einbruch des Islams ab dem 7. Jahrhundert in die Ursprungsgebiete des Christentums Palästina und Nordafrika. Denn als „nachchristliche“ Religion im chronologischen und theologischen Sinne des Wortes, d. h. als Religion, die nach dem Christentum kommt und dazu noch dieses als „wahre Religion“ oder „letztgültige Offenbarung“ des einen Gottes beerben möchte, war der Islam religionstheologisch gesehen „immunisiert“ gegen Missionsversuche aus der „falschen“ christlichen Religion oder einer früheren Offenbarungsstufe, ja, der Islam stellte eine attraktive Alternative zum Religionswechsel dar und dies wurde auch mit der „strukturellen Gewalt“ der hohen Kopfsteuer bei Nicht-Konversion indirekt gefördert.

Das Ergebnis dieses doppelten Einbruchs in den römisch-christlichen „mundus“ war, dass im 15. Jahrhundert, zu Beginn der Entdeckungsfahrten, die Grenzen der Christenheit sich zwar verschoben hatten (von Nordafrika und dem Nahen Osten nach Mittel-, Ost- und Nordeuropa), aber die Zahl der Christen und Christinnen de facto um 1500 nicht höher als um 500 war. Geändert hatte sich allerdings im Mittelalter einiges, was den weiteren globalen Weg der katholischen Kirche nachhaltig prägen wird.

Das Christentum des ersten Jahrtausends hatte kein richtiges Machtzentrum, sondern bestand aus der Pentarchie oder den fünf Patriarchaten. Und darunter war eine Vielfalt in „Lehre, Leben und Kult“ möglich: verschiedene Theologien, verschiedene Liturgien, verschiedene Kirchenordnungen, aber unter Anerkennung des Dogmatisierungsprozesses der Antike, die nur durch die Einführung des *filioque* im Westen und die Spaltung der vorchalkedonischen Kirchen gestört wurde. Das Papsttum ließ hier und da einen gewissen Primatsanspruch erkennen, aber mehr als ein *primus inter pares* und ein Primat als Dienst der Liebe waren im ersten Jahrtausend nicht möglich. Nach den Ereignissen des 11. Jahrhunderts (Morgenländisches Schisma, Gregorianische Reform, *Dictatus papae*) beginnt die Kirche des Westens eine neue Gestalt anzunehmen, die ihre globale Tätigkeit im zweiten Jahrtausend prägen wird. Nun entsteht in Rom ein richtiges Machtzentrum, das in den Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils gipfeln wird. Im Machtbereich Roms wird die Vielfalt in „Lehre, Leben und Kult“ immer mehr zugunsten der Romanisierung eingeschränkt. Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ist dies noch nicht ganz möglich, weil christliche Herrscher mit ihrem quasi katholischen Staatskirchentum ein Gegengewicht gegen den kurialen Zentralismus darstellen (etwa Gallika-

nismus, Regalismus, Josephinismus). Aber nach dem Zusammenbruch des *Ancien régimes* mit der Französischen Revolution und nach dem restaurativen Schwanengesang der Heiligen Allianz konnte das Papsttum in Zeiten des Ultramontanismus die Romanisierung immer mehr durchsetzen und seine zentrale Macht ausbauen. Das kann sehr anschaulich an der Kirchengeschichte Lateinamerikas gezeigt werden: gab es dort nach dem Konzil von Trient Provinzialkonzilien zur lokalen Anpassung der Kirchenreform, bei denen dank der Patronatsstruktur die Tages- und Geschäftsordnung praktisch nur mit der spanischen Krone abgesprochen werden musste, so wird das Papsttum nach dem Ersten Vatikanischen Konzil 1899 zu einem panlateinamerikanischen Konzil nach Rom einladen, dort auch ein Seminar für die Ausbildung der Kleruselite gründen und von da an immer mehr Entscheidungsprozesse an sich ziehen. Außer dieser Tendenz zur Romanisierung, die sich erst nach dem Vaticanum I voll entfalten kann, gibt es andere Aspekte in der zweiten Epoche der Kirchengeschichte, die zum Teil bedenklicher sind.

Zum einen betrifft dies das so genannte Missionsrecht, das die globale Ausbreitung des Christentums begleitete. Im 13. Jahrhundert, als die professionellen Missionare mit der Gründung der Bettelorden einen großen Schub bekamen und einige davon jenseits der Grenzen des christlichen „mundus“ auch bei den Moslems, den Mongolen, Indern, Singhalesen und Chinesen in Afrika und Asien den christlichen Glauben als einzigen Weg zum Heil nach Mk 16,16 predigen wollten, formulierte Papst Innozenz IV. 1243 in einem Dekretale-Kommentar das dazu passende „Missionsrecht“. Er bekräftigte darin das Recht der Christen auf Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, ein Recht, das die Fürsten der Heiden nicht behindern dürfen, ohne von den christlichen Herrschern dafür bestraft zu werden. Auf die rhetorische Frage, die er sich selbst stellte, ob dies im Umkehrschluss auch bedeutete, dass christliche Herrscher ihrerseits verpflichtet wären, etwa Verkünder des „betrügerischen“ Islams zu dulden, antwortete er: „Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist“ (Grewe 1988: 350). Ein solches Missionsrecht hat die Globalisierung des Christentums im Schatten des frühneuzeitlichen Kolonialismus und des modernen Imperialismus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil begleitet.

Dieser erste außereuropäische Missionsaufbruch der lateinischen Kirche durch die Mendikanten führte zu einigen Konflikten mit den nicht-römischen Kirchen, die teilweise auch in Asien oder Afrika wirkten. Diese

Konflikte nahmen im Entdeckungszeitalter nach der Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide* 1622 zur Lenkung der Weltmission außerhalb der Patronatsgebiete Spaniens und Portugals zu. Denn die Propaganda-Missionare kamen mit einem deutlichen päpstlichen Anspruch. Das Ergebnis ist die Spaltung dieser Kirchen in eine traditionelle und eine mit Rom verbundene Seite. Eine nicht-intendierte Folge der Globalisierung der katholischen Kirche ist also die Vermehrung der Kirchenvielfalt durch Kirchenspaltungen.

Dem war vorausgegangen die zweite bedenkliche Entwicklung der mittelalterlichen Kirche, nämlich ein 'Fundamentalisierungsprozess' in der Lehre, der „zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“ (Ratzinger 1969: 372), führte, wie wir es am Umgang mit den Häretikern und anderen religiösen Minderheiten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit sehen. Dazu gehört auch die Proklamation der Heilsausschließlichkeit der Papstkirche mit der Dogmatisierung des „extra ecclesiam nulla salus“ beim Konzil von Florenz (1442) nicht nur gegenüber Juden und Heiden, sondern auch im Verhältnis zu den „schismatischen“ Kirchen ohne Kommunion mit Rom (Denzinger 2010: Nr. 1351).

Das sind – *grosso modo* gesagt – die theologischen Rahmenbedingungen für die globale Ausbreitung der katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend. Zwischen dem 5. Jahrhundert und dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich zwar die Grenzen des christlichen „mundus“ verschoben bis hin zur Entstehung einer Weltkirche oder einer wahrhaft globalen Christenheit in allen Kontinenten dank der Dynamik der Missionsgeschichte seit der Entdeckung der Neuen Welt; demographisch ist das Christentum dabei zur größten Weltreligion geworden. Aber die Denkform hat sich bis zum letzten Konzil kaum geändert – und das ist die Tragik der katholischen Mission im Entdeckungszeitalter: dass sie auf den historischen „Kairos“ der Entdeckung der Neuen Welt mit der niemals zuvor einer anderen Religion gegebenen Möglichkeit, „auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen“ (Latourette 1956: 47), theologisch nicht vorbereitet war; dass sie die mittelalterliche bzw. tridentinische Denkform mit kleinen Anpassungen nach Übersee unter dem Schutz christlich-europäischer Kolonialmächte transportierte und das Missionsrecht wie im 13. Jahrhundert verstand; dass sie dabei zwar die „Kultur der Barmherzigkeit“ pflegte, zugleich aber den Volk-Gottes-Begriff durch einen europäischen Ethnozentrismus gegenüber anderen Völkern einschließlich des einheimischen Klerus sowie durch die Hinnahme der Sklaverei der Schwarzen verdunkelte; und schließlich, dass

sie ihre Translations- und Inkulturationsfähigkeit ängstlich bremste, wenn es zu einem „Ritenstreit“ gekommen ist.

3. Der Wandel mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Auf dem Weg zur Gestaltung katholischer Globalität

Das Konzil steht als Fanal für eine neue Epoche der Kirchengeschichte, in der wir von allgemeiner Religionsfreiheit statt vom einseitigen Missionsrecht sprechen (*Dignitatis humanae*), von der Anerkennung des Wahren und Heiligen in anderen Religionen (*Nostra aetate* 2), vom Heilsinklusivismus durch die Mittlerschaft Christi in einer nur Gott bekannten Weise (vgl. *Gaudium et spes* 22 und *Ad gentes* 7, aber auch *Lumen gentium* 16) und vom ökumenischen und interreligiösen Dialog statt von der Verketzung anderer Konfessionen oder der Betrachtung anderer Religionen als falsche oder defizitäre Heilswege im Schatten eines Heilsexklusivismus der Papstkirche.

Nach dem Konzil, mit dem die Kirche, wie Karl Rahner sagte, „mindestens anfanghaft“ begonnen habe, „lehrmäßig als Weltkirche zu handeln“ (Rahner 2013: 974), geht es nun um die Gestaltung der katholischen Form von Globalität und Polyzentrik unter neuen religionsrechtlichen und theologischen Voraussetzungen. Beklagte Joseph Ratzinger 1960, dass das Christentum auch bei uns nicht in unserer eigenen, „sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, *der Gestalt des Mittelalters*“ lebe und dass die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stelle, nicht die „Akkommodation“ an östliche oder afrikanische Kulturen sei, „sondern die ‘Akkommodation’ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist“ sei (Ratzinger 1960: 187f.), so ist seit dem Konzil zwar vieles im Fluss, aber man hat den Eindruck, dass wir es mit lauter Baustellen zu tun haben, die als Geburtswehen einer neuen Kirchengestalt zu betrachten sind: der Gestalt einer Weltkirche in einer globalen Welt. Drei dieser Baustellen möchte ich nun kurz skizzieren.

3.1. Heilsame Dezentralisierung

Mit seinem Aufsatz „Zu Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, 1999 in einer Festschrift erschienen, löste Walter Kasper eine Kontroverse über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus. Diese wurde

zwischen ihm und Kardinal Ratzinger freundschaftlich ausgetragen (vgl. Kasper 1999; Kasper 2000; Kasper 2014; Ratzinger 2010; Kehl 2003), aber sie ist in die jüngste Kirchengeschichte als „Streit der Kardinäle“ eingegangen. Ich kann hier auf die tiefsinnigen Fragen (Vorrang der Universalkirche, Kollegialität, Synodalität und Primat), die sich im Zusammenhang mit der ontologischen Ekklesiologie von *Lumen gentium* 23 stellen, nicht eingehen, wohl aber mit Kardinal Kasper (2014: 120) folgendes festhalten: Es handelt sich um einen

Schulstreit ..., wie er in der katholischen Kirche nicht nur sein darf, sondern, eben weil sie katholisch ist, auch immer wieder sein muss. In der Sache ist freilich das noch immer nicht hinreichend gelöste Problem des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche, Primat und Episkopat und synodalen Strukturen stehen geblieben.

Dieses Problem ist „nach wie vor grundlegend für die Zukunft der Kirche“. Kardinal Kasper (2014:119) hatte den Eindruck, „dass sich die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirche allzu sehr verschoben hat“. Und er fühlt sich bestätigt durch das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus, der damit „das Problem nun offiziell auf die weltkirchliche Agenda“ gesetzt habe. Stimmt es oder ist dies eher ein Wunschenken? Gewiss, in *Evangelii gaudium* 16 heißt es:

Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ‘Dezentralisierung’ voranzuschreiten.

Was ist aber nach zehn Jahren Pontifikat aus diesem Gespür geworden? Sind wir in der „heilsamen ‘Dezentralisierung’“ oder im Aufbau von synodalen Strukturen wirklich weitergekommen? Wir haben nach dem Konzil überall nationale Bischofskonferenzen und auch kontinentale bischöfliche Räte, aber keine angemessene theologische oder kirchenrechtliche Reflexion über die Folgen dieser faktischen katholischen „Polyzentrik“ für die Weltkirche. Der Papst zitiert in seinen lehramtlichen Texten nicht nur seine Vorgänger, um die Lehrkontinuität zu zeigen, sondern sehr oft auch Texte von diesen bischöflichen Räten und Konferenzen. Damit entsteht der Eindruck von einer global agierenden Kirche unter einer zentralen Leitung, die sich zum Echo der Probleme an der Peripherie macht – wie

einst die Jesuitengeneräle in ihren Rundbriefen aus den Berichten aus allen Kontinenten zitierten. Aber kommen wir damit bei der Gestaltung einer Weltkirche, in der die Teilkirchen zum Wohle der Evangelisierung in ihrem Bereich das Recht auf Sonderwege in „Lehre, Leben und Kult“ haben sollten, wirklich einen Schritt weiter? Haben die kontinentalen bischöflichen Räte oder die nationalen Bischofskonferenzen in Kommunion mit Petrus wie einst Paulus beim Jerusalemer „Konzil“ den Mut, nach Rom zu gehen und dort für die Maßnahmen einzutreten, die zum Wohle der Evangelisierung in ihrem Wirkungsbereich nötig und unumgänglich sind? Oder ist es vielmehr so, dass die Bischöfe, unter dem Ultramontanismus praktisch als „Befehlsempfänger“ der Zentrale betrachtet, nicht wissen, was sie aus der Einladung von Papst Franziskus zu mehr Verantwortung machen sollen?

3.2. Jurisdiktionsprimat

Am Ende des Jahrtausends des Aufstiegs des Papsttums vom *Dictatus papae* (1075) bis zum Dogma des Jurisdiktionsprimats (1870) bittet Johannes Paul II. mit der Enzyklika *Ut unum sint*⁴ (1995) alle Christen, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (UUS 95). Wie diese Primatsausübung „in Wahrheit und in der Liebe“ aussehen soll, sagt uns die Enzyklika jedoch nicht. Zwar wird am Ende das erste christliche Jahrtausend beschworen, in dem die Christen miteinander verbunden waren „in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glauben und Disziplin unter ihnen entstanden“. Doch es wäre sicherlich falsch, daraus zu entnehmen, dass Johannes Paul II. an eine Primatsausübung mit den beschränkten, nicht dogmatisch festgelegten Kompetenzen des ersten Jahrtausends dachte. Tatsache ist, dass der Papst die kirchlichen Verantwortlichen und die Theologen der getrennten Kirchen dazu einlädt, mit ihm

einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören können, wobei wir einzig und allein den Willen Christi im Sinne haben und uns von seinem

4 Hier zitiert mit laufenden Nr. im Text nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121. Bonn 1995.

Gebetsruf durchdringen lassen: ‚sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast‘ (Joh 17,21) (UUS 96).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Papstbefugnisse nach dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil stehen nicht zur Disposition, aber über die Form der Primatsausübung kann man miteinander reden.

Die Reaktionen auf die Enzyklika fielen unterschiedlich aus. Sehr kritisch reagierte der renommierte evangelische Theologe Jürgen Moltmann, der die historische Praxis des römischen Papsttums als das wesentliche Hindernis auf dem Weg zu einer glaubwürdigen Bezeugung der Einheit der Christenheit bezeichnete. Die großen nichtrömischen Kirchen seien zu einer „*Communio cum Petro*“, dem Bischof von Rom bereit, nicht aber zu einer „*Communio sub Petro*“. Eine Rückkehrökumene zur Unterwerfung unter den Universalepiskopat des Papstes und seine Autorität in Glaubens- und Sittenfragen werde es nicht geben. Die Päpste hätten sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche keine nennenswerten Verdienste um die ökumenische Einheit der Christenheit erworben (Moltmann 1995: 472f.).

Etwa 20 Jahre nach *Ut unum sint* musste Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* feststellen, dass wir seit der Einladung von Johannes Paul II. zur Findung einer neuen Form der Primatsausübung „wenig“ vorangekommen sind. Und Franziskus fügt, *Lumen gentium* 23 zitierend, hinzu:

Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen ‘die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen’ (LG 23). Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen (EG 32).

In seinem Traum von der Kirche für unsere Zeit (vgl. Delgado 2013) denkt Franziskus also auch an eine „Neuausrichtung des Papsttums“ im Sinne von mehr Kollegialität und mit einer Form der Primatsausübung, die der Ökumene dienlich ist:

Meine Aufgabe als Bischof von Rom ist es, offen zu bleiben für die Vorschläge, die darauf ausgerichtet sind, dass eine Ausübung meines Amtes der Bedeutung, die Jesus Christus ihm geben wollte, treuer ist und mehr den gegenwärtigen Notwendigkeiten der Evangelisierung entspricht (EG 32).

Zehn Jahre sind vergangen, und wir sind in der Sache „wenig“ vorangekommen, wenn man von den ökumenischen Gesten bei verschiedenen Anlässen absieht.

3.3. Der Menschheitsfamilie eingefügt

Wir könnten weitere Baustellen der Kirchenreform *ad intra* erwähnen, wie etwa die Überwindung des Klerikalismus, die Papst Franziskus immer anmahnt und die, wenn sie ernstgenommen wird, in der Weltkirche zu einer offenen Debatte über die Ämterfrage sowie über das Verhältnis von Klerus und Laien und das allgemeine Priestertum der Letzteren führen sollte. Aber zur katholischen Globalität gehört nicht nur die Kirchenreform, sondern auch das Ernstnehmen von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Denn die Kirche ist der Menschheitsfamilie eingefügt (GS 3) und soll „also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2), im Blick haben. In diesem Bereich haben wir seit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. gute Beispiele für Globalität in der katholischen Kirche. Es genüge an *Populorum progressio* (1967) Pauls VI. zu erinnern oder auch an die Enzykliken *Laudato si'* (2015) und *Fratelli tutti* (2020) von Franziskus. Aber auch hier sind wir, denke ich, auf halbem Weg stehen geblieben. Ich meine damit im Verhältnis Kirche-Welt den Wandel von der *ecclesia docens*, die in der Antrittsenzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* (1964) noch den Ton angibt, zu der hörenden oder von der Welt lernenden Kirche, die in *Gaudium et spes* 44 durchschimmert:

Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im Klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt [...]. Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.

Das ist ein neuer Ton in der katholischen Kirche. Daher kommentiert es Yves Congar mit diesen Worten: „Wohl noch nie hat sie [die Kirche] formell so anerkannt, dass sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist [...]. Die Kirche bekennt sogar, dass sie dem Widerspruch ihrer Gegner und Verfolger etwas zu verdanken hat“. Die Möglichkeit von der Welt zu empfangen, bedeutet für die Kirche, so Congar,

zunächst, dass ihr Dialog mit der Welt nicht nur in dem Dialog des Arztes mit seinem Kranken bestehen darf, von dem die Enzyklika *Ecclesiam suam* spricht (AAS 56 [1964] 638f). Es handelt sich um einen Dialog, der Gegenseitigkeit mit sich bringt; die Welt hat etwas beizutragen (1968: 416, 418, 419).

Ja, die Welt und die Geschichte der Menschheit sind auch ein „Lernort“ für Kirche und Theologie (vgl. Delgado 2023).

Aber auch hier haben wir es mit einer Diastase zu tun zwischen den homiletischen Ermahnungen des Papstes und den sehr zaghaften Schritten zu einer Kirchengestalt, die in ihren Strukturen von der modernen Welt lernt. In seiner Ansprache an die Kurie vom 21.12.2019 zitierte Papst Franziskus die Worte des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview im August 2012, wenige Tage vor seinem Tod: „Die Kirche ist zweihundert Jahre lang stehen geblieben. Warum bewegt sie sich nicht? Haben wir Angst? Angst statt Mut? Wo doch der Glaube das Fundament der Kirche ist. Der Glaube, das Vertrauen, der Mut.“⁵ Das Lernen von der Welt in Sachen „Religionsfreiheit“ setzte sich beim Konzil durch, aber in anderen Bereichen gibt es noch Nachholbedarf. Ich denke etwa an die Umwandlung der Kurie nach den Prinzipien einer modernen Regierungskultur: Kollegialität, Effizienz, Transparenz, Meritokratie und Kontrollmechanismen.

4. Ausblick: die Evangelisierung als Schlüssel zur Kirchenreform und katholischen Globalität

Seit *Evangelii gaudium* spricht Papst Franziskus immer wieder von der Evangelisierung als Schlüssel zur Neuausrichtung der Kirche, die ihm vorschwebt und die bisher nur in vagen Konturen erkennbar ist. Die Evangeli-

5 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html] (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch Interview mit Georg Sporschill SJ und Federica Radice Fossati Confalonieri in: Corriere della Sera, 1. September 2012.

sierung ist in der Tat der Schlüssel zu einer Kirchengestalt, die der Situation der Kirche in einer globalen, sich radikal wandelnden Welt entspricht. Wir haben es mit Umbrüchen zu tun, die in ihrer epochalen Bedeutung dem Übergang vom Judentum in die antike hellenistische-römische Welt ähnlich sind.

Dies betrifft z. B. die Form der Ausbreitung des Christentums, wie die deutschen Bischöfe in ihrem Text *Zeit zur Aussaat* klarsichtig sahen:

Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss. Damit nähern wir uns – freilich in einem völlig anderen gesellschaftlichen Umfeld – in bemerkenswerter Weise wieder der Situation des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens an. Dort trafen die Menschen, die sich einer christlichen Gemeinde anschlossen, in der Regel die Entscheidung für Taufe und Nachfolge Christi eigenständig. Selbst wenn schon sehr früh auch Kleinstkinder (im Rahmen der antiken Großfamilie) getauft wurden, so war der Anschluss an die christliche Kirche für den Einzelnen eben doch nicht selbstverständlich. Angesichts der ‚Fremdheit‘ des Christlichen in einer religionsgesättigten Welt der Spätantike – übrigens eine interessante Parallele zum heutigen ‚Religionsboom‘ in einer nachchristlichen Gesellschaft – waren die Interessierten immer wieder neu herausgefordert, sich bewusst für den ‚Mehrwert‘ des Christlichen zu entscheiden („Zeit zur Aussaat“ 2000: 34).

Dazu könnte eine Rückbesinnung auf die drei eingangs erwähnten Ursprungsmerkmale des Christentums nützlich sein: auf den neuen Volk-Gottes-Begriff, auf die Translations- und Inkulturationsfähigkeit, weil das Christentum keine „Schriftreligion“ ist, sondern eine der Nachfolge Jesu, und schließlich auf die Kultur der Barmherzigkeit.

Gefragt ist auch der Mut zum Wandel angesichts dieser Situation, nämlich der Mut zu größeren Diskontinuitäten zum Wohle der Evangelisierung. Um das hier Gemeinte zu verdeutlichen, genügt ein Blick auf das Jerusalem „Konzil“, von dem die Apostelgeschichte berichtet (Apg 15,1-35). Die darin getroffenen Entscheidungen der Öffnung der Kirche für die Nicht-Juden unter Verzicht auf „wichtige“ Teile des jüdischen Gesetzes wie die Beschneidung und mit der konsequenten Entwicklung eines neuen Volk-Gottes-Begriffs, das ethnoreligiöse Schranken überwindet und aus den Heiden „Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29) macht: ist dies nicht Ausdruck einer „Kirchenreform“, die sich angesichts der Zei-

chen der Zeit auch in sehr wichtigen Dingen die Freiheit nimmt, jene Entscheidungen zu treffen, die der Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies „Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität“ (Rahner 2013: 977) zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte? Bemerkenswert beim Jerusalemer Konzil ist nicht nur die paulinische Kühnheit auf einschneidende Veränderungen zugunsten der Evangelisierungsdynamik zu pochen, sondern auch, dass Petrus neben Einheitsverantwortung auch die Fähigkeit erkennen lässt, Mentor oder Tutor des Wandels zu sein. Das bräuchten wir auch heute: viele Paulus aus den Teilkirchen, die in Rom die nötigen Reformen einklagen, und einen Petrus, der bereit ist, den Tutorismus des Wandels zu übernehmen. Aber Franziskus hat in seinen homiletischen Reden vielfach Hoffnungen geweckt, die er in seinem Handeln als Bischof von Rom, nach katholischem Verständnis mit Jurisdiktionsprimat ausgestattet, nicht einlöst.

In der Predigt während der hl. Messe in Santa Marta vom 6. Juli 2013 ließ er erkennen, dass er seinen Dienst „petrinisch und paulinisch“ versteht, dass er also petrinische Einheitsverantwortung mit paulinischer Kühnheit verbinden möchte. Beides ist für eine Kirchenreform zum Wohle der Evangelisierung nötig. Während das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt war, wäre es an der Zeit, mehr paulinischer Kühnheit angesichts der Zeichen der Zeit walten zu lassen, bevor es zu spät ist.

Franziskus erinnerte an Jesu Wort von den neuen Schläuchen, die man für den neuen Wein benötige (Mt 9,17), bevor er auf das Jerusalemer Konzil anspielt: „Im christlichen Leben, wie auch im Leben der Kirche, gibt es einfallende Strukturen. Es ist erforderlich, dass sie erneuert werden. Die Kirche hat stets auf den Dialog mit den Kulturen Rücksicht genommen“. Sie habe immer versucht, den unterschiedlichen Anforderungen des Ortes, der Zeit und der Menschen zu genügen. Das habe die Kirche „vom ersten Augenblick an“ getan: „Erinnern wir uns an die erste theologische Auseinandersetzung: muss man, um Christ zu werden, alle religiösen jüdischen Gebote befolgen, oder nicht? Nein, sie haben nein gesagt“. Bereits in den Anfängen habe die Kirche gelehrt, „keine Angst vor der Neuheit des Evangeliums zu haben, keine Angst vor der Erneuerung zu haben, die der Heili-

ge Geist in uns bewirkt, keine Angst vor der Erneuerung der Strukturen zu haben. Die Kirche ist frei. Der Heilige Geist treibt sie an“.⁶

In *Gaudium et spes* 4, wo das Konzil von den „Zeichen der Zeit“ spricht, ist auch davon die Rede, dass die Menschheit heute „in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ steht, „in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“. Eine Kirche, die in der Evangelisierung den Schlüssel zur Kirchenreform sieht, wird sich frei fühlen, auf diesen epochalen Wandel nicht nur mit petrinischer Einheitsverantwortung, sondern auch mit paulinischer Kühnheit zu reagieren, um die nötigen neuen Entwicklungen in der Kirchengeschichte zu inaugurieren, die zur Gestaltung katholischer Globalität und Polyzentrik nötig, ja unumgänglich sind.

Quellenverzeichnis

Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. (= Die deutschen Bischöfe 68), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/die-deutschen-bischoefe/hirtenschreiben-erklarungen/zeit-aussaat-missionarisch-kirche.html#files>], letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Ansprache während der Frühmesse im Vatikanischen Gästehaus „domus sanctae martae“ am 6. Juli 2013, abrufbar unter [https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130706_meditazioni-42.html], (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 29, 19. Juli 2013.

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ vom 24.11.2013 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. Aufl., Bonn 2013 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolisches-schreiben-evangelii-gaudium-papst-franziskus.html?dl_media=19148], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Franziskus, Enzyklika „Laudato Si“ vom 24.05.2015 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 5. Aufl., Bonn 2022 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-laudato-si-papst-franziskus-sorge-gemeinsame-haus.html?dl_media=34572], letzter Zugriff: 26.03.2024).

6 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130706_meditazioni-42.html] (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 29, 19. Juli 2013.

Papst Franziskus, Ansprache beim traditionellen Weihnachtsempfang für die Römische Kurie vom 21.12.2019, abrufbar unter [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html] (Letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Enzyklika „Fratelli tutti“ vom 03.10.2020 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-fratelli-tutti-papst-franziskus-geschwisterlichkeit-soziale-freundschaft.html#files>], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25.05.1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/papst-johannes-paul-ii-enzyklika-ut-unum-sint.html?dl_media=12351], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio“ vom 26.03.1967, deutsche gedruckte Fassung: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsencyklika Papst Pauls VI. Populorum Progressio. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von Heinrich Krauss SJ (= Herder-Bücherei Bd. 286), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1967 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ vom 21.11.1964, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 73-185 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ vom 28.10.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 355-362 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentēs“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 459-531 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 436-458 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium Et Spes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4. Auflage. Darmstadt 2009.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat – De civitate Dei. 2. Bd., Buch XV–XXII. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn 1979.

Congar, Yves: [Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-Deutsch. Kommentare, Teil III. Freiburg im Breisgau 1968, 397-422.

Dassmann, Ernst: Ohne Ansehen der Person: Zur Frage nach der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie und Praxis, in: Dieter Schwab et al. (Hg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat). Berlin 1989, 475-492.

Delgado, Mariano: Papst Franziskus hat einen Traum: Die Revolution der zärtlichen Liebe. Ein Kommentar zum Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“, in: Schweizerische Kirchenzeitung 181/51-51 (2013), 786-789.

Delgado, Mariano: Zur Bedeutung der Geschichte als „locus theologicus“, in: George Augustin et al. (Hg.), Sehnsucht: Gott: Für Walter Kardinal Kasper. Freiburg im Breisgau 2023, 114-125.

Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Peter Hünemann, 43. Auflage, Freiburg im Breisgau 2010.

Grewe, Wilhelm G.: Fontes Historiae Iuris Gentium / Quellen zur Geschichte des Völkerrechts. Bd. 1. Berlin, New York 1988.

Grillmeier, Alois: Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1975.

Habermas, Jürgen: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1991.

- Kasper, Walter: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795-804 (auch in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi* [WKGS 11], Freiburg im Breisgau 2008, 509-522).
- Kasper, Walter: Zu Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreer, G. Steins (Hg.): *Auf eine neue Art Kirche sein*. München 1999, 32-48 (auch in: Walter Kasper: *Die Kirche und ihre Ämter* [WKGS 12], Freiburg im Breisgau 2009, 482-496).
- Kasper, Walter: Der „Streit der Kardinäle“ – neu aufgelegt. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014), 119-123.
- Kehl, Medard: Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS für Walter Kasper). Freiburg im Breisgau 2003, 81-101.
- Koch, Kurt: *Christsein im neuen Europa: Provokationen und Perspektiven*. Freiburg/Schweiz 1992.
- Latourette, Kenneth Scott: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*. Göttingen 1956.
- Lortz, Joseph: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. 14. Auflage, Münster 1948.
- Marrou, Irénée (Hg.): *A Diogenète*. Paris 1965.
- Merk, Andreas: Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung, in: Dieter Zeller (Hg.): *Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*. Stuttgart 2002 (= *Die Religionen der Menschheit* 28), 409-433.
- Moltmann, Jürgen: Hat das Papsttum eine ökumenische Zukunft?, in: *Concilium* (D) 31 (1995), 472-473.
- Neuner, Peter: Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995), 363-376.
- Orosius, Paulus: *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*. 2 Bde. Übersetzt von Adolf Lippold. Eingeleitet von Carl Andersen. Zürich, München 1985-1986.
- Pannenberg, Wolfhart: Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.): *Christentum in Lateinamerika*. Regensburg 1992, 140-154.
- Ratzinger, Joseph: *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in: *Wort und Weisheit* 15 (1960), 179-188.
- Ratzinger, Joseph: Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: ders.: *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1969, 362-375.
- Ratzinger, Joseph: Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: *JRGS* Bd. 8/1, 2010, 573-596.
- Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *KRSW* Bd. 21/2 (2013) 970-981.
- Stark, Rodney: *Der Aufstieg des Christentums: Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*. Weinheim 1997.

Mariano Delgado

Söhngen, Gottlieb: Der Weg der abendländischen Theologie: Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“. München 1959.

Stolz, Fritz: Christentum. Göttingen 1985 (= Religionen Bd. 3).

Global und polyzentrisch. Neue Perspektiven auf die weltweite Christentumsgeschichte

Klaus Koschorke

Abstract

From its very beginnings Christianity has defined itself as a global community, and to an extent usually overlooked it was also a polycentric movement throughout its history – with a multitude of regional centers of expansion, cultural expressions, confessional varieties and indigenous initiatives. “Postcolonial discourses” took place already in colonial settings, and often it was indigenous Christian elites who inspired movements of emancipation from colonial rule. In the formation of Christian communities, migration played an important role not only in the most recent history since World War II but already in the New Testament period.¹

Key-Words

History of World Christianity, Globalization, Polycentricity, Native Agency, Western Missions, “Christian” Black Atlantic, Emancipatorian Movements

1. Mission – ein Faktor unter anderen

Wann begann die Globalisierung des Christentums? Diese Frage ist natürlich unterschiedlich zu beantworten, je nachdem wie man Globalisierung definiert. Klar ist jedenfalls, dass sich das Christentum von Anfang an als weltweite Bewegung verstanden hat – gesandt bis an die „Enden der Erde“ (Apg 1,8; Mt 28,18-20). Dies im Rahmen dessen, was jeweils als „Welt“ bekannt war. Diese „bekannte“ Welt aber war eine andere im 2. Jahrhundert, eine andere in Zeiten des europäischen Mittelalters im 9. oder 12. Jahrhundert, eine andere in der Epoche der iberischen Übersee-Expansion

1 Der dem Beitrag zugrundeliegende Vortrag eröffnete zusammen mit dem Beitrag von Mariano Delgado als Keynote die 2. ZRKG-Tagung; er wurde für die schriftliche Fassung leicht überarbeitet.

in der frühen Neuzeit sowie im 19. Jahrhundert – dem „großen Jahrhundert der protestantischen Missionsbewegung“.

Deutlich ist aber auch, dass diese globale Präsenz des Christentums – in sechs Kontinenten und unterschiedlichen geographischen und kulturellen Kontexten – nicht erst das Ergebnis europäischer Missionsaktivitäten seit der frühen Neuzeit war. Zwar spielte die organisierte westliche Missionsbewegung – zunächst vor allem die katholische und später die protestantische – bei der Genese überseeischer Kirchen unstrittig eine gewichtige und vielfach prägende Rolle, temporal wie regional. Gleichwohl aber war sie im Prozess der weltweiten Ausbreitung des Christentums nur *ein Faktor unter anderen*.

Christliche Gemeinschaften und Kirchen bestanden oder bildeten sich auch vor, außerhalb und nach der Reichweite westlicher Kolonialherrschaft und Missionsaktivitäten. Als etwa die Portugiesen Ende des 15. Jahrhunderts erstmals auf dem Seeweg Indien erreichten, stießen sie dort in Gestalt der Thomaschristen auf eine uralte christliche Gemeinschaft, die bereits seit Jahrhunderten im Land ansässig war. Das gleiche wiederholte sich wenige Jahrzehnte später in Afrika, wo die Iberer im christlichen Kaiserreich Äthiopien ebenfalls einer uralten und eigenständigen Gestalt des afrikanischen Christentums begegneten. Die Anfänge des Christentums in Korea Ende des 18. Jahrhunderts sind wiederholt als das Ergebnis einer „Selbst-Christianisierung“ bezeichnet worden. 50 Jahre bevor 1836 der erste europäische Missionar das Land betrat, hatte sich dort bereits eine rasch expandierende Untergrundkirche gebildet. Ähnlich sah es 100 Jahre später bei den Anfängen protestantischer Präsenz innerhalb (und außerhalb) Koreas aus. Im subsaharischen Afrika setzte das explosive Kirchenwachstum erst in den 1960er Jahren ein, als mit den ehemaligen Kolonialherren auch viele Missionare gegangen waren².

Die Globalisierung des Christentums ist also *nicht* identisch mit dem Prozess der Europäisierung. Vielmehr hat es von Anfang seiner Geschichte stets eine Vielzahl regionaler Zentren der Ausbreitung, indigener Initiativen, konfessioneller Varianten und kultureller Ausprägungen gegeben – was in der traditionellen Kirchen- und Missionsgeschichte insbesondere deutschsprachiger Provenienz bislang kaum beachtet worden ist.

2 Einzelnachweise zu diesem (und den folgenden) Abschnitten in: Koschorke 2022: XIII-XVIII. 17-19. 47-54. 996-105. 139-146. 179-183. 202-206. 228-235; sowie in Ders. 2014b.

2. Polyzentrische Strukturen nicht erst in der jüngeren Vergangenheit

Ich argumentiere als Historiker, und mein Beitrag zu diesem Tagungsband besteht in dem Bestreben, aktuelle Erfahrungen und Entwicklungen – wie die zunehmende Pluralisierung und den „Shift of centers“ in der christlichen Welt – in eine weitere geschichtliche Perspektive zu rücken.

Meine Kernthese lautet dabei, dass das Christentum in seinem Selbstverständnis schon immer „global“ – und in seiner faktischen Ausbreitung zugleich stets polyzentrisch war. In Zeiten des europäischen Mittelalters etwa gab es – neben der lateinischen und griechischen Christenheit – mindestens ein drittes Zentrum der globalen Kirche: und zwar in Gestalt der ostsyrisch-„nestorianischen“ Kirche des Ostens, welche sich auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13. Jahrhundert von Mesopotamien bis Ost-China und von Sibirien bis Indien und Südasien erstreckte.

Das 16. Jahrhundert erlebte einen Pluralisierungsschub nicht nur durch das Aufkommen der reformatorischen Bewegung (die in Lateineuropa das religiöse Monopol der vom Papst geleiteten römischen Kirche durchbrach und erstmals eine Vielzahl reichsrechtlich anerkannter christlicher Gemeinschaften zur Folge hatte). Auch in der katholischen Welt außerhalb Europas gab es vielfältige Akteure und Zentren regionaler Ausbreitung. In Südindien etwa war dies die Fischerkaste der Paravas, die auf eigene Initiative hin seit 1535 den christlichen Glauben bereits angenommen hatten, als Franz Xaver – später gefeiert als „Apostel Asiens“ – 1542 unter ihnen tätig wurde. Zudem verbreiteten sie den neuen Glauben im Norden Sri Lankas (in der Region um Mannar) – lange bevor sich die Portugiesen dort festsetzten. Ähnliche Beispiele spontaner und dezentraler Selbstausbreitung sind auch in anderen Regionen und in den folgenden Jahrhunderten in unterschiedlichen Kontexten zu beobachten.

3. Beispiel: Der „Christian“ Black Atlantic³

Im Kontext eines in München seit den 1990er Jahren etablierten Forschungsschwerpunktes sprechen wir von „polyzentrischen Strukturen“ in der Geschichte des Weltchristentums⁴. Diese Polyzentrik aber ist an sich nichts Neues. Man muss nur eine andere Brille aufsetzen oder auf längst

³ So etwa die Formulierung von Barnes 2018: 345-363.

⁴ Vgl. Koschorke 2014a; einleitend darin: ebd.: 15-28; Ders. 2012; Ders. 1998; Ders. 2016b: 28-56; Burlacioiu/Hermann 2013; Koschorke 2022. In Vorbereitung: Ders.

bekannte und publizierte Quellen genauer (bzw. mit anderen Augen) hinschauen.

3.1. Kongochristentum (16.-18. Jahrhundert)

Der Name Mvemba Nzinga (oder, so sein Taufname, Afonso I.) etwa ist auch unter Missionshistorikern kaum bekannt. Dabei handelt es sich um eine der faszinierendsten Gestalten im Weltchristentum des 16. Jahrhunderts. Mvemba Nzinga bzw. Afonso I. war von 1506-1543 christlicher König im historischen Kongo-Reich. Dessen Herrscher hatten um 1492 – als Kolumbus Amerika „entdeckte“ – das Christentum bereits angenommen. König Nzinga Nkuvu hatte sich 1491 taufen lassen. Es folgte sein Sohn Afonso I., dessen lange Regierungszeit – so der Neuzeithistoriker Horst Gründer – durch „das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung“ gekennzeichnet war, „die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde“ (Gründer 1992: 58). Zugleich entwickelte sich hier – so der Sozialanthropologe John Thornton – eine „distinctly Kongo version of Christianity“ bzw. eigenständige afrikanische Christentumsvariante (Thornton 1984: 155). Von Bedeutung wurde diese nicht nur im Blick auf die Religionsgeschichte des historischen Kongo-Reiches (im Grenzgebiet zwischen dem heutigen Angola und Zaire) selbst. Sie hatte auch erhebliche transkontinentale Auswirkungen. Denn

et al. 2024. – Das Konzept der „Polyzentrik“ ist inzwischen vielfach aufgenommen worden (vgl. z. B.: Grümme 2022: 23-45) und stand etwa auch Pate bei der Benennung der 2020 an der Goethe-Universität Frankfurt eingerichteten DFG-Kollegforschungsgruppe „Polyzentrik und Pluralität vormoderner Christentümer“, dies freilich mit teils deutlich unterschiedlicher Akzentuierung. Zentrale Aspekte des Münchener Polyzentrismus-Modells sind: Der Bezug auf die Referenzgröße „Weltchristentum“ in der Genese und resultierenden Vielfalt seiner konfessionellen, kulturellen, kontextuellen und geographischen Ausprägungen; multidirektionale (und nicht nur, wie in der traditionellen Missionsgeschichte, primär Nord-Süd-) Austauschbeziehungen und Verflechtungen zwischen Christentümern in unterschiedlichen Weltregionen; besonderer Schwerpunkt auf „native agency“ und der Stimme indigen-christlicher Akteure im sog. globalen Süden sowie Erschließung relevanter Quellen; Suche nach „erweiterten Landkarten“ der globalen Christentumsgeschichte; Ausgleich zwischen „overstudied“ und „understudied areas“ in der Historiographie zur weltweiten Christentumsgeschichte; Analyse von Pluralisierungsprozessen auf unterschiedlichen Ebenen; ein komparatistischer und integrativer Ansatz; sowie die Christentumsgeschichte Europas als Teil eines größeren Ganzen.

es waren teils gerade auch getaufte kongolesische Christen, die von den Portugiesen als Sklaven über den Atlantik verschleppt wurden. Diese spielten später wiederholt eine wichtige Rolle bei der Christianisierung ihrer afrikanischen Lands- und Leidensgenossen in verschiedenen Regionen in der Neuen Welt (Brasilien, Karibik, South Carolina). „The conversion of [American] Africans“, so das Resümee von John Thornton, „actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem“ (Thornton 1998: 254).

Much of the Christianity of the African World was carried across the seas to America. In addition to the Africans who were themselves Christians there were also the catechists who helped to generate an African form of Christianity among the slaves who were not Christians (ebd.: 262)⁵.

Obwohl diese Entwicklung bestens dokumentiert (und beispielsweise die ausführliche Korrespondenz des Kongo-Herrschers mit seinem portugiesischem Amtskollegen König Manuel in Lissabon und der Kurie in Rom musterhaft publiziert) ist (vgl. Jadin/Dicorato 1974; Thornton 2023), ist sie in Kreisen der Neuzeit- und Kirchenhistoriker immer noch weitestgehend unbekannt. In Heinz Schillings ansonsten meisterhaftem Werk „1517: Weltgeschichte eines Jahres“ etwa – das einen Überblick über die globale Präsenz des Christentums im frühen 16. Jahrhundert vermittelt – wird das Kongo-Christentum noch nicht einmal im Register erwähnt (vgl. Schilling 2017: 352-363).

3.2. Das Sierra Leone Experiment 1792ff.

Bemerkenswert sind insbesondere auch die Anfänge des Protestantismus in Westafrika. Dessen Anfänge werden – abgesehen von vereinzelt früheren Beispielen kolonialprotestantischer Präsenz in den Forts entlang der westafrikanischen Küste – meist mit dem Namen zweier europäischer Missionsgesellschaften verbunden: der anglikanischen „Church Missionary Society“ aus Großbritannien sowie der deutsch-schweizerischen „Basler Mission“, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts ihre Sendboten in die Region schickte. Wichtig aber – und früher – war insbesondere auch *eine afroamerikanische Initiative*: die Remigrationsbestrebungen freier Ex-Sklaven von

5 Vgl. Heywood/Thornton 2007; zuletzt: Thornton 2024; Ders. 2023; Ders. 2020: 37-40. Ganz analog auch: Daniels 2014: 215-226.

der anderen Seite des Atlantiks, die seit 1792 – mit der Bibel als „Charter ihrer Freiheit“ (Hastings 1994: 180) – nach Sierra Leone kamen und dort Freetown (als „Stadt der Freiheit“) sowie eigene schwarze Kirchen unter afroamerikanischer Leitung gründeten. In den (ehemals) britischen Kolonien an der amerikanischen Ostküste gab es eine wachsende Zahl afroamerikanischer Christen. Enthusiastische Frömmigkeit, Bibelgläubigkeit sowie Vertrauen in die Verheißungen des Gottes des Exodus, der einst Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hatte, waren Merkmale ihres Glaubens. Im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1776-1783) wurden viele von den Briten rekrutiert und anschließend freigelassen. In sukzessiven Wellen machten sie sich dann auf den Weg nach Sierra Leone. „In this way, in November 1792 the first Protestant Church in tropical Africa was established. It was a ready made African church, with its own structures and leadership“ (Walls 2002: 55) (vgl. Hastings 1994: 177-188. 338-349). Diese Eigenständigkeit bewahrte sie weitgehend auch später, als Sierra Leone 1808 zur britischen Kronkolonie erhoben wurde.

Bedeutend wurde Sierra Leone im Folgenden v. a. auch als *Brückenkopf* im weiteren Verlauf der *Christianisierung Westafrikas*. Denn Freetown wurde seit 1808 zum Drehkreuz der Briten im Kampf gegen den transatlantischen Sklavenhandel. Sie fingen die portugiesischen Sklavenschiffe (etwa auf dem Weg vom heutigen Nigeria nach Brasilien) ab und brachten die befreiten Sklaven nach Freetown, wo viele erstmals in Kontakt mit dem Christentum kamen. Später kehrten manche in ihre Ursprungsländer zurück (vgl. Sanneh 1999; Hanciles 2014: 29-50). So auch die Biographie des aus Nigeria stammenden Samuel A. Crowther (1806/08-1891), der – 1864 in Canterbury geweiht – zum ersten schwarzen Bischof im subsaharischen Afrika der Neuzeit avancierte. Als „slave boy who became Bishop“ wurde er international bekannt und inspirierte die emanzipatorischen Bestrebungen „einheimischer“ Christen in Afrika, Asien, der Karibik und anderen „Missionfeldern“ bzw. Weltregionen (Koschorke 2011: 315-324).

3.3. Afroamerikanische Missionare im Afrika des ausgehenden 19. Jahrhunderts

Das frühe 19. Jahrhundert sah dann auch die Anfänge afroamerikanischer Missionsarbeit in Afrika. Zunächst waren es vor allem einzelne schwarze Baptisten und Methodisten aus Jamaika oder von der amerikanischen Ost-

küste, die – anfangs noch in Diensten weiß dominierter Gesellschaften – in Westafrika tätig wurden. Zunehmend mehrten sich aber auch unabhängige afroamerikanische Initiativen und erfolgte die Gründung eigener schwarzer Missionsgesellschaften. So insbesondere seit den 1870er Jahren, als sich – nach dem amerikanischen Bürgerkrieg und dem enttäuschenden Ausgang der anschließenden „Rekonstruktions“-Periode – die Hoffnungen auf ein gleichberechtigtes Zusammenleben von Schwarz und Weiß in den USA zerschlugen. Nun verstärkte sich auch das Interesse an Afrika als dem Kontinent der Vorfahren. Umgekehrt aber galt Afrika nun zunehmend auch als der Ort, wo es galt, Christentum und „christliche Zivilisation“ zu verbreiten – und zugleich den Nachweis zu erbringen, dass sich die „schwarzen Rassen“ selbst regieren können („to demonstrate to the world the capacity of the Negro races for self-government and intellectual development“), wie es programmatisch etwa in einem Bericht in der schwarzen Presse Nigerias im Jahr 1895 über das progressive Bildungswesen in der westafrikanischen Republik Liberia hieß⁶. Gegen Ende des Jahrhunderts waren afroamerikanische Missionare im südlichen Afrika, Liberia, Sierra Leone, der Goldküste (Ghana), Nigeria und Belgisch-Kongo tätig. Eng verbunden damit war einerseits der Aufschwung verschiedener Back-to-Africa-Bewegungen und andererseits Initiativen zur Gründung schwarzer Kirchen unter afroamerikanischer Leitung⁷.

3.4. Transatlantische schwarze Kirchen

Zugleich vernetzten sich im 19. Jahrhundert schwarze Kirchen und begannen verstärkt überregionale – und nun auch transatlantische – Organisationsstrukturen auszubilden. Prominentes Beispiel ist die „African Methodist Episcopal Church“ (AME oder AMEC), die älteste und zahlenmäßig größte

6 The Lagos Standard 1895 – „Negro“ als selbstbewusste Eigenbezeichnung afroamerikanischer Aktivisten war zu Beginn des 20. Jahrhunderts durchaus weit verbreitet. So etwa im Titel der „United Negro Improvement Association“ (UNIA) des Marcus Garvey, der größten afroamerikanischen Massenbewegung zwischen den Weltkriegen, mit Millionen von Mitgliedern in verschiedenen Ländern. Ihr auf beiden Seiten des Atlantiks weit zirkulierendes Journal hieß programmatisch „The Negro“. Ganz analog später im frankophonen Afrika etwa das Konzept der „negritude“, vertreten von antikolonialen Akteuren wie Leopold Senghor, dem ersten Präsidenten des unabhängigen Senegal.

7 Vgl. Martin 1989; Russell 2000; Williams 1982; Morrison 2014; Campbell 1998; Burlaciu 2015; Barnes 2018.

afroamerikanische Kirche in den USA. 1816 in Philadelphia gegründet, breitete sie sich rasch unter der schwarzen Bevölkerung in Nordamerika und der Karibik aus. Seit den 1870er Jahren hatte sie auch in Westafrika einen Ableger und erreichte wenig später Südafrika, wo sie 1896 mit einer lokalen schwarzen Kirche – der „äthiopischen Kirche“ des früheren Methodistenpredigers Mangena Mokone – fusionierte. Damit etablierte sie sich dauerhaft als transatlantische Kirchengemeinschaft⁸.

Die „Ethiopian Church“ des Mangena Mokone wiederum hatte sich 1892 als erste schwarze Kirche Südafrikas „äthiopisch“ benannt und damit einen Boom ausgelöst. Denn Äthiopien – christlich, schwarz, uralt, kirchlich und politisch unabhängig – galt als Symbol schwarzer Emanzipation und Eigenständigkeit. Seit seinem Sieg über eine italienische Invasionsarmee 1896 war das christliche Äthiopien (neben Liberia) als einziges Land im subsaharischen Afrika frei von europäischer Kolonialherrschaft, und dies auf dem Höhepunkt des westlichen Kolonialismus und Imperialismus. „Äthiopien“ gewann so in den Ohren afrikanischer Christen auf *beiden* Seiten des Atlantiks einen geradezu magischen Klang. Viele Bewegungen nannten sich fortan „äthiopisch“ – bei meist nur vagen Kenntnissen des realen ostafrikanischen Landes.

Eine andere transatlantische schwarze Kirche stellt die „African Orthodox Church“ (AOC) dar. 1921 in New York gegründet, hatte sie bereits drei Jahre später einen Ableger in Südafrika und nochmals drei Jahre später auch in Ostafrika (Kenia, Uganda). Hergestellt wurde diese Verbindung nicht durch gezielte Missionsaktivitäten der New Yorker Zentrale, sondern durch Nachrichten in der schwarzen Presse. „Within three years the East and the West have met each other in the African Orthodox Church“ – so die frühe Selbstbeschreibung (1924) dieser noch heute existierenden Kirchengemeinschaft⁹.

8 Zur AME siehe: Campbell 1998; Engel 2015; zu Mangena Mokone und den Anfängen des südafrikanischen Äthiopismus allgemein siehe Hastings 1994: 479ff.; Kalu 2005: 258-277; Kamphausen 1976; Fredrickson 1996; Moeti 1997; Fabre/Benesch 2004.

9 Zugleich Titelzitat der einschlägigen Monographie von Burlacioiu 2025. Vgl. auch: Kaveh Yazdani und Sina Delfs: Kritische Anmerkungen zum herrschenden „N-Wort“-Diskurs (https://www.merkur-zeitschrift.de/2024/04/12/kritische-anmerkungen-zum-herrschenden-n-wort-diskurs/#_ftnl).

4. Postkoloniale Diskurse in kolonialen Zeiten

„Postkolonial“ ist momentan in gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Debatten, aber ebenso auch in ökumenischen und theologischen Diskursen ein viel gebrauchter Begriff¹⁰. Im ökumenischen Gespräch verbindet er sich mit der Forderung nach Überwindung eurozentrischer Perspektiven, traditioneller Abhängigkeitsstrukturen, Abkehr von westlicher theologischer Dominanz sowie dem Insistieren auf egalitären Beziehungen zwischen den Kirchen des Nordens und Südens. Wenig bekannt ist, dass sich viele dieser Diskussionen – die seit dem Ende der politischen Dekolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg oder in aktuellen kulturpolitischen Kontroversen geführt werden – bereits in den Diskursen indigen-christlicher Eliten um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert finden. Dies ist andererseits aber auch nicht verwunderlich, da es etwa gerade in Afrika die auf den Missionsschulen gebildeten modernen einheimischen Eliten waren, die früh zu Trägern vielfältiger Unabhängigkeitsbestrebungen und eines sich rasch dynamisierenden National-Bewusstseins wurden. Von einer „Dialektik“ im Prozess des Kolonialismus bzw. „der Christianisierung“ sprechen darum Historiker wie Wolfgang Reinhardt und Horst Gründer¹¹.

Bemerkenswert ist dabei wiederholt gerade der Verweis auf den „universalen“ Charakter der christlichen Religion, der in den Debatten afrikanischer und asiatischer Christen um 1900 als Hauptargument *gegen die Dominanz und Exklusivitätsansprüche westlicher Missionare* angeführt wurde. Ich verweise im Folgenden auf einige Beispiele aus dem Münchener Forschungsprojekt zu den Journalen indigen-christlicher Eliten aus Asien und Afrika um die Jahrhundertwende¹².

4.1. Edward W. Blyden (1832-1912)

Eine wichtige Stimme war die von Edward W. Blyden (1832-1912). 1832 in der Karibik geboren und später als Politiker, Publizist und Bildungsreformer vor allem in Liberia tätig, gilt er als einer der prägenden Repräsentan-

10 Siehe z. B. die neue Buchreihe von Kujawa-Holbrook 2018ff.; Sugirtharajah 2001; Nehring/Tielesch 2013; Gruber 2017; Van der Heyden/Wendt 2020; Silber 2021; Tamayo 2020.

11 Vgl. Gründer 1992: 568-594; Elphick 2012; Koschorke 2022: 208-210; Grohs 1967.

12 Die Ergebnisse wurden u. a. publiziert in: Koschorke et al. 2018a; Koschorke et al. 2016a.

ten sog. des westafrikanischen Äthiopismus dieser Zeit bzw. als Advokat eigenständiger afrikanischer Kirchen. So hebt er in seiner Auslegung von Apg 8 im Jahr 1882 die Bedeutung afrikanischer Initiative bei der Evangelisierung Afrikas hervor Denn es war ja der äthiopische Eunuch (und nicht der als Typus des westlichen Missionars gezeichnete Philippus), der das Evangelium in das ostafrikanische Land bringen sollte. Eingeleitet ist dieser Vortrag mit den Worten:

Es ist offenkundig, dass die Botschaft Jesu Christi für *alle* Länder und *alle* klimatischen Verhältnisse bestimmt ist – für *alle* Nationen und Rassen. Aber es ist auch wahr, dass wir diesen ‚Schatz in irdischen Gefäßen‘ haben, was ihn von menschlichen Bedingungen und Begrenzungen abhängig macht (Blyden 1887: 160f.)¹³.

Daraus folgt dann sein Plädoyer für ein *spezifisch afrikanisches Christentum*.

4.2. James Johnson (1835-1917)

Ganz ähnlich äußerte sich um 1908 der nigerianische Priester James Johnson (1835-1917) vor der pan-anglikanischen Lambeth-Konferenz. Auch wenn er nie einer unabhängigen afrikanischen Kirche angehörte, gilt er als führender Vertreter des Äthiopismus und „Pionier des afrikanischen Nationalismus“ (Ayandele 2013). In seinen Schriften forderte er die Loslösung der afrikanischen Gemeinden von europäischer Kontrolle. 1900 wurde er stellvertretender anglikanischer Bischof im heutigen Nigeria. Er trat für eine Annäherung der Mission an die afrikanische Kultur ein, befürwortete die Beibehaltung afrikanischer Namen nach der Taufe und vertrat eine moderate Haltung gegenüber der traditionellen Praxis der Polygamie:

Das Christentum ist eine Religion ... für alle Rassen und Volksstämme auf der Welt. [...] Von ihrem Gründer war niemals beabsichtigt, dass ihre Annahme mit der Entnationalisierung irgendeines Volkes verbunden sei, und sie hat tatsächlich ihren Ruhm darin, dass jede Rasse sie bekennen und ausüben und ihr den Stempel der eigenen, einheimischen Merkmale aufdrücken kann; dadurch wird der christlichen Religion ein jeweils besonderer Charakter gegeben, ohne dass dadurch irgendeiner ihrer Werte verloren ginge. Und warum sollte es kein afrikanisches Christen-

13 Zu Blyden siehe jüngst Barnes 2018: 351-354.

tum geben, wie es ein europäisches und ein asiatisches Christentum gibt (Ayandele 2013: 342f.)?

4.3. Südindien: „The Christian Patriot“ (1890-1929)

Das nächste Beispiel führt nach Südindien, wo sich in Madras (heute Chennai) Ende des 19. Jahrhundert eine kleine, aber sehr einflussreiche Elite indischer protestantischer Christen gebildet hatte. Selbst nur eine Minderheit innerhalb der christlichen Minorität, sahen sie sich gleichwohl an der Spitze des „religiösen und sozialen Fortschritts“ Indiens. Sie verstanden sich selbst (und wurden von außen angesehen) als eine „progressive community“. Sie organisierten sich in eigenen Vereinigungen und publizierten ihre eigenen Periodika und Journale wie den „Christian Patriot“ (CP), der die religiöse, soziale und politische Entwicklung des Landes kritisch kommentierte. „Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community“, suchte das Blatt der Stimme einheimischer Christen in der kolonialen Öffentlichkeit des Subkontinents Gehör zu verschaffen. Dabei grenzte es sich sowohl von hindu-fundamentalistischen Tendenzen in der indischen Nationalbewegung wie vom Paternalismus (und wachsenden Rassismus) westlicher Missionare ab¹⁴.

Bei der Kritik und Suche nach Alternativen zu den gegebenen kolonial-kirchlichen Strukturen vor Ort richtete sich der Blick zunehmend auch auf andere Regionen und Kirchen in der südlichen Hemisphäre. „It is well for us“ – so der CP in einem grundsätzlichen Statement im März 1905 – „to look around and see what is being done in other parts of the World by the races newly brought into the fold of Christ“ (CP 11.03.1905). In Westafrika etwa gab es bereits einheimische Bischöfe. „When is India to have her own native Bishops?“, fragte der CP darum sehr nachdrücklich in einem Kommentar am 18.06.1898. Die junge Kirche Ugandas hatte bereits in kürzester Zeit quasi das Ziel der Selbst-Regierung („self-government“) erreicht. Warum dauert das in Indien so lange (CP 06.09.1902)? Wichtiges Vorbild waren insbesondere die Christen und Kirchen in Japan. Denn

14 Zu Einzelheiten siehe: Koschorke 2019, v.a. auch 49ff. 165ff. 211ff.; eine Auswahl an Texten aus dem CP ist abgedruckt in: Ders. et.al. 2016a: 23-138, darunter die hier im Folgenden zitierten Texte ausführlicher auf 43. 48. 111-115. 124-132. Wichtig in diesem Zusammenhang ist insbesondere auch die klassische Studie von Kaj Baago 1969, die den „Pioneers of Indigenous Christianity“ im Indien des 19. Jahrhunderts gilt; siehe allgemein auch die neuere Überblicksdarstellung von Lindenfels 2021.

sie waren viel weiter in der Überwindung westlicher Konfessionalismen und der Einführung indigener Führungsstrukturen vorangekommen. Dies führte dann zur Aufnahme direkter Kontakte. So wurde 1906 auf indische Initiative hin eine Delegation japanischer Christen eingeladen – um zu lernen, „what [Christian] India can learn from [Christian] Japan“. Ihr Besuch wurde ein riesiger Erfolg. Gegenseitige Besuche und dauerhafte Festigung eines bilateralen Austauschs zwischen Indien und Japan wurden vereinbart.

In diesen Berichten deutete sich bereits die Vision einer neuen – und nicht mehr von den westlichen Missionen dominierten – Ordnung im Weltchristentum an. Das 19. Jahrhundert – so der „Christian Patriot“ in einem Rückblick am 28.09.1901 – sei noch das Jahrhundert der (durchaus auch verdienstvollen) westlichen Missionen gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen werde ganz im Zeichen der „einheimischen Kirchen“ in den verschiedenen Weltregionen stehen und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“ weltweit (CP supp. 28.09.1901).

4.4. Debatten um die „Three Selves“

Was hier anklingt, ist ein Thema, das in den Debatten indigen-christlicher Eliten aus Asien und Afrika um 1900 eine zentrale Rolle spielt: die Zielvorstellung einer – sich selbst ausbreitenden, selbst erhaltenden und selbst regierenden – „einheimischen Kirche“. Ursprünglich ein missionarisches Konzept (das um die Mitte des 19. Jahrhunderts von Pionieren der protestantischen Missionsbewegung wie dem Briten Henry Venn [von der anglikanischen Church Missionary Society] und dem Amerikaner Rufus Anderson [vom kongregationalistischen American Board of Commissioners for Foreign Missions] formuliert worden war), entwickelte sich die „Drei-Selbst“-Formel um die Jahrhundertwende zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten, und zwar zeitgleich in Asien und Afrika. Dies galt umso mehr, als das ursprüngliche Partizipationsversprechen der Missionare immer weiter hinausgeschoben wurde („The time is not yet ripe“) und nun von lokalen Christen verstärkt *gegen* die etablierten Missionskirchen eingefordert wurde. Dies war einer der Faktoren, der vor allem in Afrika die sprunghafte Verbreitung missionsunabhängiger Kirchen (der „African Independent Churches“) unter einheimischer Führung beschleunigte. In Asien waren es oft eher nationalkirchliche Bestrebungen,

die von ähnlichen Motiven geleitet waren. So 1886 die Gründung einer „National Church of India“, die alle indischen Christen unabhängig von ihrer denominationellen Zugehörigkeit zu vereinen suchte¹⁵.

4.5. Tokio-Konferenz 1907

1907 fand in Tokio die Konferenz der „World's Students Christian Federation“ (WSCF) statt. Dies war die erste ökumenische Konferenz in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter. Von den 627 Teilnehmenden kamen mehr als 500 aus „orientalischen“ Ländern, darunter 443 aus Japan, 74 aus China, 15 aus Indien sowie kleinere Delegationen aus anderen asiatischen Ländern. Thema der Konferenz war die Evangelisierung Asiens „durch seine eigenen Söhne [und Töchter]“ – Japans durch Japaner, Chinas durch Chinesen, Indiens durch Inder etc. Gleichberechtigte Kooperation nicht nur zwischen Europäern und Asiaten, sondern insbesondere auch zwischen den „einheimischen“ Kirchen Asiens selbst sowie die Entdeckung innerasiatischer Solidarität waren zentrale Aspekte. Bedeutend wurde diese Versammlung nicht nur durch diese Anfänge eines christlichen Panasianismus, sondern zugleich auch als Vorstufe zur Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, die ihrerseits die westliche Ökumene-Bewegung des 20. Jahrhunderts entscheidend prägen sollte. Was sich in den Debatten der Tokio-Versammlung 1907 abzeichnete, ist die Vision einer Ökumene gleichberechtigter nationalkirchlicher Christentümer weltweit – und zwar in einer bereits als post-missionarisch und post-kolonial antizipierten Zukunft¹⁶.

15 Vgl. Williams 1990; Koschorke 2019: 56ff. 61ff. 165-210. 260ff.; Ders. 2018b: 127-142. In einer weiteren Transformation diente dieses Konzept später im kommunistischen China zur Kontrolle ökumenischer Kontakte und Begründung des „Patriotic Three Self Movement“.

16 Zur Tokio-Konferenz siehe: Report of the Conference of the World's Student Christian Federation at Tokyo April 3-7, 1907 (1908); Weber 1961: 69-90. 91ff.; Harper 2000: 41ff. 62ff. 83ff.; Koschorke 2018a: 275-280. Die hier nur knapp skizzierten Diskurse um 1900 haben vielfach spätere Modelle kontextueller Theologie vorweggenommen oder beeinflusst, wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg (im Kontext der politischen Dekolonisierungsprozesse in Asien und Afrika) und insbesondere seit den 1970er Jahren formuliert worden sind (EATWOT, „Dritt-Welt“- sowie spezifisch „asiatische“, „afrikanische“ und andere „kontextuelle“ Theologien). Analoges gilt für den oben erwähnten „Äthiopianismus“, der – so der nigerianische Historiker Ogbu Kalu – „could be said to have nurtured the roots of modern African Christianity“. „The legacies of the Ethiopian movement“, führt er weiter aus, „were, however, numerous: the quests to appropriate the gospel and modernity with dignity; to be both an

5. Erwartungen und Kontroversen im neuen Millennium

Seit Mitte der 1980er Jahren lebt eine wachsende Mehrheit der christlichen Weltbevölkerung im globalen Süden. Dies gilt sowohl im Blick auf die römisch-katholische Kirche wie die unterschiedlichen protestantischen Konfessionsfamilien wie auch die Vielzahl „unabhängiger“ oder (neo-)pentekostaler Gemeinschaften und Bewegungen.

Die Debatten um die Zukunft des Christentums im Schwellenjahr 2000 waren geprägt von der Frage, ob und wie diese „Südwärts-Bewegung“ im neuen Millennium weitergeht und was die konkreten Konsequenzen dieses „Shift of Centers“ sein werden.

Der amerikanische (und von der anglikanischen Kirche zum Katholizismus konvertierte) Religionshistoriker Philipp Jenkins gab in seinem weit verbreiteten Buch „The Next Christendom“ folgende Prognose: „Wenn wir uns einen typischen Christen zurück im Jahr 1900 vorstellen, denken wir an einen Deutschen oder Amerikaner. Im Jahr 2050 sollten wir eher einen Brasilianer, Ugander oder Filipino ins Auge fassen“ (Jenkins 2011: xi). Andere Stimmen in dieser Debatte waren zurückhaltender und erwarteten neben Wachstum ebenso auch rückläufige Entwicklungen. Asiatische Votanten verwiesen auf die Rolle christlicher Minoritäten als „Sauerteig“ in den nicht-christlichen Mehrheitsgesellschaften ihres Kontinents oder betonten deren „prophetischen Auftrag“.

Das sprunghafte Wachstum christlicher Gemeinschaften im globalen Süden ist – ebenso wie der seit geraumer Zeit zu beobachtende weltweite religiöse Boom – sicherlich *nicht nur ein Segen*. Als evangelischer Christ sehe ich etwa die Erfolge der Evangelicos in Brasilien mit durchaus gemischten Gefühlen. Ich fühle mich den tapferen katholischen Ordensschwwestern im Amazonas-Becken, die unter großem persönlichen Einsatz die Rechte der Indígenos verteidigen, ungleich näher als den evangelikalen Schreihälsen, die den rassistischen Ausfällen eines Bolsonaro zujubeln. Aber ob wir nun auf die geradezu blasphemische Instrumentalisierung der Bibel durch einen Donald Trump, die angebliche Verteidigung des christlichen Abendlandes

African and Christian; to express faith from an indigenous world view and spirituality so that Africans could respond and realities and culture in the sphere of liturgy, polity and ethics; to tap the resources of indigenous knowledge in communicating the kerygma; and to practice local initiatives in evangelism, decision making processes, ecclesial structures and funding” (Kalu 2005: 277). In der Debatte um postkoloniale Theologien ist es also durchaus lohnend, bereits in der früheren indigen-christlichen Tradition Ausschau zu halten.

durch Victor Orban, die Rechtfertigung des russischen Angriffskrieges in der Ukraine durch Patriarch Kyrill oder – eine Generation zuvor – auf das germanische Christentum der Deutschen Christen in Nazi-Deutschland blicken: es gilt die biblische Weisung: „Unterscheidet die Geister“ (1 Joh 4,1) – und damit die Frage, wo und bei wem wir (bei aller ökumenischen Offenheit) den Geist Christi erkennen und wo nicht.

Schließen möchte ich darum mit den Worten von Desmond Tutu, der Ende 2021 in Kapstadt verstarb. Nationaler Held im Kampf gegen die Apartheid und international hoch angesehen, war der Weggefährte Nelson Mandelas zugleich eines der prominentesten Gesichter des Weltchristentums gegen Ende des zweiten Millenniums. Bedeutend war Tutu nicht nur als „moralischer Kompass und Gewissen der Nation“, wie ihn der südafrikanische Präsident Cyril Ramaphosa in seiner Trauerrede in der St. Georg-Kathedrale von Kapstadt würdigte. Auch international wurde seine Stimme im Kampf gegen Rassismus, soziale Ungerechtigkeit und Klimawandel gehört. Tutu wirkte entscheidend mit beim friedlichen Übergang Südafrikas zu einer multiethnischen „Regenbogen-Nation“ (so der von ihm geprägte Begriff). Der Glaube war für Tutu Quelle des sozialen Engagements. „We are prisoners of hope“, so wurden seine Worte bei der Trauerfeier in Kapstadt erinnert. „Wir müssen immer, immer hoffen. Und wenn wir nicht hoffen, gibt es keine Möglichkeit der Veränderung in unseren Herzen, und keine Möglichkeit zur Veränderung der Welt“¹⁷.

Literaturverzeichnis

Ayande, Emmanuel Ayankanmi: 'Holy' Johnson: Pioneer of African Nationalism, 1836-1917. Abingdon 2013 (= Nachdruck der Ausgabe London 1970).

Baago, Kaj: Pioneers of Indigenous Christianity. Madras 1969.

Barnes, Andrew E.: The Christian Black Atlantic: African Americans, Ethiopianism, and Christian newspapers in Africa, in: Klaus Koschorke et al. (Hg.): To give publicity to our thoughts: Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit. Wiesbaden 2018, 345-363.

Blyden, Edward W.: Christianity, Islam and the Negro Race. Edinburgh 1887.

Burlacioiu, Ciprian/Hermann, Adrian (Hg.): Veränderte Landkarten: Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. FS Klaus Koschorke. Wiesbaden 2013.

17 Eyewitness News 2022.

- Burlacioiu, Ciprian: Within three years the East and the West have met each other: Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA-Südafrika-Ostafrika (1921-1950). Wiesbaden 2015.
- Campbell, James T.: Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa. Chapel Hill, London 1998.
- Daniels, David: Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries, in: Klaus Koschorke, Adrian Hermann (Hg.): Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums. Wiesbaden 2014 (= StAECG, Band 25), 215-226.
- Delfs, Sina/Yazdani, Kaveh: Kritische Anmerkungen zum herrschenden „N-Wort“-Diskurs, in: Merkur vom 12.04.2024, [https://www.merkur-zeitschrift.de/2024/04/12/kritische-anmerkungen-zum-herrschenden-n-wort-diskurs/#_ftn1] (letzter Zugriff: 17.05.2024).
- Elphick, Richard: The Equality of Believers: Protestant Missionaries and the Racial Policy of South Africa. Charlottesville, London 2012.
- Engel, Elisabeth: Encountering Empire: African American Missionaries in Colonial Africa, 1900-1939. Stuttgart 2015.
- Eyewitness News vom 01.01.2022.
- Fabre, Geneviève/Benesch, Klaus (Hg.): African Diasporas in the New and Old Worlds: Consciousness and Imagination. Amsterdam, New York 2004.
- Fredrickson, George Marsh: Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa. New York 1996.
- Fyfe, Christopher: Sierra Leone Inheritance. London 1964.
- Grohs, Gerhard: Stufen afrikanischer Emanzipation. Stuttgart usw. 1967.
- Gruber, Judith: Intercultural Theology as a (Post)colonial project?, in: Interreligious Studies and Intercultural Theology 1/1 (2017), 1-7.
- Grümme, Bernhard: Polyzentrismus: Ein altes Konzept, theologisch neu gelesen, in: Ders. et al. (Hg.): Globale Christentümer: Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Paderborn 2022, 23-45.
- Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Gütersloh 1992.
- Hanciles, Jehu: The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820-1920, in: Klaus Koschorke, Adrian Hermann (Hg.): Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums. Wiesbaden 2014 (= StAECG, Band 25), 29-50.
- Harper, Susan B.: In the Shadow of Mahatma: Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India. Grand Rapids 2000.
- Hastings, Adrian: The Church in Africa, 1450-1950. Oxford 1994.
- Heywood, Linda/Thornton, John: Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660. Cambridge usw. 2007.
- Jadin, Louis/Dicorato, Mireille (Hg.): Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506-1543. Bruxelles 1974.
- Jenkins, Philipp: The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. 3. Auflage, Oxford 2011.

- Kalu, Ogbu U.: *Ethiopianism in African Christianity*, in: Ders. (Hg.): *African Christianity: An African Story*. Pretoria 2005, 258-277.
- Kamphausen, Eberhard: *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika: Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872-1912*. Bern, Frankfurt am Main 1976.
- Koschorke, Klaus (Hg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums*. Wiesbaden 1998 (= StAECG, Band 6).
- Koschorke, Klaus: *When is India to have her own native bishops? Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806-1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert*, in: Mariano Delgado, Michael Sievernich (Hg.): *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. FS IIMF 1911-2011. St. Ottilien 2011, 315-324.
- Koschorke, Klaus (Hg.): *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive/Phases of Globalization in the History of Christianity*. Wiesbaden 2012 (= StAECG, Band 19).
- Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian (Hg.): *Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden 2014a (= StAECG, Band 25).
- Koschorke, Klaus: *Polycentric Structures in the History of World Christianity (Inaugural Lecture)*, in: Ders., Adrian Hermann (Hg.): *Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden 2014b (= StAECG, Band 25), 15-28.
- Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian/Burlacioiu, Ciprian/Mogase, Phuti (Hg.): *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900: A Documentary Sourcebook from Selected Journals*. Wiesbaden 2016a.
- Koschorke, Klaus: *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: *Journal of World Christianity* 6/1 (2016b), 28-56.
- Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian/Ludwig, Frieder/Burlacioiu, Ciprian (Hg.): *To give publicity to our thoughts: Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit*. Wiesbaden 2018a.
- Koschorke, Klaus: *Dialectics of the Three Selves: The Ideal of a „self-governing, self-supporting, self-extending Native Church” – from a missionary concept to an emancipatory slogan of Asian and African Christians in 19th and early 20th centuries*, in: HOFFIE Hofmeyr, John Stenhouse (Hg.): *Internationalising Higher Education: Essays in honour of Gerald Pillay*. Centurion 2018b, 127-142.
- Koschorke, Klaus: *Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community: Der „Christian Patriot” und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900*. Wiesbaden 2019 (= StAECG, Band 34).
- Koschorke, Klaus: *Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte: Asien, Afrika und Lateinamerika 1450-2000*. Tübingen 2022 (= UTB 5934; englische erweiterte Fassung: Ders.: *A Short History of Christianity Beyond the West: Asia, Africa and Latin America 1450-2000*. Leiden, Boston 2024).

- Koschorke, Klaus/Burlacioiu, Ciprian/Kuster, Philipp (Hg.): *Early South-South-Links in the History of World Christianity*. Wiesbaden 2024 (= StAECG, Band 38).
- Kujawa-Holbrook, Sheryl (Hg.): *Postcolonial and Decolonial Studies in Religion and Theology*. Lanham usw. 2018ff. (bisher 13 Bände).
- „Liberia College“, in: *The Lagos Standard* vom 27.02.1895.
- Lindenfels, David: *World Christianity and Indigenous Experience: A Global History, 1500-2000*. Cambridge 2021.
- Martin, Sandy D.: *Black Baptist and African Missions: The Origins of a Movement 1880-1915*. Macon 1989.
- Moeti, Moitsadi: *Ethiopianism: Creation of a nationalist order for African and the Africans in South Africa*. Boaba 1997.
- Morrison, D.: *Slavery's Heroes: George Liele and the Ethiopian Baptists of Jamaica 1783-1865*. Birmingham 2014.
- Nehring, Andreas/Tiesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien*. Stuttgart 2013.
- Report of the Conference of the World's Student Christian Federation at Tokyo April 3-7, 1907. New York 1908.
- Russell, Horace O.: *The Missionary Outreach of the West Indian Church: Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th Century*. New York usw. 2000.
- Sanneh, Lamin: *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Cambridge usw. 1999.
- Schilling, Heinz: *1517: Weltgeschichte eines Jahres*. München 2017.
- Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien: Eine Einführung*. Tübingen 2021 (= UTB 5669).
- Sugirtharajah, R. S.: *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Post-colonial Encounters*. Cambridge 2001.
- Tamaya, Juan José: *Theologien des Südens: Dekolonisierung als neues Paradigma*. Freiburg 2020.
- Thornton, John: *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*, in: *Journal of African History* 25/2 (1984), 147-167.
- Thornton, John: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge usw. 1998.
- Thornton, John: *A History of West Central Africa to 1850*. Cambridge usw. 2020.
- Thornton, John: *Afonso I Mvemba a Nzinga King of Kongo: His Life & Correspondence*. Indianapolis 2023.
- Thornton, John: *Early Kongo Christianity in its Transatlantic Connections*, in: Klaus Koschorke et al. (Hg.): *Early South-South-Links in the History of World Christianity*. Wiesbaden 2024, 19-30.
- Van der Heyden, Ulrich/Wendt, Helge (Hg.): *Mission und dekoloniale Perspektive*. Stuttgart 2020.
- Walls, Andrew: *Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa (18th-19th Centuries)*, in: Klaus Koschorke (Hg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums*. Wiesbaden 2002, 45-56.

Weber, Hans-Ruedi: Asia and the Ecumenical Movement 1895-1961. London 1961.

Williams, C. P.: The Ideal of the Self-Governing Church: A Study in Victorian Missionary Strategy. Leiden 1990.

Williams, W. L.: Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877-1900. Madison 1982.

Performanzen des Christlichen in Begegnung mit dem Buddhismus im Kontext Südkorea

Martin Rötting

Abstract

Christianity has become very widespread in South Korea in the form of various conversions in a short space of time. Many people profess Buddhism and Protestant Christianity as well as Catholicism. More than half of Koreans no longer declare any religious affiliation. The various conversions to Christianity have very different relationships with traditional religions, such as Buddhism and shamanism, and the many modern religions of South Korea. This article examines the performances of Christianity in encounter with Buddhism. A look at the history and dialogue partners of Christianity follows, whereby Buddhism is a "Sŏn (Zen) in Melange". The performances of Catholicism and Buddhism as well as Protestantism and Buddhism differ greatly from one another. Both relationships form the experiences for past and future interreligious learning. The spectrum ranges from friendly relations with Catholic Buddhism to a very negative attitude on the part of some Protestant movements. In terms of recognition in theological research, however, there are also important Protestant theologians who have engaged positively with Buddhism. The attitude towards shamanism is also diverse; it is possible to speak of a partial performance of shamanic rituals even within the Christian population, which is partly covert and without official dialogue gestures.

Key-Words

Christianity, Buddhism, Performance, Dialogue, Confrontation, Interrelation, Theological Othering

Das Christentum hat in Südkorea eine große Verbreitung in unterschiedlichen Konversionen in kurzer Zeit erfahren. Zum Buddhismus bekennen sich laut der nationalen Statistik aus dem Jahr 2015 15,5 Prozent, zum protestantischen Christentum 19,7 Prozent und 7,9 Prozent zum Katholizismus, 56,1 Prozent geben keine Religionszugehörigkeit an (vgl. Kosis). Die

unterschiedlichen Konversionen des Christentums stehen dabei in sehr unterschiedlicher Beziehung zu den traditionellen, wie der Buddhismus und Schamanismus, und den vielen modernen Religionen Südkoreas. Dieser Beitrag untersucht die Performanzen des Christlichen in Begegnung mit dem Buddhismus. Zunächst wird dafür die Religionslandschaft Südkoreas in ihrer *Gegenwart* (1) und der *Geschichte* (2) im Überblick vorgestellt. Der Dialogpartner und das Gegenüber Christlicher Performanz ist der (3) *Buddhismus*, und kann als „*Sön (Zen) in Melange*“ bezeichnet werden. Die konkreten Performanzen von (4) *Katholizismus und Buddhismus* und des (5) *Protestantismus und Buddhismus* bilden die Erfahrungen für bisheriges und zukünftiges (6) *Interreligiöses Lernen*. Im (7) *Fazit* wird schließlich versucht, die Herausforderungen zusammenzufassen und einen Blick in mögliche Bewegungen in die Zukunft zu geben.

Die Performanz des Christentums ist sehr heterogen, von freundschaftlichen Beziehungen zum Buddhismus der Katholiken bis hin zu sehr ablehnender Haltung einiger protestantischer Richtungen. Mit Blick auf Anerkennung in der theologischen Forschung gibt es aber auch wichtige protestantische Theologen, die sich positiv mit dem Buddhismus auseinandergesetzt haben. Auch mit Blick auf den Schamanismus ist die Haltung divers, es kann von einer teilweisen Performanz schamanischer Rituale auch innerhalb christlicher Bevölkerung gesprochen werden, die zum Teil verdeckt und ohne offizielle Dialoggesten verläuft.

1. Religionen in Korea heute

Die Religionslandschaft in Südkorea ist eine der dynamischsten weltweit, die ostasiatische Halbinsel ist durch einen extremen religiösen Pluralismus trotz relativ homogener Bevölkerung mit geringem Ausländeranteil¹ gekennzeichnet. Seit dem Koreakrieg sind 240 neue Religionen entstanden.² Eine der bekanntesten ist die 1954 von Sung Myung Moon gegründete „Vereinigungskirche“. 1964 gründete Ahn Sahng Hong den „Gemeinde Gottes des Weltmissionsvereins“, im koreanischen „Gott Mutter des Himmels“. Ahn

1 Ausländeranteil 4,3 Prozent, wobei die größte Gruppe chinesische Staatsbürger sind. [<https://www.moj.go.kr/moj/2412/subview.do#>] (Letzter Zugriff: 20.11.2022).

2 Die angegebene Anzahl neuer Religionen in Südkorea schwankt zwischen 200 und 500, was daran liegt, dass einige Neugründungen eher als Teile existierender Religionen gesehen werden können, andere diese aber als Neugründung einstufen. Siehe hierzu: Introvigne (2021).

wurde nach seinem Tod zum wiedergekommenen Christus erklärt. Die Religion lehrt eine der christlichen Trinität unterschiedliche Drei-Einheit, in der auch eine inkarnierte Gott-Mutter verehrt wird (vgl. watv), die Religion betreibt Missionen weltweit. Eine weitere wichtige neue Religion ist Chondogyo, die auf Cho Je-U und der Donghak (Östliches Lernen) Bewegung zurückgeht, einer Reaktion auf die starke christliche Missionierung im 19. Jahrhundert (vgl. Beirne 2015).

Die Religionszugehörigkeit zu den großen Religionen in Korea zeigt eine erstaunliche Dynamik auf, wobei Korea eines der wenigen Länder ist, mit in etwa gleich hohem buddhistischem und christlichem Anteil. Nach Gallup Korea stellt sich die Dynamik von 1984 bis 2021 wie folgt dar. Der wichtigste Faktor ist das rasante Wachstum des Protestantismus bis 2014. Als mit ca. 21 Prozent der Höchststand erreicht wurde, bei zeitgleich 7 Prozent Katholiken. Der Buddhismus erholte sich nach einer Krise von 19 Prozent bis auf 24 Prozent im Jahr 2014, ist aber seitdem sogar auf 16 Prozent im Jahr 2019 gefallen. Die katholische Kirche bleibt mit 6 bis 7 Prozent über die Jahre recht stabil. Der Anteil der „Nones“ beginnt 1984 bei 56 Prozent um auf 47 Prozent im Jahr 2004 zu fallen und dann bis 2021 auf 60 Prozent anzusteigen. Wie später noch im Detail erläutert wird, zeigt die Mehrzahl der protestantischen Kirchen ein aggressives Missionsverhalten, besonders gegenüber Buddhisten. Die Beziehungen zwischen Buddhismus und Katholizismus sind freundlich.

Die Gruppe der „Nones“ können dabei nicht unbedingt als „nicht religiös“ bezeichnet werden. Mit Blick auf die religiösen Sinnsysteme (vgl. Rötting 2019: 193-207) sind auch dort Anbindungen an den koreanischen Schamanismus und ein großer Einfluss des Neokonfuzianismus zu verzeichnen, ebenso wie die Präsenz globaler spiritueller Strömungen und „spiritueller Influencer“³. Zur Spiritualität Koreas gib es derzeit wenige englischsprachige Gesamtdarstellungen (vgl. Baker 2008). Zum buddhistisch-christlichen Dialog siehe Rötting (2022) und Senécal (2011, 2014).

3 Gemeint sind hier Persönlichkeiten, die mit ihrer Form der Spiritualität weite Kreise erreichen und in ihrer spirituellen Identität beeinflussen. Hingewiesen sei hier auf die entstehende Dissertation von Sarah Pieslinger an der Universität Salzburg zu „spirituellen Influencern“.

2. Religionsgeschichte – Ein Streifzug

Das heutige Korea wurde nach dem zweiten Weltkrieg 1945 geteilt. Die Teilung verläuft seit dem Waffenstillstand nach dem Koreakrieg 1953 an der Demarkationslinie entlang des 38. Breitengrades. Die folgende Darstellung bezieht sich bis zum zweiten Weltkrieg auf Gesamtkorea, ab dem Jahr 1945 auf Südkorea.

Zunächst existierten auf der koreanischen Halbinsel drei Reiche Koguryo, Paektche und Silla (37 v. bis 668 n. Chr.). Während dieser Zeit wurde in verschiedenen Schüben der Buddhismus in unterschiedlichen Schulrichtungen eingeführt. Von 668 bis 918 n. Chr. wurden die drei Reiche unter dem Königreich Silla vereint. In Groß-Silla kam es zu spiritueller Blüte und der Einführung des Son (jap. Zen)-Buddhismus der *Neun Berge* aus China. Von 935 bis 1393 n. Chr. wurde der Buddhismus Staatsreligion. Während der Yi-Dynastie (1392 bis 1910 n. Chr.) wird der Konfuzianismus Staatsideologie.

Durch die Begegnung mit Jesuitenmissionaren in China 1603 kam es zum Kontakt mit dem Christentum im Rahmen diplomatischer Besuche, da Korea unter dem Protektorat Chinas stand. Die katholische Kirche in Südkorea vermerkt mit Stolz, dass sie sich selbst durch die Lektüre der jesuitischen Schriften und der Bibel gegründet habe. Buddhistische Tempel gewährten hierfür zu Beginn ihre Tempelräume als Treffpunkte, da sie selbst an der „westlichen Philosophie“ interessiert waren. Als das Christentum sich als Religion zu etablieren begann,⁴ kam es zu Verfolgungen. Der erste Märtyrer Koreas wurde 1786 Andreas Kim. Im Jahr 1884 begann die Mission protestantischer Kirchen mit den Presbyterianern. 1909 gründeten die Benediktiner und Benediktinerinnen zunächst Abteien in Seoul und später in Tokwon. Nach der japanischen Besatzung (1910-1945) und dem Koreakrieg (1950-1953) wurde die Abteien, nach Gefangenschaft vieler Nonnen und Mönche in Nordkorea, in Waegwan (Männer) und Pusan (Schwestern) wiedergegründet. Die protestantischen Kirchen erzielten mit sehr aktiver Mission und auch durch Bedürftigenhilfe für Konvertiten, oft „Reischristen“ genannt, große Erfolge. Seit Mitte der 2000er Jahre kam es durch Skandale in den Megakirchen zum „Missionsknick“ und einer leichten Erstarkung des Buddhismus. Dieser öffnete 2002, im Kontext der Fußballweltmeisterschaft, für Touristen die Tempel im Rahmen des von der Regierung als Kulturprogramm geförderten „Temple Stay“.

4 Zum Beginn des Christentums in Korea siehe Buswell 2007.

Die historisch wichtigsten Meister des Buddhismus sind Whonyo, Uisang und Chinul. Wonhyo (617-686), der mit seinem Freund Uisang nach China aufbrach, kam nach einem Höhlenerlebnis zur Erleuchtung. Er hatte in der Nacht aus einem Schädel getrunken, ohne dies zu merken. Am Morgen ekelte es ihn zunächst, aber er realisierte, dass das Wasser ja in Ordnung war, der Ekel also nur in seinem Geist entstanden war und wurde erleuchtet. Daraufhin kehrte er um nach Korea, wurde zu einem der beliebtesten koreanischen Zen-Meister und entwickelte die Einherz (Ilshim) Philosophie (vgl. Kim Myong-Hee 2011). Uisang (625-702), reiste nach China und wurde zu einem wichtigen buddhistischen Philosophen. Chinul (1158-1210) wurde u. a. bekannt durch seine Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von (möglicher) plötzlicher Erleuchtung und langsamer Kultivierung.

3. Buddhismus heute

Durch politische Verdrängung anderer Schulen und Vertreibung der Mönche und Tempel in die Berge, wo der Zen-Buddhismus sich entwickeln konnte, andere sich aber schwertaten, wurde der Son (Korean: 선, 禪 on (Zen) zur Leitphilosophie des wichtigsten Ordens in Korea, dem Jogye Jong. Dieser nahm allerdings andere Aspekte in synkretistischer Melange auf, so gibt es auch heute noch Tempel des Jogye Jong, in denen ein besonderer Wert auf das Sutrenstudium gelegt wird. Rezitationsgesänge zu Kwanumbosal, dem Bodhisattwa des Mitgefühls, sind Teil der Zen-Praxis geworden. Inzwischen gibt es auch viele Zentren, die Zen-Praxis für Laien anbieten. Die Bildungssituation in Südkorea spiegelt sich in Angeboten von 100-Tage oder sogar 1000-Tage-Gebeten (kor. Kido) vor den Eintrittsprüfungen der Universitäten, die an den Tempeln angeboten werden. Der wichtigste Orden ist nach wie vor der Jogye Orden mit 1800 Tempel und ca. 20.000 Nonnen und Mönche.⁵ Der Orden ist in den letzten Jahren immer durch Missbrauch von Geld oder Glücksspiel so wie Rivalitäten unterschiedlicher

5 Vgl. hierzu die offizielle Web-Präsenz des Ordens, [<http://www.koreanbuddhism.net/>]. Neben 12 Haupttempeln gibt es unzählige kleine. Geschätzt werden ca. 20.000. Siehe u. a. [<https://edition.cnn.com/travel/article/south-korea-beautiful-temples/index.html>]. Eine anderslautende Schätzung [<https://factsanddetails.com/korea/Korea/Religion/entry-7217.html>]. Der Jogye Orden gibt 22 Hauptklöster und 3500 eigene Klöster in Südkorea an: [http://www.koreanbuddhism.net/bbs/board.php?bo_table=250&wr_id=1&page=2].

Gruppen in den Medien gewesen, aber auch bekannt durch oft interreligiöse Offenheit und einige Tempel, die den Ökobuddhismus prägen.

Der unter japanischem Einfluss entstandene Taegu Order kennt verheiratete Mönche und pflegt besonders den Tempeltanz. Die wirkungsvollste Neureligion aus dem Buddhismus kommend ist der Won-Buddhismus.

4. Katholizismus in Korea

Nach der Einführung des katholischen Christentums durch den Chinakontakt (vgl. Choi 2006: 22) mit Jesuiten, im Rahmen diplomatischer Besuche, und Märtyrern wie Andreas Kim in der Zeit der Verfolgung, prägten im vergangenen Jahrhundert besonders französische, irische und deutsche Ordensleute die Mission. Ein inzwischen stark reflektiertes Missionsverständnis führt zu einem in der Gegenwart gut gepflegten Dialog mit Buddhismus, etwa durch persönliche Freundschaften der Missionsbenediktiner in Waegwan (aus St. Ottilien) und Taegu (aus Tutzing).

Der intermonastische Dialog führte zu Aufenthalten buddhistischer Mönche in benediktinischen Klöstern und umgekehrt. Einige Nonnen⁶ praktizieren Zen in buddhistischen Klöstern unter Anleitung buddhistischer Meister. Gesten der Freundschaft zu Buddhas Geburtstag und zu Weihnachten durch Spenden-Sammlungen in Klöstern und Kirchen und der Übergabe an die jeweils andere Religion sind seit vielen Jahren üblich. Im Bereich der akademischen Forschung ist von christlicher Seite besonders das Seaton Dialogue Institut⁷ zu erwähnen. 2014 besuchte Papst Franziskus das ostasiatische Land mit drei Erzdiozesen in Gwanju, Seoul und Daegu (vgl. Webseite Catholic Bishops' Conference of Korea).

6 Sr. Paula Michaela Kim aus Seoul etc. Siehe zur Zen-Praxis von Christen auch Senécal (2014) sowie Moon, Young-Suck. (2008).

7 Siehe vor allem die Seton-Hill Schwester Kim Seung Hye mit wichtigen Publikationen zum B-C Dialog 2008b, 2008a). Weitere Infos zur Person und Veröffentlichungen siehe Literaturverzeichnis.

5. Protestantisches Korea

Das starke Wachstum der Protestantischen Kirchen⁸ führt zu einem ausgeprägten Selbstbewusstsein mit oft sehr dynamischem bis aggressiven Missionsverhalten. In den 1990-2000er Jahren gab es Vandalismus und Brandanschläge in buddhistischen Tempeln.⁹ Die Dokumentation dieser ist Frank Tedesco (1997) zu verdanken (vgl. auch Yoon, Young Hae: 2001 sowie Wells: 2000). In den Megakirchen, wie der Yoido-Full-Gospel-Church, erreichen Pastoren, die in ihren Predigten die Buddhisten als „Teufelsanbeter“ beschimpfen, große Menschenmengen. Allerdings gibt es auch wegweisende protestantische Theologen des interreligiösen Dialogs, wie z. B. Hee-Sung Kee (ehem. Sogang Universität) Studien zum Dialog mit Buddhismus (Keel 2010: 6f).

Eine liturgische Eigenart des Protestantismus ist das Fröhorgengebet, welches seit dem 18. Jahrhundert nachgewiesen werden kann. Es beginnt oft um 5 Uhr und wird meist biblisch begründet. Nach Rhinow (2012) hat es seine Wurzeln im Konfuzianismus und Buddhismus. Ein weiteres Kennzeichen sind die Gebetsberge der Kirchen, auf denen Heilungsgebete angeboten werden, vergleichbar den in Korea üblichen schamanischen Ritualen (Kut), die allerdings abgelehnt werden.

Besonders spannend ist hier, dass bei einer offiziellen Ablehnung des Schamanismus durch die protestantischen Kirchen – und auch einer ausgesprochenen Distanzierung ihrer Mitglieder – viele Strukturelemente schamanischer Rituale, besonders mit Blick auf Heilungszeremonien, sich mit großer Ähnlichkeit auch in protestantischen Kirchen finden. Statt der Gottheit der Schamanin oder dem Geist eines Verstorbenen ist es in der protestantischen Performanz theologisch Jesus Christus der die Heilung „ausübt“.

8 Es gibt eine fast unüberschaubare Anzahl von Kirchen unterschiedlicher protestantischer Denominationen. Siehe zur Geschichte Ryu 2022. Rausch und Park (2020) unterstreichen: „Numbers reveal that this is not simply appearance: Protestant churches and church-related institutions considerably outnumber other religious organizations, with Protestants having 55,104 in 2017, compared to Buddhists at 13,215 and Catholics at 2,028“.

9 Der Autor hat als Gast im Hwa-Gye-Sa Tempel selbst solche erlebt und gemeinsam mit buddhistischen Mönchen Nachtwache gehalten, um solchen (Brand)anschlägen zuvor zu kommen.

6. Interreligiöses Lernen

In Südkorea gibt es vielfältige Prozesse des interreligiösen Lernens, sowohl auf persönlicher Ebene (Rötting 2007) als auch welche, die bereits Rückwirkungen in den Religionen ausgelöst haben und in die Gesellschaft wirken. Laien und Ordensleute üben Zen bei Buddhisten. Dies hatte zur Folge, dass die christliche Kontemplation wiederentdeckt und auch in einer koreanischen Form des Herzensgebet, dem Jesumaum (Kwon Min Ja) geübt wird. Sr. Kwon Min Ja (Rötting 2010: 170f.) hatte zunächst bei einem buddhistischen Mönch die koreanische Form der Zen (Son) Meditation kennengelernt. Für ihre eigene innere Entwicklung war die spirituelle Begleitung bei den Jesuiten, besonders die Übung der Unterscheidung der Geister (*discretio*) prägend. Diese verband sie mit der Praxis der Schweigemeditation. Übungen langen Sitzens wurden nun mit Hilfe von Gesprächen, in denen die Gedanken, die im Schweigen aufkommen, durch die Übung der Unterscheidung der Geister, analysiert. Auch die im Buddhismus üblichen Verbeugungen zu Beginn eines Zen-Tages in einem Meditationsretreat (108x) wurden in adaptierter Form übernommen. Die Performanz des Ergebnisses – das Jesumaum Gebet – überzeugte in der Apologetik in Asien, der alle Meditationsforen im Christlichen ausgesetzt sind, auch die katholischen Bischöfe. Das Jesumaum-Gebet durfte nun trotz der großen Nähe zum Zen als katholische Meditation angeboten werden und die 40-Tage-Exerzitien wurden zu einer Form die gerade von Ordensleuten vor einer Profess oder von Novizen und Priesteramtskandidaten vor der Weihe gerne in Anspruch genommen wurden. Inzwischen hat Sr. Kwon Min Ja einen eigenen Orden gegründet.¹⁰

Die Sitzhaltung, Übernahme von auch im Buddhismus üblichen Ki-Übungen, sowie eine im Vergleich zu Europa deutlich intensivere Länge und Struktur der kontemplativen Meditations-Exerzitien mit bis zu 40 Tagen Sitzmeditation ist ein Ergebnis direkten und indirekten Lernens des Katholizismus vom Buddhismus.

Internationale theologische Werke, wie Paul Knitters „Without Buddha I could not be a Christian“ (2009) üben dabei ihre Wirkung auch auf buddhistische Leserschaft aus.¹¹ Der amerikanische Theologe Paul Knitter hatte sich schon länger mit dem Buddhismus auseinandergesetzt, aber in seinem

10 Zu den Retreat siehe u. a. The Korea Times vom 13.07.2010. Zur Entwicklung des Jesu-Maum-Gebetes siehe: Rötting (2010).

11 Auflage des Werkes in buddhistischen Buchläden.

Spätwerk eine Form der multiplen religiösen Identität autobiographisch beschrieben. Er hätte sein (katholisches) Christentum mithilfe des Buddhismus weiterentwickelt, so dass er auch heute noch Christ sein könne. Die Botschaft des Buches und vor allem ein solche Form der Wertschätzung aus prominenter christlicher Stimme gegenüber dem Buddhismus wirkt in Südkorea. Die Auslagen buddhistischer Devotionalienläden bei Tempeln in der Hauptstadt führten das Buch Knitters in der koreanischen Übersetzung auf dem Auslagentisch.

Buddhisten wie der Meister Seung Sahn führte Dialoge mit Trappisten in den USA in der Abtei Thomas Mertons. Ein buddhistischer Mönch war zu Gast bei Trappisten und veröffentlichte seine Erfahrungen, besonders zum Stundengebet und zur Mitarbeit im Kloster.

Buddhistische Mönche leben in der Abtei Waegwan, um von den Benediktinern über die christliche Ordensstruktur zu lernen und für eigene Klöster zu adaptieren (Benediktiner in Waegwan). Die Christen waren und sind Vorbild für die Übernahme von sozialen Aufgaben, so gibt es inzwischen auch buddhistische Altenheime und Krankenhäuser. Jesus wird von einigen Buddhisten als Bodhisattva anerkannt, so gibt es etwa eine Statue von Jesus im Seonji Temple in Gimhae.

Besonders beeindruckend und prägend war für viele Südkoreaner/-innen das interreligiöse Ritual „Samboilbae für Saengmangum“ im Jahr 2003. Buddhisten und Christen pilgerten gemeinsam zum Schutz eines Feuchtgebietes. Es gab eine sehr große Beteiligung der Bevölkerung.

Das Christentum wirkt auf vielfältige und höchst heterogene Weise in Korea. Besonders die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus führt zu Adaptionen, wie dem Jesumaum, ebenso wie zu aktiven Abwehrmechanismen und sogar religiöser Gewalt, wie im Vandalismus gegenüber Tempeln und Buddha-Figuren. Die Ursachen für die heterogene Performanz liegt eindeutig in der religionstheologischen Grundlage, auf die die pastoralen Tätigkeiten der unterschiedlichen Kirchen beruhen. Während die katholischen Kirche Koreas mit Nostra Aetate sich dem Dialog der Religionen verpflichtet weiß und etwa den intermonastischen Dialog aktiv fördert, führen die auf einen missionarischen Exklusivismus fußenden protestantischen Formen (es gibt Ausnahmen!) oft zu einer stark ablehnenden und im Wortsinn den Buddhismus „verteufelnden“ Theologie und Pastoral.

Das Gesicht des Katholizismus, Papst Franziskus, erfreut sich daher auch einer Beliebtheit bei vielen Nichtchristen. 2014 gaben 86 Prozent der Befragten an, den Pontifex positiv zu sehen (Connor: 2014).

7. Fazit

Nachdem die erste Begegnung von Christen und Buddhisten durch klassische Missionstheologien geprägt waren, aber auch durch Kooperation, wie Buddhisten die sich für die christliche Philosophie und Lehre interessieren und für die Treffen der ersten Christen auch Orte zur Verfügung stellten, ist insgesamt festzustellen, dass Katholiken und Buddhisten sowohl akademisch, wie im Bereich der persönlichen Freundschaften und insbesondere im intermonastischen Austausch sehr freundschaftliche Beziehungen pflegen. Protestanten sind in der Mehrheit dem Buddhismus gegenüber ablehnend bis aggressiv, allerdings gibt es auch hier einzelne Ausnahmen und interreligiösen Dialog. Während der Amtszeit des christlich-konservativen Präsidenten Moon Jae-in sahen sich viele Buddhisten durch diesen beleidigt und es kam zu großen Protesten.¹²

Die interreligiösen theologischen Debatten mit Beteiligung beider christlicher Denominationen und dem intermonastischen Dialog sind gut etabliert. Mit gegenseitigen Besuchen bestehen öffentliche Gesten der Kooperation zwischen Christentum und Buddhismus.

Für den Umweltschutz und Anliegen der Demokratie sind gemeinsame Aktionen (z. B. das interreligiöse Pilgerritual Samboilbae) möglich.

Literatur

Baker, Don: Korean Spirituality. Honolulu 2008.

Beirne, Paul: Eastern Learning and the Heavenly Way: The Tonghak and Ch'öndogyo Movements and the Twilight of Korean Independence, 1895-1910 by Carl Young (review), in: Journal of Korean Religions, vol. 6, no. 1 (2015), 263-266: [<https://doi.org/10.1353/jkr.2015.0006>] (Letzter Zugriff: 21.03.2024).

Buswell, Jr, Robert E./Lee, Timothy S., eds: Christianity in Korea. Honolulu 2007.

Catholic Bishops' Conference of Korea: [<https://cbck.or.kr/>] (Letzter Zugriff: 01.12.2023).

Choi, J. K.: The origin of the Roman Catholic Church in Korea: an examination of popular and governmental responses to Catholic missions in the late Chosön dynasty (No. 2). Seoul 2006.

Cin Woo Lee: 33 of South Korea's most beautiful temples, CNN Travel, 09.01.2020: [<https://edition.cnn.com/travel/article/south-korea-beautiful-temples/index.html>] (Letzter Zugriff: 29.11.2023).

12 So etwa durch über 1000 Mönche am Haupttempel, dem Jogesa, in Seoul (siehe Yonhab 2022).

- Connor, Phillip: 6 facts about South Korea's growing Christian population, Pew research Center, 12.08.2014: [<https://www.pewresearch.org/short-reads/2014/08/12/6-facts-about-christianity-in-south-korea/>] (Letzter Zugriff: 21.03.2024).
- Fact and details from Korea: [<https://factsanddetails.com/korea/Korea/Religion/entry-7217.html>] (Letzter Zugriff: 29.11.2023).
- Gallup Korea: [<http://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208>] (Letzter Zugriff: 20.11.2023).
- Introvigne, Massimo: The Flourishing of New Religions in Korea. *Nova Religio* 25 (1): 2021, 5-13.
- Jogye Orden: [<https://jokb.org>] (Letzter Zugriff: 18.06.2024).
- Keel, Hee-Sung: What Does It Mean to Study Korean Religion(s)? *Journal of Korean Religions*, vol. 1, no. 1/2, 2010, 11-22. JSTOR, [<http://www.jstor.org/stable/23943283>] (Letzter Zugriff: 01.12.2023).
- Kim, Seung Hye: Encounters: The New Religions of Korea and Christianity, ed. Sung-hae Kim and James Heisig: The Royal Asiatic Society. 2008a.
- Kim, Seung Hye: Monasticism Buddhist and Christian, ed. Sunghae Kim and James Heisig, Peeters, 2008b.
- Kim, Seung Hye: Zur Person und weiteren Veröffentlichungen: [https://ereligion.sogan.ac.kr/ereligion/ereligion02_1_10.html] (Letzter Zugriff: 29.11.2023).
- Kim, Myong-Hee: „Hwajeng“ und „Ilshim“ Wonhyos „Versöhnung der Gegensätze“ und „Ein-Herz“. München 2011.
- Kim, Myong-Hee: 2011 zur Ilshim. Philosophie bei Wonhyo, und insbesondere zum Fruchtbarmachung des Konzepts im Kontext des interreligiösen Dialogs (2016).
- Kim, Myong-Hee: The Spirituality of Wonhyo's Hwajeng and Interreligious Dialogue - based on a comparison of the accommodation of Matteo Ricci and the mysticism of Enomiyā-Lassalle, in: *Studies in Religion (The Journal of the Korean Association for the History of Religions)*, 76 (2), (2016) 1-50.
- Knitter, Paul: Without Buddha I could not be a Christian. New York 2009.
- KOSIS, Korean Statistical Information Service: [https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1PM1502&conn_path=I2] (Letzter Zugriff: 20.11.2023).
- Moon, Young-Suck: Christian Zen - What Christian Learns from Buddhist Meditation? *Journal of Korean Seon Studies* 21, 31.12.2008: 문영식. (2008). Christian Zen - What Christian Learns from Buddhist Meditation?. 禪學(선학), 21, 215-236.
- Rausch, Franklin/Park, Haeseong: Education About Asia: Online Archives, Frühjahr 2020: [<https://www.asianstudies.org/publications/ea/archives/christianity-in-korea/>] (Letzter Zugriff: 29.11.2023).
- Rhinow, Malte: Eine kurze koreanische Kirchengeschichte bis 1910. Münster 2012.
- Rötting, Martin: Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog, Lerntheoretischer Zugang und empirische Untersuchung in Deutschland und Südkorea. St. Ottilien 2007.
- Rötting, Martin: From Desert Fathers to Jesu-Maum Prayer, in: Min Ja Kwon: Jesu-Maum Prayer: Christian Contemplation in an Eastern Way. Seoul 2010, 170-179.

- Rötting, Martin: *Navigation: Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt: Eine empirische Studie zur Genese von Individualreligiosität im pluralen Kontext religiöser Organisationen: Fallstudien aus München, Vilnius, Seoul und New York*. St. Ottilien, 2019.
- Rötting, Martin: *Buddhist-Christian dialogue and inter-religious learning*, in: *The Routledge Handbook of Buddhist-Christian Studies*, Edited by Carol Anderson, Thomas Cattoi. London, New York 2022.
- Ryu, Dae Young: *A history of Protestantism in Korea*. London, New York 2022.
- Senécal, Bernard: *A Critical Reflection on the Chogyé Order's Campaign for the Worldwide Propagation of Kanhwa Son*. *Journal of Korean Religions* 2 (2011).
- Senécal, Bernard: *Jesus Christ Encountering Gautama Buddha: Buddhist-Christian Relations in South Korea*, in: *Journal of Korean Religions* 5, no. 1 (2014) 81-107.
- Tedesco, Frank M.: *Questions for Buddhist and Christian Cooperation in Korea*, in: *Journal for Buddhist-Christian Studies*, Vol. 17, (1997) 179 ff.
- Temple Stay: [<https://eng.templestay.com/>] (Letzter Zugriff: 01.12.2023).
- The Korea Times: *Retreats beckoning Catholics and non-Catholics*, 13.07.2010: [https://www.koreatimes.co.kr/www/culture/2024/06/135_69316.html] (Letzter Zugriff: 21.03.2024).
- Watv: *Gemeinde Gottes des Weltmissionsvereins*: [<https://watv.org>] (Letzter Zugriff: 20.11.2023).
- Wells, Harry L.: *Korean Temple Burnings and Vandalism: The Response of the Society for Buddhist-Christian Studies*, in: *Buddhist-Christian Studies*. 20 (1): 2000, 239-240.
- Yonhap: *Thousands of Buddhist monks hold rally to demand apology from president for 'anti-Buddhist bias'*, *The Korea Herald*, 21.01.2022: [<https://www.koreaherald.com/view.php?ud=20220121000658>] (Letzter Zugriff: 29.11.2023).
- Yoon, Young Hae: *Wie koreanische Buddhisten das Christentum sehen*, in: Rötting Martin: *Berge sind Berge: Begegnung mit dem koreanischen Zen-Buddhismus*. St. Ottilien 2001, 115-126.
- 김 명희: *종교 간의 대화를 위한 원효의 화쟁영성*. *종교연구*, 76(2), 1-50. 2016.

Postmigrantisch – Christentum in der Schweiz

Arnd Bünker

Abstract

The article looks at a church landscape in Switzerland that has been strongly pluralized by migration. Research findings from the Swiss Pastoral Sociology Institute (SPI) provide clues to understanding the patterns of identity formation processes within linguistically and culturally diverse Christian communities. The research results are categorized by following the concept of the post-migrant.

Key-Words

Migration and Churches in Switzerland, Christian Migration in Switzerland, Catholic Migrants in Switzerland, Postmigrant Society, Postmigrant Church

Die kleine Schweiz hat einen grossen Migrationshintergrund, nicht selten auch einen Migrationsvordergrund.¹ Das gilt auch für die katholische Kirche. Die Schweiz ist daher ein gutes Beobachtungsfeld für Performanzen des Christlichen auf dem Boden von Migration und Postmigration.

Fast jede fünfte Person in der Schweiz verfügt über eine doppelte Staatsbürgerschaft (Bundesamt für Statistik 2022a). Die Hälfte der Eheschliessungen in der Schweiz schliesst mindestens eine:n Ausländer:in ein (Bundesamt für Statistik 2022b). Ein „Migrationshintergrund“ findet sich damit in weit mehr als der Hälfte der jungen Ehen – und entsprechend der Familien. Damit verbunden sind bei vielen Menschen Muster persönlicher und familiärer kultureller Mehrfachintegration, sowohl in den Kontext und die Kultur der Schweiz wie des Kontextes der Migrationsherkunft und der Herkunftskultur(en). Eine von vier Personen in der Schweiz ist Ausländer:in. Rund vierzig Prozent der Bevölkerung haben einen Migrationshintergrund (Bundesamt für Statistik 2022c).

1 Dieser Beitrag wird in einer nur wenig abweichenden Version im Sammelband „Religionen und Identitäten in Europa“ veröffentlicht werden.

Die grossen Kirchen, die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche, sind unterschiedlich von Migration betroffen. Während der Ausländer:innenanteil und Migrationshintergrund in der katholischen Kirche in etwa dem schweizerischen Durchschnitt entspricht, liegt der Ausländer:innenanteil in der evangelisch-reformierten Kirche deutlich darunter (Kirchenstatistik SPI 2022a).

Die Konsequenz zeigt sich in unterschiedlichen Entwicklungen der Kirchenmitgliederzahlen: Die katholische Kirche profitierte in hohem Maße von der Migration, bei Mitgliedern ebenso wie bei den kirchlichen Mitarbeitenden. So konnte sie dem Trend gesellschaftlicher Säkularisierung zumindest in Teilen soweit begegnen, dass der katholische Bevölkerungsanteil über längere Zeit relativ stabil blieb.

Die reformierte Kirche, die bis in die 1960er Jahre hinein noch die Mehrheit der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern rechnete, konnte viel weniger von Migration profitieren. Der Bevölkerungsanteil der reformierten Christ:innen in der Schweiz ist auch deswegen seit den 1960er Jahren schneller gesunken als bei den katholischen (Kirchenstatistik SPI 2022b). Diesem Bild hinzuzufügen ist, dass viele migrantische Christ:innen unterschiedlichster evangelischer Denominationen in der Schweiz als Freikirchen organisiert sind und nicht automatisch den reformierten Landeskirchen zugerechnet werden. In diesen Freikirchen ist der migrantische Anteil wiederum überdurchschnittlich.

1. Christliche Migration in die Schweiz

Vor diesem Hintergrund hat das SPI, das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen, 2010 den Forschungsschwerpunkt „Christliche Migration“ aufgebaut. 2014 und 2015 konnte ein „Verzeichnis christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz“ herausgegeben werden (SPI 2014, 2015). Die Publikation diente einerseits der Sichtbarmachung und Adressierbarkeit der vielen unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften und Kirchen in der Schweiz und sie sollte andererseits die Bereitschaft zur Beteiligung dieser Migrationsgemeinschaften an der quantitativen Erhebung fördern.

Für diese quantitative Studie (Albisser 2016: 15-110) über christliche Migrationsgemeinden² wurden im Sinne einer Vollerhebung insgesamt 635 christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz ausfindig gemacht und zur Teilnahme eingeladen. Zum Vergleich: Daten der National Congregations Study in Switzerland gehen für 2011 von ca. 1750 katholischen Pfarreien und knapp 1100 reformierten Kirchgemeinden aus (Stolz et al. 2011). Die Anzahl von 635 Migrationsgemeinden ist also durchaus schwergewichtig. 370 Migrationsgemeinden haben sich an der Umfrage beteiligt, was repräsentative Aussagen über die migrantische Prägung des Christlichen in der Schweiz erlaubt.

Einige der zentralen Forschungsergebnisse bieten wichtige Einsichten zur Thematik Religionen und Identitäten in Europa. Die damit verbundenen Spannungsfelder und Wechselwirkungen dürften nicht nur für den Kontext Schweiz aufschlussreich sein.

2. Von der „Fremdsprachigen-Pastoral“ zur postmigrantischen Kirche

Das Christentum ist nicht nur weltweit vielfältig, weshalb man sogar von Christentümern (Bünker et al. 2010) sprechen kann, es ist durch die Globalisierung der Migrationsströme auch je vor Ort, lokal oder regional, in zahlreichen Dialekten anwesend. Diese Erfahrung der Durchmischung unterschiedlicher Christentümer weltweit wurde in den letzten Jahrzehnten vermehrt untersucht. Im deutschsprachigen Raum kann hier von einem gewissen Vorsprung der Forschung im Bereich evangelischer Kirchen gesprochen werden (Etzelmüller et al. 2022). Die katholische Theologie hat bislang noch weniger ihre weltkirchliche Prägung in der hiesigen kirchlichen Nachbarschaft reflektiert, was angesichts des Selbstverständnisses der katholischen Kirche als Weltkirche aus vielfältigsten Ortskirchen eigentlich erstaunt.

Die empirische Untersuchung aus der Schweiz reagiert auf dieses Forschungsdesiderat. Sie fragt dabei auch in prospektiver Hinsicht nach den

2 Die Begrifflichkeit „Migrationsgemeinden“ wäre selbst eine eigene Erörterung wert. Es gibt zahlreiche Versuche der Benennung und Kategorisierung. Hier sind alle christlichen Gemeinschaften mit lokalem Bezugspunkt (z. B. Gottesdienstorte) gemeint, die aus der Migration in die Schweiz seit ca. 100 Jahren hervorgegangen sind. Eingeschlossen sind ältere anderssprachige Gemeinschaften, z. B. französischsprachige Hugenotten, die nach der Gründung immer wieder Anlaufpunkt für neue christliche Migrationsgruppen ihrer Sprache waren.

Potenzialen gemeinsamen Kirche-Seins oder gemeinsamer Sendung trotz migrationsbedingter Vielfalt. Die Ergebnisse der Studie zeigen allerdings, dass die Voraussetzungen dafür nicht einfach zu haben sind. Und damit sind wir mitten im Thema der Identitäten mit Spannungen und Wechselwirkungen. Nur einige Beispiele:

3. Quantitative Daten zu Identitätskonzeptionen

Die folgenden Daten beziehen sich auf die 370 Rückmeldungen von Verantwortlichen christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz. Für unsere Auswertung konzentriere ich mich auf zwei Gruppen: die katholischen Migrationsgemeinden (N 118) und die Gemeinden „Neuerer evangelischer Prägung“ (Freikirchen, charismatische, pentekostale, neopentekostale... Kirchen; N 148). Zu diesen Rückmeldungen aus Migrationsgemeinden kamen in der Untersuchung weitere 70 evangelisch-historische und 34 orthodoxe und orientalische Gemeinschaften.

Der Blick der Leitenden der Migrationskirchen oder Migrationsgemeinden auf die „einheimischen“ Kirchen in der Schweiz ist wenig positiv. (Albisser 2016: 87) So sind nur 4,5 Prozent der katholischen Leitenden von Migrationsgemeinden mit der Aussage „Die Kirchen in der Schweiz sind ein Vorbild für meine Gemeinde“ einverstanden. Dazu kommen 18 Prozent, die zumindest „eher einverstanden“ sind. „Nicht einverstanden“ oder „eher nicht einverstanden“ sind dagegen 62 Prozent. Umgekehrt sieht sich fast die Hälfte der katholischen Migrationsgemeinden als Vorbild für die Kirche in der Schweiz (Albisser 2016: 95).

Auch im Spektrum der Antworten aus den evangelischen Kirchen findet sich nur eine Minderheit positiver Einschätzungen gegenüber der Kirche in der Schweiz. Insbesondere bei den neueren evangelischen Kirchen finden wir aber über 70 Prozent Zustimmung zur Aussage, selbst Vorbild für die Kirchen in der Schweiz zu sein (Albisser 2016: 87).

Hintergrund dafür dürfte nicht zuletzt eine sehr negative Einschätzung der Gesamtsituation des Christentums in der Schweiz sein. Verantwortliche katholischer und evangelischer Migrationskirchen sind sich einig: Der christliche Glaube in der Schweiz stecke in der Krise und die Schweiz müsse neu evangelisiert werden (Albisser 2016: 89). An die einheimischen Kirchen richtet sich bei dieser Ausgangssituation der Vorwurf, dass sich die Kirchen in der Schweiz der heutigen Gesellschaft zu stark anpassten (Albisser 2016: 90). Abgrenzung und Anpassung gegenüber weitverbreiteten

Merkmale der Schweizer Gesellschaft werden also kontrovers bewertet. Entsprechend unterschiedlich zeigen sich Strategien der Kirchenentwicklung bei den verschiedenen Kirchen und Gemeinden – mit klaren Schwerpunktsetzungen zwischen einheimischen und Migrationskirchen.

Angesichts solcher Einschätzungen verwundert es nicht, dass sich viele Migrationskirchen längst nicht nur für ihre eigenen Mitglieder zuständig sehen, sondern auch einen klaren Evangelisierungsanspruch gegenüber der Schweiz formulieren. Sowohl katholische als auch neuere evangelische Migrationsgemeinden sehen sich gewissermassen als Korrektiv einheimischer Kirchen, deren Auftrag zur Evangelisierung sie zumindest auch mitübernehmen möchten (Albisser 2016: 93).

In diesen Daten zeigt sich bereits ein dreifaches mögliches Konfliktpotenzial: eine negative Bewertung der religiösen Situation der Schweiz (zu säkular), eine kritische Bewertung der Praxis der einheimischen Kirchen (zu angepasst) und ein Anspruch, als christliche Gemeinde bzw. Kirche mit Migrationshintergrund zur Evangelisierung der Schweiz beizutragen und damit die Rolle der einheimischen Kirchen in Frage zu stellen (Konkurrenz).

4. Qualitative Daten zu Identitätskonzeptionen

Die in den quantitativen Umfrageergebnissen deutlich gewordenen Spannungsfelder zeichnen sich auch in der qualitativen Datenauswertung (Bünker 2016) ab.

Bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber Typenbildungen, die leicht zu Schubladisierungen übervereindeutigt werden können, lassen sich aus den Selbstbeschreibungen der Migrationsgemeinden drei Typen identifizieren (Bünker 2016: 116-127), sozusagen neue kirchliche Identitätsmuster im schweizerischen Christentum. Im Sinne von „Idealtypen“ geben sie Hinweise auf zumindest stark ausgeprägte Muster der Identitätskonstruktion christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz.

5. Betreuungstyp, Abgrenzungstyp, Missionstyp

Der Betreuungstyp (Bünker 2016: 118-121) christlicher Migrationsgemeinden folgt vor allem einem älteren Modell der Migrationspastoral, bei der es um die Zielsetzung einer Betreuung christlicher Migrant:innen für

einen (vermuteten) befristeten Zeitraum ging, bis zu dem die Migrant:innen entweder in ihre Herkunftsländer zurückkehren oder sich aber in die einheimische Kirche integrieren. Diese Gemeinden verstehen sich als Unterstützungsraum sowie als kultureller und spiritueller Zufluchtsort für ihre Mitglieder. Sie versammeln in der Regel überwiegend Menschen der ersten Einwanderungsgeneration, die in besonderer Weise durch kulturelle Fremdheitserfahrungen geprägt sind.

Der Abgrenzungstyp (Bünker 2016: 121-123) christlicher Migrationsgemeinden umfasst solche Gemeinschaften, die sich bewusst von anderen christlichen Gemeinschaften absetzen. Dies kann aufgrund von religiösen Wahrheitsansprüchen geschehen und/oder aufgrund von kulturellen oder rituellen Besonderheiten, die als Identitätsmerkmale so hoch gewichtet werden, dass sie nicht aufgegeben werden können. So gibt es katholische Migrationsgemeinschaften, die eine Kooperation mit „einheimischen“ Gemeinden vermeiden, um ein vermeintlich korrektes katholisches Profil zu bewahren. Es gibt aber auch freikirchliche Gemeinschaften, die sich sehr vehement von einheimischen Kirchen und/oder anderen Freikirchen abgrenzen. Andere Migrationsgemeinden koppeln ihre religiöse Identität mit kulturell-politischen Identitätsvorstellungen, und nehmen neben einem religiösen noch einen politischen Auftrag wahr, z. B. die Unterstützung nationaler oder ethnischer Gruppen oder Minderheiten im Herkunftsland. Schliesslich gibt es Gemeinden mit rituellen Besonderheiten, die ebenfalls auf den Erhalt ihrer eigenen Traditionen abzielen, z. B. orthodoxe oder altorientalische Kirchen.

Anders als die Gemeinden des Betreuungstypus gehen die Gemeinschaften des Abgrenzungstypus in ihrem Selbstverständnis nicht von einer befristeten Übergangsexistenz aus, sondern von einer dauerhaften Präsenz und Aufgabe in der Schweiz. Das verändert die Möglichkeiten der Kooperation oder des Zueinanders mit der einheimischen Kirche.

Als dritter Typ lassen sich Migrationsgemeinden des Missionstypus (Bünker 2016: 123-127) identifizieren. Auch diese Gemeinschaften sehen sich nicht mehr durch einen blossen Übergangsauftrag zur Versorgung ihrer Mitglieder in fremder Umgebung zeitlich befristet legitimiert. Vielmehr erheben sie den Anspruch, als eigenständige Kirchen oder Gemeinschaften zum christlichen Evangelisierungsauftrag beizutragen. Dieser kann sowohl für die Gesellschaft der Schweiz als auch als weltweites Programm umgesetzt werden. Wie beim Abgrenzungstypus folgen auch Gemeinden des Missionstypus einem Selbstverständnis und einer Programmatik, die sich den Assimilierungs- oder Integrationserwartungen der einheimischen

Kirchen zumindest teilweise klar entziehen. Aus der Binnensicht dieser Migrationsgemeinden ist ein solches Vorgehen schlüssig, da sie sich als religiös und sozial lebendiger erleben als die einheimischen Kirchen.

6. Migrantische und einheimische Sendungs- und Kirchenverständnisse

Die einheimischen Kirchen sind angesichts dieser Situation herausgefordert, sich zu den oft auf unerwartete Weise positionierten bzw. neu positionierten Migrationsgemeinden oder Migrationskirchen ins Verhältnis zu setzen. Die unterschiedlichen Kirchenverständnisse, spielen hier eine wichtige Rolle. So versteht sich die römisch-katholische Kirche als Weltkirche, im Gegensatz zur Vielfalt an eigenständigen Kirchen evangelischer Traditionen. Damit verbunden sind naturgemäss unterschiedliche Einschätzungen, Strategien und Handlungsorientierungen. Im Folgenden wird eine Auslegung für die katholische Kirche in der Schweiz skizziert.

Vorab ist auf zwei Einschätzungen innerhalb der katholischen Kirche zurückzukommen, die von migrantischer Seite stark geteilt werden, aber wohl ebenso auch von Verantwortlichen der „einheimischen“ Kirche: „Der christliche Glaube in der Schweiz ist in der Krise.“ „Die Schweiz muss neu evangelisiert werden.“

Die prinzipielle Zustimmung zu diesen Aussagen führt aber keineswegs zu übergreifenden Strategien im Zu- und Miteinander einheimischer und migrantischer Kirche. Die Ursachen sind vielfältig und es geht längst nicht nur um theologisch unterschiedliche Einschätzungen zum Sendungsauftrag der Kirche oder um unterschiedliche kirchliche Kulturen z. B. im Blick auf die Rolle von Priestern, von Frauen oder von sog. Laientheolog:innen. Es geht auch um Ressourcen-, Macht- und Anerkennungsfragen. Gerade angesichts eines erstarkten Selbstbewusstseins migrantischer Gemeinschaften werden hergebrachte Regeln des Zugangs zu Ressourcen, des Entscheidens und der Anerkennung dessen, was als gut und richtig gilt, in Frage gestellt.

Die Krisenhaftigkeit der verfassten Religion gerade in einem Land wie der Schweiz mit ihrer hohen Säkularisierungsdynamik (Stolz et al. 2022) erhöht dabei nicht selten den Stresspegel der Konkurrenz (Stolz et al. 2014). Hier kommen dann die unterschiedlichsten kirchenpolitischen Interessenlagen in neuen Kombinationen zum Tragen, wenn z. B. von Migrationsgemeinschaften eine „Rückkehr“ zur katholischen Tradition erhofft (oder befürchtet) wird, wenn deren vermeintlicher Erfolg bei der Tradierungspraxis als Modell der Katechese und „Glaubensweitergabe“ auch für die einheimi-

schen Pfarreien gesehen werden soll, oder wenn man sich von Klerikern aus entfernteren Ländern eine Wiederbelebung der Priesterberufungen und einen Rückgewinn an Statusanerkennung verspricht. Andere Stimmen versprechen sich von der multikulturellen Vielfalt das Aufbrechen kirchlicher Gewohnheiten und angestaubter Kulturmuster in der Schweiz, ein wachsendes Bewusstsein für die Anliegen der Weltkirche oder die Chance für eine Stärkung der weltweiten kirchlichen Solidarität (vgl. Bünker 2017).

Kurz: In der Begegnung der unterschiedlichen Katholizismen in der Schweiz, wie sie durch die Migration ausgelöst worden ist, werden verschiedenste Dynamiken in Streitfragen rund um die kirchliche Identitätspolitik oder um pastorale Prioritätensetzungen sichtbar, die keineswegs einfach zwischen migrantischer und einheimischer Kirche verlaufen, sondern oftmals quer zu allen bisherigen Gruppenzuordnungen.

7. Zu-Mutungen postmigrantischen Kircheseins

Sie sind gekommen – und sie sind geblieben: christliche Migrantinnen und Migranten. Analog zur gesellschaftlichen Einsicht, dass Migration keine vorübergehende „Betriebsstörung“ ist, sondern zu einer dauerhaft anderen Normalität gesellschaftlicher Entwicklung gehört, müssen sich auch die christlichen Kirchen darauf einlassen, die durch Migration entstandene Vielfalt mit ihren unterschiedlichen Anforderungen und Dynamiken als Realität des Kirche-Seins zu begreifen.

Seit einigen Jahren bietet das Konzept des „Postmigrantischen“³ ein Analyseinstrumentarium, das geeignet scheint, diese Dynamiken, Spannungsfelder und Wechselwirkungen besser zu begreifen.

Naika Foroutan, Migrationsforscherin in Berlin, vertritt das Konzept des Postmigrantischen prominent und bringt es auch in Prozesse der Politikberatung ein. Ihre Arbeiten zur postmigrantischen Gesellschaft lassen sich gut auf die Situation einer postmigrantischen Kirche übertragen (Foroutan 2018: 15-27; 2019; Foroutan et al. 2014; 2019). Der Begriff postmigrantisch mag allerdings zunächst irritieren und bedarf einer Erläuterung.

Das trügerische Präfix ‘post’ will keineswegs einen Prozess der beendeten Migration ankündigen, im Gegenteil: Indem das ‘Post’ den Akt der Migration zum Ausgangspunkt der Analyseperspektive erklärt, der alle

3 Eine kurze erste Hinführung zum Begriff und seiner Geschichte bietet: Espahangizi 2016.

Bereiche des gesellschaftlichen Lebens berührt, eröffnet es auch die Perspektive, über den Migrationsmoment hinauszublicken und gesellschaftliche Transformation in Bezug auf Aushandlungen, die mit diesem empirischen, narrativen und diskursiven Akt einhergehen, in den Fokus zu nehmen. Migration wird vom migrantisierten Subjekt als zentralem Bezugspunkt auf die gesamtgesellschaftliche Analyseebene ausgeweitet (Foroutan 2018: 15).

Der Begriff des Postmigrantischen beschreibt also eine Gesellschaft, in der anerkannt wird, dass mit der bereits erfolgten Migration eine unumkehrbare gesellschaftliche Veränderung einhergegangen ist, dass die Gesellschaft also „nach“ der Einwanderung von Menschen eine andere geworden ist, die mit Vielfalt, veränderten Dynamiken und Spannungen zu tun hat.

Vor diesem Hintergrund benennt Naika Foroutan fünf Merkmale postmigrantischer Gesellschaft, die sich vor dem Hintergrund der migrationsgeprägten katholischen Kirche in der Schweiz problemlos wiedererkennen lassen. Diese Merkmale postmigrantischer Gesellschaft lauten:

1) Die *Anerkennung* von symbolischer und materieller Zugehörigkeit, die die politische Anerkennung der auch konfliktiven Realität, Einwanderungsland geworden zu sein, miteinschliesst; 2) die *Aushandlung* von Rechten, deren Verwehrung als konträr zum demokratischen Gleichheitsanspruch betrachtet wird; 3) die Etablierung *antagonistischer Positionen* im gesellschaftspolitischen Spektrum, die in Form neuer rechter Bewegungen Pluralität und Hybridität klar ablehnen; 4) die Formierung von *Allianzen*, die auf der Grundlage einer geteilten Haltung innerhalb der Zivilgesellschaft als Gegenpol zu antagonistischen Positionen für eine plurale Demokratie eintreten; und 5) das Sichtbarwerden von *Ambivalenzen und Ambiguitäten*, die insbesondere die Fähigkeit einer Gesellschaft herausfordern, mit Mehrdeutigkeiten ohne negative Abwertung umzugehen (Foroutan 2018: 20).

Diese Merkmale sind bestens geeignet, um sich auch im kirchlichen Bereich den Spannungsfeldern und Wechselwirkungen in einer postmigrantischen Kirche angemessen anzunähern und dabei nicht in „vormigrantischen“ Seh- und Bewertungsgewohnheiten steckenzubleiben. Zugleich verbirgt sich in diesen Merkmalen nicht nur analytisches Potenzial. Sie lassen sich nämlich ebenso als Herausforderungen für das normative „Versprechen der pluralen Demokratie“ lesen wie, auf den kirchlichen Kontext gewendet, als Herausforderungen für das Versprechen (und Neuentdecken) der Ka-

tholizität der katholischen Kirche. Die postmigrantische Kirche ist nicht nur Tatsachenbefund, sie ist auch Auftrag (Foroutan 2019).

7.1. Anerkennung

Die katholische Kirche in der Schweiz muss ihre postmigrantische Situation, wie sie insbesondere nach vielen Jahrzehnten der Immigration katholischer Migrant:innen seit der sogenannten Gastarbeiter-Migration und nach den jüngeren globalen Migrationswellen eingetreten ist, anerkennen. Dies gilt für beide Seiten, für die „einheimische“ wie die „migrantische“ Seite der Kirche. Die Anerkennung postmigrantischer Kirche verlangt von allen Seiten Veränderungsbereitschaft sowie die Akzeptanz, bisherige Rollen und Positionen im kirchlichen Statusgefüge zu hinterfragen und die Kirchenentwicklung auf allen Ebenen so anzupassen, dass sie der Anerkennung der postmigrantischen Realität entspricht. Das Migrantische ist dann ein Teil der Vielfalts-Normalität von Kirche.⁴

7.2. Aushandlung

Eine postmigrantische Kirche unterliegt komplexen, spannungsreichen und widersprüchlichen Interessenlagen. Hier gilt es Wege des Aushandelns zu kultivieren, die es ermöglichen, die dynamischen Herausforderungen wahrzunehmen und Lösungen für alle Beteiligten zu finden. Auch hier sind alle Bereiche der Kirchen- und Pastoralentwicklung zu beachten.

Angesichts der Komplexität der Fragestellungen und des ständigen Mitverhandelns von Identitäts- und Anerkennungskonzepten, geht es nicht einfach nur um Lösungsorientierung von „Fall zu Fall“, sondern auch um Ansprüche der Anerkennung, der Sichtbarkeit, der Geschichten unterschiedlicher Gruppen, ihrer Kränkungen und ihrer Errungenschaften usw. Um diesen Ansprüchen gerecht werden zu können, sind zugleich gemeinsam getragene Kriterien für deren Geltung oder erst einmal Sichtbarmachung auszuhandeln.

4 Seit Jahrzehnten sieht sich die katholische Kirche in der Schweiz durch Migration herausgefordert. Das jüngste „Gesamtkonzept für die Migrationspastoral in der Schweiz“ nimmt dabei so deutlich wie nie zuvor die gemeinsame Verantwortung der ganzen Kirche in ihren „migrantischen“ wie „einheimischen“ Teilen für eine interkulturelle Pastoral in den Blick. Schweizer Bischofskonferenz und Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz 2020.

Nicht zuletzt hat hier auch die Frage nach dem Umgang mit Superdiversität (Vertovec, Körber-Stiftung 2017), deep diversity (Espahangizi 2021) und der Rolle der Intersektionalität ihren Ort, die sich in den kulturellen Mehrfachbeheimatungen und Vielfachidentitäten bei Einzelnen und in Gruppen zeigt, aber eben auch in weit komplexeren Zusammenhängen mit anderen Ebenen gesellschaftlicher Differenzsetzungen (Status, Bildung, Klasse, Ethnie, Religion, Körper...) und damit die Frage der Wahrnehmung der postmigrantischen Realität noch einmal komplexer werden lässt (vgl. Foroutan 2019: 73-109).

7.3. Antagonismen

Zu den Spannungen und anhaltenden Widersprüchlichkeiten postmigrantischer Kirche gehört auch das Aushalten, dass eben diese postmigrantische Situation nicht einfach von allen akzeptiert wird. In den Spannungsgefügen zwischen unterschiedlichen kulturellen, religiösen oder sozialen Identitäten stellen sich Erwartungen oder Enttäuschungen im Blick auf Hegemonienrollen oder deren Verlust immer neu und anders. Die Versuchung, der postmigrantischen Kirchensituation durch Uniformisierungs- oder Angleichungsvorstellungen entgehen zu wollen, ist gross und wiederkehrend. Sie ist selbst zu verstehen als Teil des Postmigrantischen. In diesen Antagonismen werden letztlich diverse Katholizitätskonzepte, z. B. zwischen einer stärkeren Uniformitätsperspektive (Orientierung an Rom, lateinische Sprache, gemeinsame Riten) und einer stärkeren Vielfaltsperspektive (Geltung kontextueller Theologien und Ekklesiologien, globale Mischformen weltweit verbreiteter Katholizismen, Anerkennung kultureller Differenz und ritueller Vielfalt...), sichtbar, die kaum miteinander vermittelbar sind und ausgehalten werden müssen.⁵

7.4. Allianzen

Ebenso gehört es aber auch zur Realität postmigrantischer Kirche, dass sich ganz neue Allianzen bilden und bilden lassen, welche z. B. die gewohn-

5 In diesem Sinne ist das Konzept der „Neuen Katholizität“ von Robert Schreiter einerseits immer noch aktuell und hilfreich und andererseits zugleich unterkomplex, wo es die Beharrungskräfte antagonistischer Positionen zu wenig berücksichtigt und Machtdynamiken weitgehend ausblendet (vgl. Schreiter 1997).

ten Konfrontationslinien zwischen „konservativ“ und „progressiv“ ebenso durchkreuzen wie sie fixe Identitätszuweisungen unterlaufen oder durch andere Gewichtungen von Identitätsmerkmalen neu herstellen. Insbesondere im „gelebten Kirchenalltag“ verschwimmen längst die Zuweisungen einheimisch-migrantisch, beispielsweise im Bereich der Ministrant:innenarbeit, in der sich Jugendkulturen längst kreuzen oder vermischen (vgl. Foroutan 2019: 157-212).

7.5. Ambivalenzen und Ambiguitäten

Anders als die antagonistischen Positionen, die auf eine Negierung von postmigrantischer Diversität abzielen, stehen Ambivalenzen und Ambiguitäten für die Notwendigkeit, Uneindeutigkeiten zuzulassen und auszuhalten, z. B. in Fragen unterschiedlicher kultureller Formen und Grade der Wertschätzung der Geschlechter oder bei der Anerkennung religiöser Hierarchien. Hier kommt es ständig zu inneren Widersprüchen einer postmigrantischen Vielfaltskirche, bei denen die Kompetenz verlangt wird, Spannungen auszuhalten, auch wenn Fragen der eigenen Identität berührt werden und eine Lösung nicht sofort ausgehandelt werden kann (vgl. Foroutan 2019: III-156).

Das Christentum in der Schweiz und insbesondere die auf neue Weise ihre Katholizität entdeckende und zugleich von ihr herausgeforderte katholische Kirche in der Schweiz wird sich ihrer postmigrantischen Realität immer mehr bewusst. Gerade der Kontext Schweiz mit seiner hohen (post-)migrantischen Prägung der Gesellschaft wie der Kirche kann als ein wichtiges Laboratorium für die Frage nach dem Zueinander von Religionen und Identitäten in Europa verstanden werden.⁶ Die Herausforderung des Postmigrantischen betrifft die ganze Gesellschaft – aber es könnte eine besondere Chance und Verpflichtung der katholischen (!) Kirche sein, ihr ureigenes Selbstverständnis der Einheit in Vielfalt in seiner heutigen Relevanz neu zu entdecken und vorzuleben.

6 In diesem Sinne lassen sich die Kommentare zur SPI-Studie über christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz lesen. Sie loten jeweils ganz unterschiedlich gewichtete Aspekte des Katholischen im Kontext der aktuellen schweizerischen (post-)migrantischen Vielfalt aus und zeigen damit, wie sich das Ringen um Katholizität praktisch vollzieht. Vgl. „Kommentare und Perspektiven“ in Albisser/Bünker 2016: 133-247.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Albisser, Judith: Ergebnisse der Studie „Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz“, in: Judith Albisser, Arnd Bünker (Hg.): Kirchen in Bewegung: Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen 2016, 15-110, Edition SPI.
- Albisser, Judith/Bünker, Arnd (Hg.): Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen 2016. Edition SPI.
- Bünker, Arnd et al. (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten: Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft. Ostfildern 2010.
- Bünker, Arnd: Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigrantische Perspektiven, in: Judith Albisser, Arnd Bünker (Hg.): Kirchen in Bewegung: Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen 2016, 111-130, Edition SPI.
- Bünker, Arnd: Reformation 2.0 „Die Calvins unserer Zeit“ (feinschwarz.net, 8. Februar 2017): [<https://www.feinschwarz.net/reformation-2-0-die-calvins-dieser-zeit/>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Bundesamt für Statistik Schweiz (2022a): Doppelbürgerschaft: [<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/buergerschaft/doppelbuergerschaft.html>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Bundesamt für Statistik Schweiz (2022b): Bevölkerungsstatistik: [<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/heiratshaefuehigkeit.html>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Bundesamt für Statistik Schweiz (2022c): Migration – Integration nach Migrationsstatus: [<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/nach-migrationsstatuts.html>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Esphangizi, Kijan: Das #Postmigrantische ist kein Kind der Akademie, 12.06.2016: [<https://geschichtedergegenwart.ch/das-postmigrantische-kein-kind-der-akademie/>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Esphangizi, Kijan: Deep Diversity. Oder: Was heisst Vielfalt für die #NeueSchweiz?, in: Handbuch Neue Schweiz, hrsg. von INES (Institut Neue Schweiz). Zürich 2021, 231-237.
- Etzelmüller, Gregor /Rammelt, Claudia (Hg.): Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. Leipzig 2022.
- Foroutan, Naika et al.: Deutschland postmigrantisch I: Gesellschaft, Religion, Identität – Erste Ergebnisse (2014): [<https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/>] (letzter Zugriff: 21.2.2022)
- Foroutan, Naika: Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften, in: Marc Hill, Erol Yildiz (Hg.): Postmigrantische Visionen: Erfahrungen – Ideen – Reflexionen. Bielefeld 2018, 15-27.
- Foroutan, Naika: Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld 2019.
- Foroutan, Naika et al.: Deutschland postmigrantisch II: Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität (2019) [<https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-2-pdf>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).

- Kirchenstatistik SPI (2022a): Religionszugehörigkeit und Migrationshintergrund [<https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionszugehoerigkeit-und-migrationshintergrund/#close>] (Grafik 1.26, letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Kirchenstatistik SPI (2022b): Religionslandschaft Schweiz [<https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/>] (Grafik 1.34, letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Körber-Stiftung (2017): Online-Dokumentation des Symposiums 2017 der „Heimat in der superdiversen Stadt“: [<https://www.koerber-stiftung.de/koerber-demografie-symposiumen/symposiumen/symposium-2017>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Schreiter, Robert J.: Die neue Katholizität: Globalisierung und Theologie. Frankfurt am Main 1997.
- Schweizer Bischofskonferenz, Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz 2020: Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoral: Gesamtkonzept für die Migrationspastoral in der Schweiz. Fribourg/Zürich.
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut SPI (Hg.): Christentümer in der Schweiz – Herausforderung und Chance. Verzeichnis christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen 2014, zweite, überarbeitete Auflage 2015: [<https://spi-sg.ch/wp-content/uploads/2015/11/verzeichnis-christliche-migrationsgemeinden-2015-deutsch.pdf>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Stolz, Jörg et al.: Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung: Schlussbericht der National Congregations Study in Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 (2011): [https://www.snf.ch/media/de/Z7dHDJe3k8r0D7Oc/NFP58_Schlussbericht_Stolz_Chaves.pdf] (Seite 13, letzter Zugriff: 21.2.2022).
- Stolz, Jörg et al.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft: Vier Gestalten des (Un-)Glaubens. Zürich 2014.
- Stolz, Jörg et al.: Religionstrends in der Schweiz: Religiosität, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel. Wiesbaden 2022.
- Vertovec, Steven: Superdiversität: [<https://heimatkunde.boell.de/de/2012/11/18/superdiversitaet/>] (letzter Zugriff: 21.2.2022).

II. Decolonizing – theologische Aufbrüche und Korrekturen

Jenseits der Rechtgläubigkeit. Ansätze zu einer interkulturellen und interreligiösen Befreiungstheologie

Josef Estermann

Abstract

Half a century after the “official” beginning of Liberation Theology, it has diversified and expanded to other continents and fields. However, a deep intercultural deconstruction of the main parameters is still urgent, to reach a decolonization and depatriarchalization of theology and religion. In this paper, the author attempts to raise the challenges from the indigenous theologies of *Abya Yala* (Latin America) and in the perspective of a full interculturality and decoloniality. This task results from the very core of the Christian faith, that is, from the “incarnation” of the divine in Jesus of Nazareth, which entails the inculturation and inreligionization of his message. Only in this way will the Liberation Theology of the 21st century be truly intercultural and interreligious.

Key-Words

Liberation Theology; Intercultural Philosophy; Incarnation; Inculturation; Western Centrism; Orthodoxy.

Die theologische Reflexion auf der Grundlage indigener Spiritualitätsformen in interkultureller Perspektive sieht sich mit einer Reihe von methodologischen, hermeneutischen und epistemologischen Schwierigkeiten konfrontiert. Da der theologische Mainstream – einschließlich eines Teils der „klassischen“ Befreiungstheologie¹ – als kontextuellen Hintergrund die

-
- 1 Die Befreiungstheologie (BT) wird üblicherweise in drei Stufen unterschieden: 1. Die „klassische“ Befreiungstheologie der 1970er und 1980er Jahre, die die wichtigsten Herausforderungen, die sozioökonomische Analyse und die Bildung kirchlicher Basisgemeinschaften (*Comunidades Ecclesiales de Base*) darstellte. 2. Die diversifizierte BT entsprechend dem Aufkommen neuer Subjekte (Frauen, indigene Völker, Jugendliche, Afro-Stämmige usw.) in den 1990er Jahren und zu Beginn des Jahrtausends. 3. Eine BT, die das Thema der neoliberalen Globalisierung und der Dekolonisierung in den letzten zwanzig Jahren neu überdenkt.

Parameter der griechisch-römischen Philosophie, der westlichen Rationalität und der semitischen Spiritualität² voraussetzt, ist eine interkulturelle Dekonstruktion von „Theologie“ und „Religion“ notwendig.

Fünzig Jahre nach dem Aufkommen dessen, was später als „Befreiungstheologie“ bezeichnet wurde, ist das globale Bild sehr ambivalent. Die „realen“ Bedingungen für die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer engagierten Befreiungstheologie bleiben bestehen, aber gleichzeitig gibt es neue Herausforderungen, die mit der Fragilität des Friedens und des ökologischen Gleichgewichts zu tun haben, aber auch mit den wachsenden sozialen Ungleichheiten und dem Wiederaufleben aller Arten von Diskriminierung (Sexismus, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Homophobie usw.). Obwohl sich die Befreiungstheologie im Laufe eines halben Jahrhunderts diversifiziert hat, bleiben viele der Herausforderungen bestehen und müssen aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts angegangen werden.³ Dies gilt sicherlich für die neue Armut, die „Refeudalisierung“ der Zivilgesellschaften, die zunehmenden autoritären oder gar neo-faschistischen Regime, die ökologische Krise und die immer noch fehlende Gleichstellung der Geschlechter. Aber die Herausforderungen betreffen auch die „indigene Frage“, die Aufgabe einer tiefgreifenden Dekolonisierung (auch von Theologie und Religion) und die Inter-Transkulturalität von Wissen und Wissenschaft.

In der vorliegenden Arbeit beschränke ich mich darauf, den Beitrag der interkulturellen Philosophie und dekolonialen Theorien für eine zukunftsfähige Befreiungstheologie darzustellen. Dabei soll es um die Perspektive einer Welt gehen, in der alle Platz haben, einschließlich der nichtmenschlichen Welt.

Zuerst zeige ich auf, dass christlicher Glaube und Theologie aufgrund der Menschwerdung Gottes immer schon kulturell „inkarniert“ und vermittelt sind. Deshalb kann keine Kultur, Philosophie oder Spiritualität ein Monopol auf die Inkulturation von Glauben und Theologie erheben; dies gilt insbesondere für die europäisch-abendländische Tradition. Da Kultur und Religion in einer engen Wechselwirkung stehen, hat sich eine zukunfts-

Eine gute und kompakte Übersicht zur Entwicklung der Theologie in Lateinamerika in den letzten fünfzig Jahren bietet: von Sinner 2015.

2 Während die katholische Theologie stärker in der griechisch-römischen philosophischen Tradition verankert ist, sind die protestantischen Theologien mehr oder weniger stark mit der europäischen und nordamerikanischen Moderne (liberaler Ausrichtung) verbunden, sind aber auch im Platonismus (vermittelt durch Augustinus und Luther) verwurzelt.

3 Vgl. dazu Gmainer-Pranzl 2015.

gerichtete Befreiungstheologie auch interreligiös zu verstehen. Schließlich sollen diese Überlegungen am Beispiel der indigenen Theologien Lateinamerikas geprüft und veranschaulicht werden.

1. „Inkarnation“ als „Inkulturation“

Der Dreh- und Angelpunkt des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie ist das biblische Bekenntnis zur Annäherung des Göttlichen an das Menschliche in der Inkarnation (oder Menschwerdung) Gottes in Jesus von Nazareth. Dieses *Theologumenon*, ein Skandal für jede Art von platonischer und idealistischer Philosophie⁴, hat Auswirkungen auf die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den vielfältigen Religionen, Kulturen, Zivilisationen und Spiritualitätsformen der Menschheit. Das Paradigma der „Inkarnation“ setzt – abgesehen davon, dass sie sich im Kontext der jüdischen Religion, der semitischen Spiritualität, der griechisch-römischen Philosophie und des Römischen Rechts ereignet hat – eine positive Wertschätzung des „Fleisches“ (nicht im paulinischen Sinn)⁵ voraus, d. h. der „materiellen“ Bedingungen des Evangeliums und seiner Verwirklichung im Reich Gottes.

Indem Gott Mensch wurde, wurde er/sie auch „Fleisch“, wurde er/sie konkret, materiell, körperlich, kulturell, religiös, historisch, kosmisch („der Text wurde Kontext“). Was der Begriff „Schöpfung“ bekräftigt – die innere Güte von allem Geschaffenen – wird in der Inkarnation bestätigt: „... und er sah, dass alles gut war“ (Gen 1,4;10;12;18;21;25;31). Jesus Christus ist die Ratifizierung und Bestätigung des Willens Gottes in der Schöpfung. Deshalb ist es völlig unchristlich, einen manichäischen Dualismus zwischen dem Materiellen und dem Geistigen, zwischen dem Fleischlichen und Psychi-

4 Es ist erwähnenswert, dass in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Übereinstimmung mit der neuplatonischen und gnostischen Philosophie die Versuchung bestand, das Körperliche und Fleischliche sowohl in der Gestalt Jesu Christi als auch in der Anthropologie und Metaphysik im Allgemeinen auszugrenzen und zu unterdrücken.

5 Eines der hermeneutischen Probleme ist die Verwechslung des in den neuplatonischen Philosophien vorherrschenden Konzepts des „Fleisches“ (und des „Geistes“) mit dem entsprechenden paulinischen Begriff. Während es sich bei Paulus um ein ethisch-soteriologisches Kriterium handelte, war der philosophische Hintergrund der frühen Kirchenväter (Tertullian, Irenäus, Origenes und sogar Augustinus) platonisch, manichäisch und gnostisch, d. h. metaphysisch und anthropologisch. Vgl. dazu Frevel 2000; Sand 1967.

schen, zwischen Körper und Seele, Geist und Materie zu postulieren. Der (Neo-) Platonismus ist in die christliche Dogmatik und Theologie so weit eingedrungen, dass viele Menschen nicht mehr unterscheiden zwischen dem, was genuin biblisches Denken ist, und dem, was dem platonischen (und später aristotelischen) philosophischen Milieu angehört.⁶

Der paulinische Antagonismus zwischen „Fleisch“ und „Geist“ bezieht sich nicht auf zwei unvereinbare metaphysische Prinzipien, sondern auf zwei Lebensweisen, zwei Arten der Beziehung zu den Anderen und zum Heiligen, zwei ethische und axiologische Paradigmen. Leider hat die Wirkungsgeschichte seiner Texte und deren Rezeption bei den Kirchenvätern zu einer Abwertung des Körperlichen, der Sexualität, des Kontingenten und Historischen, der Materialität und Kulturalität als Ausdruck des „Fleisches“ geführt. Dem Modell der „Inkarnation“ folgend erweist sich dieser Manichäismus als echte Blasphemie, denn er verachtet die bevorzugte Form, in der Gott beschlossen hat, sich zu offenbaren und die Welt von Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu befreien.

Das gilt auch für das, was oft „Kultur“ genannt wird. Eine der unverzichtbaren Formen der „Inkarnation“ Gottes ist seine „Inkulturation“, oder – wie in protestantischen Kreisen bevorzugt – seine „Kontextualisierung“⁷. Indem er oder sie sich in der Person Jesu von Nazareth inkarniert, werden Gott und sein/ihr Plan notwendigerweise zur „Kultur“, zum kulturellen und religiösen Ausdruck. Diese Formel, die sich in dem scheinbaren Widerspruch äußert, dass das Ewige, Notwendige und Überkulturelle (das „Göttliche“) zeitlich, kontingent, kulturell und religiös bestimmt wird, hat

6 Während das apostolische Glaubensbekenntnis von der „Auferstehung des Fleisches“ spricht, gibt es in der Vorstellung vieler gläubiger Christ:innen die „Trennung von Seele und Leib beim Tod“, die „Unsterblichkeit der Seele“ oder gar die „ewige Präexistenz der Seele“, alles platonische und (teilweise) aristotelische Prinzipien. Die Befreiungstheologie hat zu Recht hervorgehoben, dass das apostolische Glaubensbekenntnis von der Geburt Jesu zu seinem Tod „springe“, ohne sein Leben und seine Botschaft, sein Beispiel und seine konkreten Befreiungstaten zu berücksichtigen. Dies kann als Reminiszenz dieses neoplatonischen Eskapismus oder dogmatischen Doketismus gesehen werden. Dagegen argumentiert die Befreiungstheologie, dass „[Jesu] ganzes Leben heilsrelevant“ sei (Bravo 1995: 565), die entsprechende Christologie ist eine „narrative“.

7 Während in der katholischen Welt das Paradigma der „Inkulturation“ seit den 1980er Jahren angewandt wird (in Lateinamerika ausdrücklich seit der Vierten CELAM-Konferenz in Santo Domingo 1992), wird in den protestantischen Theologien eher das Paradigma der „Kontextualisierung“ verwendet. Der Hauptunterschied liegt darin, dass die katholische Theologie in erster Linie die Kulturen als theologische „Orte“ betrachtet, während die protestantischen Theologien das Feld der Korrelation zwischen Glauben und Wirklichkeit weiter verstehen.

zu unzähligen theologischen Überlegungen über das „Wesentliche“ und das „Zufällige“ des christlichen Glaubens geführt. Natürlich wird in diesem Fall das aristotelische Schema des universalen Hylemorphismus, ein latenter metaphysischer Dualismus, als Bezugsrahmen und Grundlage des christlichen Glaubensbekenntnisses (*Symbolon*) verwendet.⁸

Wir können die Frage sogar noch weiter vertiefen (wie Anselm von Canterbury in seinem Werk *Cur Deus homo* - Warum Gott Mensch geworden ist)⁹: Was bedeutet es, dass Gott sich in einem Mann, einem Juden, einem Palästinenser, einem Zimmermannssohn, einem Aramäisch sprechenden Menschen inkarniert hat? Hätte er sich auch in einer Frau, einer Buddhistin, einer Koreanerin, einer evangelischen Pfarrerstochter, einer indigenen Aymara-Frau inkarnieren können? Was bedeutet die kontingente und historische Tatsache der Inkarnation Gottes in der konkreten Person des Jesus von Nazareth für den Glauben, für die Theologie, für die Lehre, das Dogma, den interreligiösen Dialog? Oder anders gefragt: Ist die konkrete „Kultur“, in der sich Gott inkarniert – einschließlich der jüdischen Religion –, ein „wesentlicher“ oder eher ein „kontingenter“ Aspekt für den Inhalt des Glaubens?

Diese Fragen sind von großer Bedeutung für die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Kulturen, Religionen, Zivilisationen und Lebensformen als der „ursprünglichen Kultur“ der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Wenn wir „Kulturalität“ als einen unverzichtbaren Aspekt des Menschseins betrachten (wie Sozialität, Intellektualität, Körperlichkeit usw.), haben die Inkarnation und der darauf fußende Glaube notwendigerweise ein kulturelles, historisches, religiöses, philosophisches, zivilisatorisches und materielles „Kleid“. Es ist interessant

8 Aristoteles hat zwar den platonischen Dualismus von Geist und Materie in der strukturellen gegenseitigen Koexistenz von Form und Materie „verdieht“, aber in der Ausweitung auf eine Substanz- und Wesensmetaphysik bildet sich ein neuer Dualismus heraus, der anthropologisch und ethisch schwerwiegende Folgen hat.

Metaphorisch kann man die beiden „idealen“ Modelle durch den „Pfirsichtyp“ und den „Zwiebeltyp“ veranschaulichen. Der „Pfirsichtyp“ basiert auf der Überzeugung, dass der Glaube und sein Inhalt einen supra- oder metakulturellen harten Kern (den Pfirsichkern) bilden, der durch Zeit und Kultur hindurch intakt bleibt. Der „Zwiebeltyp“ hingegen geht davon aus, dass in jedem der kulturellen „Blätter“ das Wesentliche des Glaubens vorhanden ist, oder anders ausgedrückt, dass der Glaube inhärent kulturell ist. Es gibt keinen supra- oder metakulturellen harten Kern, sondern das einzige Suprakulturelle ist das Göttliche selbst, aber nicht unsere Art, uns darauf zu beziehen, oder die Art, wie wir darüber sprechen (Theologie). Vgl. Estermann 2012b: 52-54.

9 Entstanden zwischen 1094 und 1098; für die zweisprachige Ausgabe siehe Schmitt 1995.

und auffallend zu sehen, dass die Verfechter einer vermeintlichen Rechtgläubigkeit auf der „dogmatischen“ Rolle Jesu als zölibatärem Mann bestehen, nicht aber auf der Tatsache, dass er u. a. Jude und Palästinenser war.

Bevor der Glaube „inkulturiert“ oder „kontextualisiert“ wird – in Asien spricht man sogar von der „Inreligionisierung“ des Glaubens¹⁰ – ist Gott selbst „inkulturiert“, „kontextualisiert“ und „inreligionisiert“ worden. Die „Inreligionisierung“ ist dabei die konsequente Weiterführung der „Inkulturation“, insofern Kulturen immer auch religiöse Deutungssysteme sind und Religionen immer kulturelle Ausprägungen und Vermittlungen erfahren. Im Falle eines offensichtlich plurireligiösen Kontextes wie in Asien kommen christlicher Glaube und Theologie nicht darum herum, ihre anders-religiöse Vermittlung (im Buddhismus, Hinduismus, Daoismus usw.) zu denken und zu gestalten.¹¹ Im Falle der indigenen Religionen Lateinamerikas wird diese Problematik erst jetzt manifest, da das Narrativ eines durch und durch „katholischen“ Kontinents in sich zusammenfällt. Die Aussage, Jesus sei ganz und gar jüdisch und nicht christlich gewesen, hat bei meinen Studentinnen und Studenten immer für eine gewisse Empörung gesorgt.¹²

10 Die asiatischen (und afrikanischen) Kulturen sind im Kontrast zu Lateinamerika in hohem Maße von nichtchristlichen religiösen Elementen und Praktiken durchdrungen (Islam, Buddhismus, Hinduismus, Shintoismus, Daoismus, Konfuzianismus usw.), so dass jeder Versuch einer „Inkulturation“ des christlichen Glaubens eine „Inreligionisierung“ (Aloysius Pieris) desselben nach sich zieht, mit all den damit verbundenen Problemen. Im Zusammenhang mit den indigenen Religionen von *Abya Yala* (indigene Bezeichnung für Lateinamerika) muss die Aufgabe der „Inkulturation“ im Sinne einer „Inreligionisierung“ neu überdacht werden, allerdings unter Aufgabe eines monolithischen westlichen Konzepts dessen, was „Religion“ ist. Der Begriff *Inreligionization* oder *Enreligionisation* stammt vom sri-lankischen Befreiungstheologen Aloysius Pieris (Pieris 1988: 52).

11 Es ist interessant zu sehen, dass sich das evangelische *International Journal of Frontier Missiology* in der Januar-März-Ausgabe 2022 explizit dem Thema der „Inreligionisierung“ widmete. Vgl. insbesondere den Diskussionsbeitrag von Kang-San Tang, „Call for inreligionization“ (Kang-San 2022). Der Begriff, wie er vom katholischen Theologen Aloysius Pieris geprägt worden war, wurde 1991 vom Missionswissenschaftler David Bosch in die evangelische Welt eingebracht (Bosch 1991: 478). Vgl. auch Santosh 1987.

12 Das apostolische Glaubensbekenntnis besteht nicht auf dem „Jüdischsein“ Jesu und erwähnt sein „menschliches“ Leben (Predigt, Begegnungen, Nachfolge usw.) nicht, mit Ausnahme seiner Geburt, seines Leidens und seines Todes. Diese Tatsache spiegelt eine Theologie wider, die dem Doketismus verpflichtet ist und sich auf die damals vorherrschende Philosophie des (Neo-) Platonismus als metaphysischen Orientierungsrahmen beruft. Auch die Tatsache, dass Jesus niemals die Trennung von Seele und Körper oder die Existenz einer Unterwelt behauptet hat, sondern die

2. Kultur und (Kosmo-)Spiritualität

Die oben erwähnte interkulturelle „Dekonstruktion“ der vorherrschenden akademischen Theologie besteht aus einem dialektischen und diatopischen¹³ Prozess der „Exkulturation“ und „Reinkulturation“, und zwar als ein nie endender Prozess. Es gibt keinen rein suprakulturellen Glauben (außer in der Utopie der „Gottesschau“), denn als Gläubige (und Nicht-Gläubige) sind wir kulturelle Wesen (mit allen ihren Konsequenzen: Frauen oder Männer, reich oder arm, Europäer:innen oder Bantu, jung oder alt). Suprakulturalität¹⁴ ist eine begriffliche Abstraktion, die auf superkulturelle Weise hypostasiert wurde: Eine bestimmte Kultur – die westeuropäische Kultur griechisch-römischer Prägung – hat sich allmählich als „orthodoxe Kultur“ und Richtlinie für Glaubensäußerungen durchgesetzt. Angefangen bei der Sprache, die lange Zeit griechisch und lateinisch war, über die kanonischen Symbole der Eucharistie (Brot und Wein) bis hin zur begrifflichen Formulierung des Glaubensbekenntnisses („Vater“; „Hypostase“; „Person“; „Substanz“) und dem Ausschluss von Frauen (weibliches Priestertum usw.), von Menschen mit nicht-heteronormativer sexueller Orientierung, von indigenen Völkern, von Menschen anderen Glaubens.

Ich möchte betonen, dass das „Religiöse“ keine Ausnahme darstellt, sondern Teil der menschlichen „Kulturalität“ ist. Aus diesem Grund hat die dialektische Theologie (Karl Barth und andere) versucht, eine klare Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Religion“ zu treffen, obwohl auch der Glaube nicht völlig frei von kulturellen Aspekten und Elementen ist. Der interkulturelle Ansatz unterstreicht die „Kulturalität“ aller menschlichen

Herrschaft Gottes und die Auferstehung des Fleisches, rief bei meinen Studierenden immer wieder Erstaunen und Unverständnis hervor.

- 13 Man kann von einer „diatopischen Hermeneutik“ (zwischen zwei *Topoi* oder kulturellen Orten) sprechen, die symmetrisch und respektvoll zwischen der dominanten westlichen Kultur und den subalternen indigenen Kulturen angewendet wird. Siehe Estermann 2020.
- 14 Es muss zwischen Suprakulturalität (oder Metakulturalität) und Superkulturalität unterschieden werden. Suprakulturalität betont die Existenz und Gültigkeit bestimmter Werte, Wahrheiten und Merkmale des Glaubens jenseits jeder kulturellen Bestimmung, d. h. jenseits jeder Form von „Inkulturation“ oder „Kontextualisierung“. Die Superkulturalität betont den privilegierten oder monopolisierten Wert einer bestimmten Kultur (oder Zivilisation) gegenüber anderen Kulturen in Bezug auf die „Inkarnation“ und „Inkulturation“ Gottes. Im Fall des Christentums wäre die Superkultur seit der „Konstantinischen Wende“ (315) die westliche Kultur griechisch-römischen Ursprungs. Wie man sieht, bevorzuge ich den „Zwiebeltyp“ der Beziehung zwischen Glauben und Kultur (siehe Fußnote 8).

Aspekte und Dimensionen, von der Art zu lieben bis zur Art zu denken; von der Art, das Heilige zu begreifen, bis zur Art zu essen und zu trinken. Auch eine scheinbar „reine“ und „suprakulturelle“ religiöse Lehre – ein Anspruch bestimmter neupfingstlerischer und „fundamentalistischer“ Kirchen – beinhaltet kulturelle und zivilisatorische „Werte“. Der umstrittene religiöse „Synkretismus“ der Anden ist also nichts Exklusives, sondern seit den Anfängen in jeder Religion und jedem Glauben vorhanden. Das Christentum war schon immer „synkretistisch“ und wird es auch in Zukunft sein, weil es sich immer in bestimmten Kulturen und religiösen Kontexten „verkörpert“ hat und weiterhin verkörpert wird.

Indem er oder sie sich in Jesus von Nazareth inkarnierte, hat sich Gott für die „Unreinheit“ des religiösen Synkretismus¹⁵ entschieden, der sich später im „theologischen Synkretismus“ von semitischer Tradition und griechisch-römischer Philosophie manifestiert. Jesus hatte eine sehr tiefe jüdische „Spiritualität“ und dennoch – oder gerade deshalb – war er in der Lage, den Weg zu anderen Spiritualitätsformen und Kulturen zu öffnen, wie das Beispiel des Paulus von Tarsus zeigt. Dieser verstand (auf visionäre Weise), dass das „Jüdischsein“ der Inkarnation Gottes keine Zwangsjacke für den Prozess der Synkretisierung und Inkulturation in der „heidnischen“ griechischen und römischen Welt darstellt, indem er sich auf dem Konzil von Jerusalem gegen die „essentialistische“ und „fundamentalistische“ Linie des Petrus durchsetzte.¹⁶

15 Ich gehe von einem „neutralen“ Begriff des Synkretismus aus, also der kultur- und religionsgeschichtlichen Tatsache, dass sich Religionen und ihre Vertreter:innen immer Elemente anderer religiöser Traditionen aneignen, die allerdings immer kontingent und deshalb veränderbar bleiben. Dies im Gegensatz zur These von Joseph Ratzinger, für den die „hellenistische Inkulturation“ des christlichen Glaubens einen derart intensiven Grad an gegenseitiger Durchdringung darstelle, dass der Hellenismus fortan zum integralen und unabänderlichen Bestandteil christlichen Selbstverständnisses geworden sei. In der Vorlesung an der Universität von Regensburg am 12. September 2006 hat er als Papst Benedikt XVI. einmal mehr die unverzichtbare Rolle des griechischen Logos für die theologische Reflexion des christlichen Glaubens hervorgehoben, nachdem er dies schon zuvor in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskommission getan hatte: „Das Christentum ist ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ (Ratzinger 1983: 68).

16 Das bedeutet natürlich nicht, dass Paulus sein Judentum aufgegeben hätte. Nur, dass er das „Jüdischsein“ in einem universalen oder kulturübergreifenden Sinn interpretiert und damit den pharisäischen und zelotischen Ethnozentrismus überwunden hat. Es ist völlig anachronistisch, von den Anhänger:innen Jesu als „Christ:innen“ im Sinne von Mitgliedern einer neuen „Religion“ zu sprechen; bis zum dritten Jahrhun-

Die Frage der „Beschneidung“ (und des Sabbats, der biologischen Erbfolge, der Sprache usw.) war der Prüfstein für die missionarische Öffnung der neuen „Religion“ (die anfangs eher ein „jüdischer Zweig oder eine Sekte“ denn eine neue Religion war) für andere Kulturen und Zivilisationen. Doch trotz dieser paulinischen „Freiheit“ tappten Paulus und seine Nachfolger¹⁷ in eine weitere superkulturelle (und ethnozentrische) Falle, indem sie von ihren Gläubigen und von der späteren Theologie die „hellenistische Beschneidung“¹⁸, also die „Hellenisierung“ der neuen „Religion“ und damit die Inkulturation in die griechisch-römische und abendländische Zivilisation verlangten.

Wir können dies auch im lateinamerikanischen Kontext sehen, von Pater Valverde, der Pizarro bei der Eroberung begleitete, bis hin zu evangelikalen Pastoren, die auf der „zivilisierten“ Sprache des Spanischen, dem Anzug als angemessene Kleidung und Begriffen westlichen Ursprungs für das Göttliche („Vater“; „ewig“; „absolut“ usw.) bestehen.¹⁹

dert n. Chr. wurde die neue „jesuanische“ Bewegung als eine Reformbewegung des Judentums und nicht als eine neue „Religion“ angesehen.

- 17 Es ist eine laufende Debatte, ob die „Hellenisierung“ des neuen Christusglaubens schon mit Paulus oder erst mit den Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts (Ireneus, Origenes, Tertullian usw.) eingesetzt hat. In seinen Briefen kämpft Paulus mit einer hellenistischen „Sprache“ gegen eine explizit hellenistische Auslegung der Frohbotschaft, wird aber doch von vielen Elementen derselben eingeholt (Spiritualisierung; Gegensatz von Gesetz und Geist; misogynen Unterton usw.).
- 18 Dieser (polemische) Ausdruck bezieht sich auf die Kapitulation von Paulus vor den Philosophen des Hellenismus, nachdem er in seinem Kampf gegen die „jüdische Beschneidung“ in der Auseinandersetzung mit Petrus siegreich geblieben war. Es gehört zur Tragik der Geschichte des Christentums, dass die vom Geist verkündete „innere Beschneidung“ (Röm 2,29), die uns zur Freiheit in Christus führen soll, sich nach und nach in eine intellektuelle Unterwerfung unter das philosophische Paradigma des Hellenismus verwandelt hat. Konkrete Folgen dieser „intellektuellen Beschneidung“ sind (unter anderem) ein starker metaphysischer und anthropologischer Dualismus, die Missachtung von Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Weltlichkeit, verschiedene Formen von Sexismus und Rassismus sowie ein latenter theologischer Determinismus.
- 19 Die „westliche“ Ausprägung der theologischen Ausbildung in Seminaren, Hochschulen und Universitäten in Lateinamerika ist berüchtigt. Es muss nicht nur eine europäische Sprache (Spanisch, Englisch, Portugiesisch) verwendet werden, sondern auch eine binär-exklusive Rationalität, eine unidirektionale logische Methodik und eine westliche Terminologie. Selbst die „klassische“ Befreiungstheologie war in ihren Konzeptualisierungen stark eurozentrisch und westlich geprägt. Vgl. Estermann 2013. Zu den neuen „Kampagnen zur Ausrottung des Götzendienstes“ seitens fundamentalistischer Kirchen, siehe: Sparks 2010.

Indigene Spiritualitätsformen sind – wie jede andere Spiritualität – integraler Bestandteil einer bestimmten „Kultur“; sie bilden deren tiefe und unverzichtbare Verankerung, ihre Orientierungs- und Sinndimension. Meiner Meinung nach ist es unmöglich und sogar gewaltsam, die „rein kulturellen“ Aspekte von den „spirituellen und religiösen“ Aspekten einer Kultur zu trennen.²⁰ Es gibt bestimmte Kirchen und religiöse Bewegungen (insbesondere evangelikale neupfingstlich und fundamentalistisch orientierte), die gegenüber der andinen Welt die folgende Position vertreten: „Andenkultur ja – andine Religion (Religiosität oder Spiritualität) nein!“ Die Aymara- oder Quechua-Sprache wird zugelassen, aber nicht das Koka-Blatt oder die *Waxta* (andines Ritual); es wird eine manichäische Unterscheidung zwischen dem, was „von Gott“, und dem, was „vom Teufel“ kommt, getroffen. Gleichzeitig werden fremde kulturelle „Werte“ wie Individualismus, Schriftlichkeit, Privatsphäre und Selbstoptimierung gefördert.²¹

Es ist notwendig, die „Kulturalität“ der Religionen, ihre Dimension der Vermittlung und der menschlichen Unterstützung zu betonen, um nicht in einen monokulturellen oder gar monoreligiösen „Dogmatismus“ zu verfallen. Die Religionen erlösen nicht²², sondern stellen eine bestimmte Art und Weise der Verbindung mit dem Geheimnis des Lebens dar, eine Orthopraxis, wie die Befreiungstheologie sagen würde, so dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition eine historische und kulturelle Tatsache ist, aber keinesfalls eine unabdingbare Voraussetzung für Erlösung oder Befreiung.

Die Nicht-Begegnung zwischen dem letzten Inka Atawallpa und Pater Valverde (als kirchlichem Vertreter des Eroberers Pizarro) 1532 in Cajamarca veranschaulicht die diametral entgegengesetzten theologischen Logiken: während für Valverde das Buch der Bibel Gottes Wort ist, ist es für Atawallpa nur ein toter Gegenstand, weil Gott im Wind, Regen und Donner zu ihm spricht. Vgl. Estermann 2012b: 24-26.

20 Der rituelle Gebrauch des Kokablattes (vom *Pijcheo* bis zur *Mesa* in den Anden) ist nicht einfach ein „kulturelles“ Phänomen, das völlig frei von religiösen und spirituellen Konnotationen ist. Eine ähnliche Ausgangslage bot sich im 18. Jahrhundert im berühmten „Ritenstreit“ im Rahmen der Evangelisierung Chinas, bei dem die „Religiosität“ oder „Kulturalität“ der Ahnenverehrung zur Debatte stand.

21 Dies zeigt sich etwa in der Abwertung der mündlichen Traditionen zugunsten einer „Buchkultur“ (auch im religiösen Sinne), in der Fokussierung auf die Kernfamilie auf Kosten der Gemeinschaft, in der westlichen Kleidung als *Dress Code* und in der Vergabe von Stipendien zum Studium in den USA. Viele der Neupfingst-Kirchen zeigen eine „kulturelle Kurzsichtigkeit“, indem sie die indigenen Kulturen der Vorfahren als „teuflich“ verurteilen und die (merkantilen) Werte der nordamerikanischen Zivilisation als „göttlich“ und „evangelisch“ preisen.

22 Siehe dazu Estermann 2012a.

3. Befreiungstheologie im Kontext des religiösen Pluralismus

Das Bewusstsein für die Pluralität der Religionen und Spiritualitätsformen in *Abya Yala* (die indigene Bezeichnung für Lateinamerika)²³ ist noch sehr jung. Bis vor kurzem herrschte in Lateinamerika die Vorstellung von der „Christenheit“ (*cristiandad*) oder gar von einem durch und durch „katholischen“ Kontinent vor. In den letzten zwei Jahrzehnten wurde jedoch nicht nur der multikonfessionelle Charakter des Christentums in Lateinamerika festgestellt, sondern auch das Vorhandensein und die Gültigkeit indigener und afroamerikanischer „Religionen“ (insbesondere seit dem 500. Jahrestag der Eroberung im Jahr 1992), seien sie nun nicht-christlicher oder synkretistischer Natur.

Eine kulturübergreifende und kritische Dekonstruktion der vorherrschenden Konzeptionen von „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ ist unabdingbar. In den empirischen Religionswissenschaften (insbesondere in der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft) wurde der Begriff der „Religion“ lange Zeit auf die „Weltreligionen“²⁴ beschränkt, im Bestreben, die „natürlichen Religionen“ (einschließlich der religiösen Traditionen von *Abya Yala*) zu disqualifizieren. So wie das indigene Denken oft als „Weltanschauung“ oder einfach als „Weisheit“ (und nicht als „Philosophie“) bezeichnet wird, so werden auch die indigenen religiösen Traditionen oft als „Religiositäten“ oder einfach als „Spiritualitätsformen“ oder „Kosmovisionen“ bezeichnet. Im Übrigen gibt es hier einen Diskurs, der auch theologische Züge trägt und eine entsprechende Absicht verfolgt: Wenn es sich nicht wirklich um „Religionen“ handelt, geht es nicht eigentlich um einen „interreligiösen Dialog“, sondern bloß um die Eingliederung der jeweiligen

23 Der Begriff *Abya Yala*, der auf die Ethnie der Kuna in Panama zurückgeht, bedeutet wörtlich „Land in voller Reife“ und wurde in den frühen 1980er Jahren vom bolivianischen Aymara-Führer Takir Mamani als indigene Bezeichnung für den von den Eroberern „Amerika“ genannten Kontinent vorgeschlagen. Das Wort „Amerika“ leitet sich bekanntlich vom italienischen Seefahrer und Kartographen Amerigo Vespucci (1454-1512) ab, dessen *Lettera* 1507 vom Deutschen Martin Waldseemüller in lateinischer Sprache veröffentlicht wurden, in der er den neuen Kontinent nach dem Seefahrer „Amerika“ benannte. Vor 1507 waren die neu „entdeckten“ Regionen als „Westindien“ bekannt. *Abya Yala* wird heute von weiten Teilen der indigenen und akademischen Welt als alternativer, nicht-eurozentrischer Name für „Amerika“ verwendet.

24 Der Begriff der „Weltreligionen“ ist das Produkt des philosophischen Deutschen Idealismus, insbesondere von Hegel und Schelling. Darüber hinaus werden im Deutschen oft „Hochreligionen“ von allen Arten von Naturreligionen unterschieden, wobei ein klar diskriminierender und okzidentozentrischer Ansatz verfolgt wird.

„Spiritualitätsformen“ in die christliche Religion, wie es in der Kolonialzeit geschehen ist und bis heute weitgehend noch immer geschieht.

Der vorherrschende Begriff der „Religion“ betont die Institutionalität, den doktrinären Charakter (Dogma), den Besitz heiliger Schriften und eine hierarchische Organisation (im wörtlichen Sinne der „heiligen Regierung“) des religiösen Phänomens. Indigenen „Religionen“ fehlten all diese Voraussetzungen und sie könnten daher nicht als eigenständige „Religionen“ betrachtet werden, so die noch immer vorherrschende Position der Religionssoziologie und Religionstheologie.²⁵ Der oben genannte Begriff ist jedoch kulturell in besonderer Weise westlich (also monokulturell) „aufgeladen“ und kann nicht einfach universalisiert werden. Andererseits gibt es Teile der indigenen Völker, die den Begriff „Religion“ ebenfalls ablehnen, mit dem Argument, dass man, um sich „neu zu verbinden“ (in Anspielung auf den etymologischen Gehalt des Wortes), sich zuvor „entbinden“ müsse, was nicht ihrem Verständnis als ausgesprochen „spirituelle“ Völker entspricht.²⁶

Für die Theologie in interkultureller Perspektive und im Kontext des religiösen Pluralismus besteht die grundlegende Frage darin, ob die „religiöse“ Identität exklusiv oder eher inklusiv zu verstehen ist. Das heißt: Ist es möglich, dass Gott sich in anderen Religionen als dem Christentum oder, je nach Standpunkt, außerhalb des Katholizismus, des Methodismus, der Adventisten, der „Assembly of God“-Kirche usw. offenbart? Ist es möglich, dass Andersgläubige und Angehörige anderer Religionen gerettet werden können? In dieser Frage vertreten die christlichen Konfessionen, und innerhalb dieser die verschiedenen Strömungen, sehr unterschiedliche Positionen. Die Frage hat viel mit dem theologischen Ansatz bezüglich Erlösung und Heil zu tun, der sich direkt auf die Missionstheologie auswirkt und in den Begriffen von „Bekehrung“ und „Evangelisierung“ zum Tragen kommt.

25 Im Masterlehrgang „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess“, der von der Universität Salzburg in Zusammenarbeit mit den Bildungshäusern St. Virgil in Salzburg, RomeroHaus in Luzern und Lasalle-Haus in Bad Schönbrunn (beide Schweiz) seit über 15 Jahren durchgeführt wird, sind „indigene Religionen“ erst ab der nächsten Durchführung 2024-2027 (Österreich), bzw. 2025-2028 (Schweiz) vorgesehen.

26 Natürlich ist auch der Begriff „Spiritualität“ heikel und westlich-kulturell geprägt; er bezieht sich in historischer Perspektive auf den Heiligen Geist, aber auch auf den Geist als philosophisches Konzept, das vom (Neo-) Platonismus der materiellen und körperlichen Welt entgegengesetzt wird. Die andine „Spiritualität“ ist jedoch sehr materiell und körperlich und steht in Spannung mit dem abendländischen Verständnis. Die andinen Menschen sprechen von ihrer „Spiritualität“ eher im Sinne von „unsere Art zu sein“ oder „unsere Art zu leben“.

Betont man beispielsweise einen ausgesprochen ekklesiozentrischen Ansatz (*extra ecclesiam nulla salus*: „außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“), so wird das für die Frage des religiösen Pluralismus gewählte Modell ein radikaler Exklusivismus sein. Neigt man eher zu einem christologischen Ansatz, hängt das gewählte Modell vom Grad der Implizitheit oder Explizitheit dessen ab, was wir mit „Christus“ meinen (z. B. die Vorstellungen von einem „anonymen Christentum“, von einem „kosmischen Christus“)²⁷ und kann sowohl zu religiösem Exklusivismus als auch Inklusivismus führen. Wählt man einen pneumatologischen oder regnozentrischen Ansatz (*regnum*: „Reich Gottes“), führt dies wahrscheinlich zu einem inklusivistischen oder sogar pluralistischen Standpunkt. Nimmt man schließlich eine eher historische und interkulturelle Perspektive ein, wird deutlich, dass der Zweck der *Missio Dei* und der Inkarnation in Jesus von Nazareth nicht darin bestand, eine neue Religion zu „begründen“ oder das jüdische Volk zu einer Religion zu „bekehren“, die noch nicht existierte.

Für Jesus war die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nie eine Voraussetzung oder gar eine *conditio sine qua non* für das Heil (wie seine „Glaubens“-Begegnungen mit nicht-jüdischen Menschen wie dem „guten“ Samariter, der Frau aus Samaria, dem Zöllner usw. zeigen). Jesus wollte nicht, dass die Jüdinnen und Juden ihren Glauben aufgeben – er selbst tat dies bis zu seinem Tod am Kreuz nicht –, sondern dass sie „bessere jüdische Menschen“ werden. Die Einladung Jesu galt der Herrschaft Gottes (*reinado de Dios*)²⁸, d. h. der Gerechtigkeit der Seligpreisungen, und

27 Die Figur des „anonymen (oder impliziten) Christentums“ stammt von Karl Rahner, der auf einer christlichen Anthropologie aufbaut; Hans Urs von Balthasar war der heftigste Kontrahent in einer hitzigen Debatte um die Frage der Heilswirksamkeit eines „impliziten“ Christentums. Vgl. Lamadrid 1995. Die Figur des „kosmischen Christus“ stammt ursprünglich aus der Anthroposophie (Rudolf Steiner), wurde dann von Pierre Teilhard de Chardin, Matthew Fox, Jürgen Moltmann und Leonardo Boff im Sinne einer Ökotheologie umgedeutet und erlebte vor allem im asiatischen Kontext (Madathilparampil Thomas in Indien, Daniel Niles in Sri Lanka, Wanf Weifan in China) im Rahmen der pluralistischen Religionstheologie eine Neuinterpretation, die zum Teil zu Polemik und – im Falle der katholischen Kirche – Verurteilungen führte. Vgl. Dupuis 2010; Estermann 2007.

28 Die Übersetzung des griechischen *Basileia tou Theou* als „Reich Gottes“, bzw. im Spanischen als *Reino de Dios* wurde von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie immer wieder kritisiert, da sie sich zu stark an den weltlichen Begriff des *Empire* anlehne. Deshalb wurde im Spanischen der Begriff *Reinado de Dios* und im Deutschen „Herrschaft Gottes“ vorgeschlagen, was allerdings von feministischer Seite wiederum als patriarchal verwurzeltes „Kyriarchat“ (Elisabeth Schüssler Fiorenza) in Frage gestellt wurde. Vgl. Schüssler Fiorenza 2007.

nicht einer neuen Religion oder einem bestimmten Glaubensbekenntnis (Rechtgläubigkeit). Im Gegensatz zu der pharisäischen Fraktion, die an der Heilsfunktion der Orthodoxie („Gesetz“) festhielt, verteidigte Jesus die Heilsfunktion der Orthopraxis („Liebe“) und der göttlichen Gnade.

Wenn wir „Spiritualität“ als eine Art des Seins und der Beziehung zu Anderen, zur Welt und zum Göttlichen verstehen, kann sie in jeder religiösen Tradition und sogar bei Menschen gefunden werden, die sich als Agnostiker:innen oder Atheist:innen betrachten. Wie das Wort „Spiritualität“ schon andeutet, handelt es sich um eine Existenz im Einklang mit der Geistkraft, die „weht, wo sie will“, über institutionelle, lehrmäßige und religiöse Grenzen hinweg. Der in der Schöpfungserzählung der Genesis bezeugte Schöpfungsglauben – der dem Judentum, dem Christentum und teilweise dem Islam, ja sogar den indigenen Religionen gemeinsam ist – unterstreicht die ökumenische und kosmische Dimension von Gottes Geist. Gott ist größer als jede Religion, jedes Glaubensbekenntnis und jede Doktrin, denn er/sie war schon immer „vor der Ankunft der Missionare da“.²⁹ Eine Theologie des religiösen Pluralismus (jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus) ist eher der Inter-Spiritualität und der „ortho-praktischen“ Koexistenz verpflichtet als einer Debatte über „orthodoxe“ Lehrinhalte und Dogmen.

4. Indigene Theologien: eine Herausforderung für die (Befreiungs-) Theologie

Die „klassische“ lateinamerikanische Befreiungstheologie der 1970er und 1980er Jahre hat sich nicht nur in Asien, Afrika und Ozeanien und sogar in Europa und Nordamerika ausgebreitet³⁰, sondern sie hat sich auch entsprechend dem Auftauchen und der Sichtbarkeit neuer Subjekte (Frauen, Jugendliche, Afro-Stämmige³¹, Indigene, LGBTIQ+-Personen, Mutter Erde usw.) und neuer Themen, die durch die neoliberale Globalisierung entstanden sind, diversifiziert. Eine dieser Diversifizierungen, die gleichzei-

29 So formulierte es Leonardo Boff anlässlich der Synode für Amazonien: „Der Geist kommt vor dem Missionar“ (Boff o.J.).

30 Einführende Literatur dazu: Tamayo 2020; Estermann 2017; Gmainer-Pranzl 2017.

31 In Lateinamerika werden Nachfahren (Männer und Frauen) von Schwarzen Sklav:innen als *afrodescendientes*, also „Nachfahren von Afrikaner:innen“ bezeichnet. Einen analogen Begriff gibt es im Deutschen nicht.

tig eine „hermeneutische Wende“³² markiert, ist das Aufkommen indigener Theologien, die in Lateinamerika oder *Abya Yala* als „indianische Theologien“ (*teologías indias*) bekannt sind. Der *Quinto Centenario*, d.h. das Gedenken an fünfhundert Jahre Eroberung, Völkermord, Evangelisierung und das Zusammentreffen zweier Welten im Jahr 1992, kann als Anfang und zugleich als Katalysator dafür gesehen werden. Es stimmt zwar, dass indigene Theologien lange vor diesem Datum entstanden sind, aber das symbolträchtige Jahr 1992 war für die „Indigenisierung“ der Befreiungstheologie von großer Bedeutung.

Die erste Kritik am angeblichen „Ökonomismus“ und der „klassistischen“ Konzeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kam aus anderen Kontinenten, insbesondere aus Afrika. 1976 wurde in Dar es Salaam (Tansania) die Ökumenische Vereinigung der Theolog:innen der Dritten Welt (bekannt als EATWOT)³³ gegründet, die zum ersten Mal die Begegnung und den Austausch zwischen Theolog:innen aus Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien ermöglichte, ohne die Vermittlung durch die vorherrschende europäische und nordamerikanische Theologie. Schon sehr früh warfen afrikanische Theolog:innen ihren lateinamerikanischen Kolleg:innen vor, dass sie in ihren sozioökonomischen Analysen die „kulturelle“ und ethnische Frage nicht berücksichtigten.³⁴ In der Tat hatten die „Armen“ der „klassischen“ lateinamerikanischen Befreiungstheologie kein Gesicht, keinen Namen, kein Geschlecht und kein Alter, sondern waren eine „ideologische“ Abstraktion. Das Bewusstsein des „kulturellen“ Faktors führte in den 1980er Jahren zu einem Umdenken in der Befreiungstheologie, zusammen mit dem Aufkommen einer feministischen Befreiungstheologie, einer *Latino*-Theologie in den USA und einer Queer-Theologie in einigen Ländern des lateinamerikanischen Kontinents.³⁵

32 Siehe Estermann 2010 und 2012b.

33 Ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt. Bezeichnenderweise fanden die ersten beiden EATWOT-Weltkonferenzen in Afrika statt (1976 in Tansania und 1977 in Ghana), die dritte in Asien (1979 in Sri Lanka) und erst die vierte in Lateinamerika (1980 in São Paulo).

34 Dies geschah vor allem nach der fünften EATWOT-Konferenz 1981 in Neu-Delhi, bei der die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Theologien der so genannten Dritten Welt und ihre Beziehungen zur traditionellen westlichen Theologie im Mittelpunkt standen.

35 Zur feministischen Befreiungstheologie siehe Fünfsinn 1996, zur *Latino*-Theologie in den USA Fornet-Betancourt 2002, zur *Queer*-Theologie Althaus-Reid 2003. Zu den Verschiebungen insgesamt vgl. Estermann 1994.

Die Tatsache der „Weiblichkeit“ und „Ethnizität“ von Armut, Marginalisierung und Ausgrenzung wurde als theologische Herausforderung aufgegriffen, so dass nicht nur neue Subjekte (Frauen, Indigene, Afro-Stämmige), sondern auch neue theologische „Orte“ (*loci theologici*) entstanden: Alltag, Land und Territorium, Gender, indigene Kosmo-Spiritualitäten³⁶, Bergbau-extraktivismus, religiöser Pluralismus, Mutter Erde (*pachamama*) und andines Gut Leben, bzw. *Buen Vivir* (*suma qamaña*, *allin/sumak kawsay*). Im religiösen Bereich war es die *Pastoral Indígena* (Indigenenpastoral), die in den 1960er Jahren den Boden für die spätere Formulierung der „indianischen Theologie“ bereitete. Diese Pastoral wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil (1963-65) und die beiden CELAM-Konferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) inspiriert, aber auch durch die Arbeit vieler engagierter Laienseelsorger:innen, Priester und Bischöfe, von denen einige selbst Indigene waren.

Bevor die theologische Reflexion in einer indigenen Tonart und in Anlehnung an die Befreiungstheologie auf kontinentaler Ebene durch die Kontinentaltreffen der indianischen Theologie artikuliert wurde, gab es bereits Initiativen auf regionaler Ebene. Eine davon, die von besonderer Bedeutung ist, sind die Treffen der andinen Theologie zwischen Peru und Bolivien (kürzlich um Argentinien erweitert), die seit 1990 jedes Jahr stattfinden (bis heute über 30 teilweise dokumentierte Treffen).³⁷ Die zahlreichen Initiativen der *Pastoral Indígena* und die regionalen Treffen zur theologischen Reflexion über den indigenen Aspekt sowie die Arbeit der oben genannten Organisationen waren der Nährboden für die Entstehung dessen, was später „indianische Theologie“ (*Teología India*) genannt wurde.³⁸

Der Begriff selbst erscheint in mehrfacher Hinsicht problematisch: Zum einen handelt es sich nicht um eine „Theologie“ im klassischen (europäischen) Sinne des Wortes, zum anderen erscheint der Begriff „indianisch“

36 Ich ziehe es vor, von „Kosmo-Spiritualität“ oder „Kosmo-Leben“ zu sprechen, anstatt den gebräuchlicheren Begriff „Kosmovision“ (*cosmovisión*) zu verwenden, denn der Bezug auf eine „Vision“ unterstreicht die vorherrschende Rolle des Sehens und dessen metaphorische Verwendung in der abendländischen Philosophie und Kultur. Von Platon bis Heidegger orientiert sich die abendländische Philosophie am „Sehen“ (*theoreia*) und interpretiert Verstehen und Begreifen als eine Art „geistiges Sehen“. Im Gegensatz dazu betont die indigene Kosmo-Spiritualität der Anden die Rolle anderer Sinne wie Tastsinn, Geruch und Geschmack sowie Rituale als Quelle des Wissens.

37 Vgl. IDEA 2009.

38 Ein guter Aufsatz über den Hintergrund, die Entstehung und die kurze Geschichte der indianischen Theologie stammt von Eleazar López Hernández (López 2006).

der in akademischen Kreisen und indigenen Organisationen nicht mehr verwendet wird, anachronistisch und sogar pejorativ. Einer der prominentesten Vertreter der indianischen Theologie, der mexikanische Zapoteker und katholische Priester Eleazar López Hernández, stellt die Verwendung des Begriffs „Indianer“, bzw. „indianisch“ – trotz Kritik – wie folgt klar: „Die Kategorie Indianer ist sicherlich eine Zumutung von außen, die uns maskiert, indem sie unsere ursprüngliche Identität verschleiert. Aber nach 500 Jahren hat sie uns auch im Schmerz, im Widerstand und in der theologischen Ausarbeitung vereint [...]“ (López 2000: 7).

1990 fand die erste kontinentale Begegnung der indianischen Theologie in Mexiko statt. Der Ort und das Datum sollten nicht überraschen, denn Mexiko war eines der Länder, in denen die *Pastoral Indígena* den größten Einfluss hatte (Samuel Ruiz)³⁹ und deren theologische Reflexion dank der Arbeit von CENAMI und AELAPI⁴⁰ erhebliche Fortschritte gemacht hatte. Unter den prominentesten Vertretern kann ich neben dem bereits erwähnten Eleazar López Hernández auch Clodomiro Siller Acuña⁴¹ nennen. Das Datum steht auch für die wachsenden Erwartungen im Hinblick auf die Fünfhundertjahrfeier 1992, die Entstehung indigener Bewegungen auf dem gesamten Kontinent und ähnliche Initiativen in anderen Ländern (z. B. die „andine Theologie“, die im selben Jahr ihr erstes Treffen abhielt).

Ziel des Treffens in Mexiko war es, die theologische Methode der indigenen Völker zu klären und innerhalb der katholischen Kirche die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass diese Theologie voll zur Geltung kommt und zur gegenseitigen Bereicherung mit anderen Theologien in einen Dialog tritt. Mehrere Bischöfe aus indigenen Gebieten waren anwesend und wollten diesen Prozess begleiten:

39 Als Bischof von San Cristóbal de Chiapas stand Samuel Ruiz in den Fußstapfen von Bartolomé de las Casas, dem „Bischof der Indios“. Samuel Ruiz spielte eine wichtige Rolle bei den Auseinandersetzungen zwischen Zapatist:innen und dem mexikanischen Staat. Er kam mit der Glaubenskongregation in Rom in Konflikt, weil er indigene so genannte *Viri Probati* geweiht haben soll.

40 Das mexikanische *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas* (CENAMI; nationales Zentrum für die Unterstützung indigener Missionen) und die kontinentale *Articulación Latinoamericana Euménica de Pastoral Indígena* (ALEAPI; lateinamerikanischer ökumenischer Zusammenschluss der Indigenen-Pastoral) waren für die Weiterentwicklung und Vernetzung der indigenen Theologie in Lateinamerika von großer Bedeutung.

41 Siehe dazu das Portrait mit weiterführender Literatur: Estermann 2006.

Die indianische Theologie, die immer vorhanden war, aber nie ausreichend gewürdigt wurde, ist eine Lebensader, die, wenn sie nicht nur die indigenen Völker, sondern auch die Kirchen unter besseren Bedingungen bewässert, eine neue Quelle der Verjüngung und Vitalität für alle sein wird (Teología 1991: 5).⁴²

Um eine christlich orientierte indigene Theologie von einer nicht-christlichen „autochthonen indigenen Theologie“ zu unterscheiden, wird häufig der Begriff „indianische Theologie“ (*teología india*) für erstere und „indianisch-indianische Theologie“ (*teología india india*) für letztere verwendet. Bislang haben neun kontinentale Treffen stattgefunden. Ich möchte einige gemeinsame Merkmale aller Bemühungen dessen, was unter dem gemeinsamen Nenner „Indianische Theologie“⁴³ bekannt ist, zusammenfassen:

- 1) Es handelt sich um eine christliche Theologie, zumeist in der katholischen Tradition, aber auch mit starken ökumenischen Verbindungen.
- 2) Es handelt sich nicht um eine akademische Theologie, sondern um eine Theologie an und von der Basis her, von und für die indigenen Völker.
- 3) Sie ist eine Kontextualisierung der Befreiungstheologie im Sinne der „Option für die indigene Bevölkerung“.
- 4) Die Quellen der indianischen Theologie sind einerseits die christliche Botschaft und der Glaube der indigenen Völker, und andererseits der Reichtum an Riten, Mythen, mündlichen Überlieferungen und angestammten indigenen Symbolen.
- 5) Hilfswissenschaften sind die Linguistik, die Kulturanthropologie und nicht-westliche Philosophien wie die Nahua- oder Andenphilosophie.⁴⁴
- 6) Sie stützt sich nicht auf theologische Texte, sondern auf mündliche Überlieferungen und kollektive Kulturgüter.⁴⁵

42 So formulierte es José A. Llaguno, Bischof von Tarahumara im Norden Mexikos, bei der Vorstellung des Buches *Teología India*.

43 Die beste Veröffentlichung über die Ausrichtung der „indianischen Theologie“ und ihre Hauptthemen stammt vom peruanischen indigenen Priester Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (Sarmiento, 2000). Der beste Sammelband stammt von Eleazar López Hernández aus demselben Jahr (López 2000). Gute Einführungen auf Deutsch sind: Steffens 2001; Schreijäck 2002.

44 Vgl. León-Portilla 1956; Estermann 1998; 1999; 2006 und 2018.

45 Als Beispiel für den Tenor der „indianischen Theologie“ vgl. den einleitenden Teil der Schlussbotschaft des vorletzten Treffens 2016 in Panajachel (Guatemala): „Unser

- 7) Die theologische Methode folgt im Großen und Ganzen der „klassischen“ Befreiungstheologie, nur dass sie das „Feiern“ (*celebrar*) als vierten Schritt (nach dem Sehen-Urteilen-Handeln) hinzufügt.
- 8) Die indianische Theologie ist ganzheitlich in Inhalt, Form und Methode.
- 9) Die indianische Theologie in *Abya Yala* ist nicht einheitlich, sondern hat sich bereits diversifiziert und repräsentiert die Vielfalt der indigenen Völker des Kontinents.
- 10) Und schließlich handelt es sich nicht um eine Theologie, die von der Kirche initiiert oder vereinnahmt wurde, obwohl es eine starke Verbindung zu christlichen Kirchen verschiedener Konfessionen gibt.

Die gegenwärtige Zeit mit der Finanz-, Energie- und Nahrungsmittelkrise stellt uns in besonderer Weise vor die Aufgabe einer „interkulturellen Dekonstruktion“ des nekrophilen Systems eines grausamen „Kasinokapitalismus“ und seiner religiösen Untermauerung, der Plünderung des Planeten und des kulturellen Imperialismus, der durch eine mediale Globalisierung, oft im Namen der „christlichen Zivilisation“, gefördert wird. Es ist dringend notwendig, die stillschweigende Identifizierung des Christentums mit dem Abendland zu überwinden und die vielfältigen „Reinkarnationen“ des christlichen Glaubens in nicht-westlichen Kulturen, Zivilisationen und Spiritualitätsformen zu fördern. Ich bin sicher, dass die indigenen Spiritualitätsformen uns bei diesen Aufgaben helfen können.

Literaturverzeichnis

Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God: Sexuality and liberation theology*. London, New York 2003.

Treffen bricht an einem Tag an, *Jun Tz'ikin*, an dem das Wort gewoben wird und die Vögel die Ankunft der Brüder aus dem Süden, dem Amazonas, den Anden, der Karibik, Mittelamerika, der Geschwister des lateinamerikanischen Kirchenrates und der Solidarität aus Europa ankündigen. Mit dem Duft von Basilikum, *Pom*, Mate und Kakao, mit dem Klang des *Tum*, der Schnecke, des *Kultrun*, der *Marimba* und der *Maracas*, inmitten der Gaben unserer Völker, wird der Altar aufgebaut. Vom 26. bis 30. September dieses Jahres versammeln wir uns an dem Ort, den unsere Maya-Geschwister *Uk'u'x kaj-Uk'u'x ulew* (Herz des Himmels - Herz der Erde) nennen. Der Regen, die Sonne und die Kälte waren für uns da, ebenso wie die Brise vom Atitlán-See, die den Übergang von den Leiden und dem Schmerz des Maya-Volkes zu seiner Neugründung und der aller unserer Völker symbolisiert“. [<http://paulosuess.blogspot.com/2016/10/viii-encuentro-continental-de-teologia.html>] (Letzter Zugriff: 02.10.2024).

- Boff, Leonardo: El Espíritu llega antes que el misionero, in: Servicios Koinonia [<https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=282>] (Letzter Zugriff: 02.10.2024).
- Bosch, David: Transforming Mission. Maryknoll, New York 1991.
- Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, der befreiende Christus, in: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1. Luzern 1995, 543-565.
- Dupuis, Jacques: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Innsbruck 2010.
- Estermann, Josef: Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Imensee, 50/4 (1994), 307-320.
- Estermann, Josef: *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito usw. 1998; 2. Auflage 2006; 3. Auflage 2018.
- Estermann, Josef: *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main 1999.
- Estermann, Josef: Clodomiro Siller Acuña: Theologe aus Mexiko, in: *Forum Weltkirche* Nr. 6 (2006), 29-31.
- Estermann, Josef: Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación, in: José María Vigil, José María (Hg.): *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Mexiko 2007, 89-98.
- Estermann, Josef: Hacia la transformación intercultural de la Teología: Aportes desde el contexto andino, in: *Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad* (Hg.): *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*. San José 2010, 85-105.
- Estermann, Josef: La religión no redime: Reflexiones teológicas sobre el rol de la 'religión' hoy, in: *Voices* 35/1 (2012a), 94-102.
- Estermann, Josef: Eine hermeneutische Verschiebung, in: Ders.: *Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas*. Frankfurt am Main 2012b, 107-110.
- Estermann, Josef: La transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena, in: *Alternativas* 44 (2013), 129-158.
- Estermann, Josef: *Südwind: Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden*. Münster 2017.
- Estermann, Josef: *Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural*, in: *Concordia* 77 (2020), 81-100.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Glaube an der Grenze: Die US-amerikanische Latino-Theologie*. Freiburg im Breisgau 2002.
- Frevel, C. et al.: [Art.] *Fleisch und Geist*, in: Hans Dieter Betz et al. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 2000, 155-158.
- Fünfsinn, Bärbel et al. (Hg.): *Töchter der Sonne: Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Hamburg 1996.
- Gmainer-Pranzl, Franz et al. (Hg.): *Theologie der Befreiung heute: Herausforderungen – Transformationen – Impulse*. Innsbruck 2017.

- Gmainer-Pranzl, Franz/Jacobsen, Eneida (Hg.): *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis: Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt*. Salzburg 2015.
- IDEA: *Un camino recorrido: 15 años de Encuentros*, in: Josef Estermann (Hg.): *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Band 2. La Paz 2009, 227-248.
- Kang-San, Tan: *Contextual Frameworks for Interreligious Communication: an Asian Perspective*, in: *International Journal of Frontier Missiology* 39/1 (2022), 5-14.
- Lamadrid, Lucas: *Anonyme oder analoge Christen? Rahner und Von Balthasar über die Benennung des Nichtchristen*, in: *Moderne Theologie* 11/3 (1995), 363-384.
- León-Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. Mexiko 1956.
- López Hernández, Eleazar: *Teología India: Antología*. Cochabamba 2000.
- López Hernández, Eleazar: *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*. Mexiko 2006.
- Pieris, Aloysius: *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh 1988.
- Ratzinger, Joseph: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: Franz König, Karl Rahner (Hg.): *Europa: Horizonte der Hoffnung*. Graz 1983, 61-74.
- Sand, Alexander: *Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg 1967 (= *Biblische Untersuchungen*, Band 2).
- Santosh, Ravi: *Inculturation or Inreligionisation?*, in: *The Ecumenical Review* 39/2 (1987), 173-179.
- Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor: *Caminos de la Teología India*. Cochabamba 2000.
- Schmitt, Franciscus (Hg.): *Cur deus homo: Untersuchungen*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Schreijäck, Thomas: *Auf der Suche nach der Erde ohne Leid*, in: *Orientierung* 66/18 (2002), 189-193.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie: Ausgewählte Aufsätze*. Münster 2007.
- Sparks, Garry: *Nuevas campañas de extirpación de idolatría*, in: ISEAT (Hg.): *Movimientos sociales y teología en América Latina*. La Paz 2010, 116-123.
- Steffens, Elisabeth: *Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte*, in: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien*. Frankfurt am Main 2001, 193-220.
- Tamayo, Juan José: *Theologien des Südens: Dekolonisierung als neues Paradigma*. Freiburg im Breisgau 2020.
- Teología India, *Memoria del Primer Congreso en México: Teología India: Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México 1990*. Band 1. Cayambe-Quito 1991.
- Thiede, Werner: *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*. Göttingen 2001.
- Von Sinner, Rudolf: *Theologie in Lateinamerika: Neuere Entwicklungen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 142/6 (2017), 589-602.

Interkulturelle Christologie als konstruktiver Konflikt

Thomas Fornet-Ponse

Abstract

In view of the discussion about the declaration *Fiducia Supplicans* that opens the possibility for a blessing of same-sex couples, the question arises of how to deal with contextual differences in the universal church. This is discussed on the basis of various Christological approaches, as the tension between universality and particularity is evident in Jesus Christ as a concrete person having universal significance. Furthermore, the various Christological dogmas contain statements that are regarded as having a universal normative character, even if the conditionality of the concrete form of expression is conceded at the same time.

This is particularly evident in Christological approaches from Africa, Asia or Latin America, which explicitly deal with the question of the normativity of the Greek or Latin formulae of faith and their significance for their context. In a first step, these will be analysed with regard to the similarities in this question. Subsequently, some differences between them can be analysed and with them the potential for conflict in an interculturally operating Christology.

Key-Words

Christology, Conflict, Contextual Theology, Intercultural Theology, Mercy Amba Oduyoye, Aloysius Pieris, Jon Sobrino

Als der Vatikan am 18.12.2023 die Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen veröffentlichte und mit ihr das universalkirchliche Lehramt eine Segnung von Paaren in „irregulären Situationen“ und von gleichgeschlechtlichen Paaren ermöglicht, „ohne deren Status offiziell zu konvalidieren oder die beständige Lehre der Kirche über die Ehe in irgendeiner Weise zu verändern“ (*Fiducia Supplicans*, Präsentation), wurde dies sehr kontrovers aufgenommen. Während die Erklärung von vielen deutschen Stellen entweder begrüßt oder als ein Rückschritt gegenüber der zuweilen geübten pastoralen Praxis wahrgenommen wurde, stieß sie

in anderen lokalen Kirchen auf vehemente Kritik. Besonders prominent ist der Brief des Verbands afrikanischer Bischofskonferenzen (SECAM) vom 11. Januar 2024, indem diese erlaubten Segnungen als für Afrika nicht angemessen und nicht ohne Skandal umsetzbar abgelehnt werden, „da dies in unserem Kontext Verwirrung stiften würde und in direktem Widerspruch zur kulturellen Ethik der afrikanischen Gemeinschaften stehen würde“ (Ambongo 2024). Zugleich bekräftigen sie ihre Gemeinschaft mit dem Papst und verweisen darauf, Papst Franziskus wende sich „vehement gegen jede Form der kulturellen Kolonisierung“ (Ambongo 2024).

Dieser Brief ist in formaler Hinsicht sehr bemerkenswert, wird doch unter Rekurs auf den lokalen Kontext und die unverändert bleibende kirchliche Lehre eine vatikanische Erklärung kritisiert und als für diesen nicht relevant zurückgewiesen, ohne zugleich die kirchliche Gemeinschaft als gefährdet zu sehen. Während in Deutschland und großen Teilen Westeuropas eine Spannung zwischen der kirchlichen Tradition und dem eigenen Kontext gesehen wird, die mit der vatikanischen Erklärung und der durch sie lehramtlich ermöglichten Segnung produktiv bearbeitet werden kann, besteht diese Spannung in den Augen vieler afrikanischer Bischöfe für ihren Kontext nicht. Vielmehr entspreche die kirchliche Lehre über die christliche Ehe und Sexualität den Werten der afrikanischen Gemeinschaften.¹

Die Position der afrikanischen Bischofskonferenzen impliziert ein Verständnis kirchlicher Gemeinschaft, das solche kontextuellen Unterschiede zulassen kann – und behandelt faktisch die römische Erklärung als einen Vorschlag, der auf die Eignung für den jeweiligen Kontext geprüft werden muss. Da es sich bei *Fiducia supplicans* nicht um eine lehramtliche Erklärung mit sehr hohem Verbindlichkeitsgrad handelt und sowohl die Erklärung als auch die afrikanischen Bischofskonferenzen betonen, die kirchliche Lehre zur Ehe verändere sich dadurch nicht, stellt sich die Frage, wie weit diese Position verallgemeinert und ob sie auch auf solche Lehrfra-

1 Anders verhält es sich beispielsweise beim Thema Polygamie, das im Rahmen der Welt-synode diskutiert wurde und zu dem es im Synthesebericht zur ersten Sitzung heißt: „Das SECAM (Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar) wird ermutigt, eine theologische und pastorale Unterscheidung zum Thema Polygamie und die Begleitung von Menschen in polygamen Partnerschaften, die zum Glauben kommen, zu fördern“ (16q). Eine ähnliche Spannung besteht zwischen dem Zölibat und der hohen Bedeutung, die in vielen afrikanischen Gemeinschaften der Weitergabe des Lebens zukommt. Dies kann die Autorität eines zölibatär lebenden Priesters beeinträchtigen.

gen, die gewöhnlich zum Kern des christlichen Glaubens gezählt werden, angewandt werden kann.²

Sie soll im Folgenden anhand verschiedener christologischer Ansätze diskutiert werden, zeigt sich in diesen doch das Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität in doppelter Weise: Zum einen, weil von der konkreten Person Jesus von Nazareth – als dem „universale concretum“ (Faber 2000) – eine universale Bedeutung als Heil für alle Menschen aller Zeiten ausgesagt wird. Zum anderen, weil es mit den verschiedenen christologischen Dogmen Aussagen gibt, denen ein universaler normativer Charakter zugesprochen wird, auch wenn die Bedingtheit der konkreten Ausdrucksform zugestanden wird. Beide Aspekte lassen sich nicht voneinander trennen, da in den christologischen Ansätzen die universale Bedeutung Jesu von Nazareth kontextadäquat formuliert und reflektiert werden soll.

Dies zeigt sich besonders deutlich bei christologischen Ansätzen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika, die sich explizit mit der Frage der Normativität der griechisch oder lateinisch formulierten Glaubensformeln und deren Bedeutung für ihren Kontext auseinandersetzen. Da ich diese im Rahmen dieses Beitrags nicht ausführlich diskutieren kann, beschränke ich mich in einem ersten Schritt auf die Gemeinsamkeiten in dieser Frage. Anschließend können einige Unterschiede und mit ihnen das Konfliktpotential einer interkulturell operierenden Christologie in den Blick genommen werden.

1. Bezweifelte Normativität

Die Frage nach der Normativität der lehramtlichen christologischen Formulierungen und insbesondere der christologischen Dogmen der frühkirchlichen Konzilien wird nicht nur von Theolog:innen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika gestellt. Ein prominentes Beispiel aus Europa ist Edward Schillebeeckx, der diese Frage nicht nur in seinen christologischen

2 Ohne in diesem Kontext weiter darauf eingehen zu können, sei darauf hingewiesen, dass auch die in der Diskussion um *Fiducia Supplicans* erörterte Frage der Segnung von Menschen in homosexuellen Partnerschaften Fragen der Lehre betrifft. Darüber hinaus wird von Befürworter:innen auch menschenrechtlich argumentiert und damit ein Menschenrechtsethos mit universaler Geltung vorausgesetzt, das mit Blick auf die kulturellen und kontextuellen Unterschiede innerhalb der Glaubensgemeinschaft der katholischen Kirche jedoch nicht allgemeiner Konsens ist.

Schriften ausführlich diskutierte, sondern bei dem sie im Zentrum eines seiner Konflikte mit der römischen Glaubenskongregation stand (Fornet-Ponse 2021a: 107-231). Er ist von der Geschichtlichkeit und damit Veränderbarkeit lehramtlicher Formulierungen überzeugt und sucht nach einer Glaubenssprache, die für seine Zeitgenoss:innen im säkularisierten Westeuropa verständlich und nachvollziehbar ist. Dementsprechend bestreitet er nicht die Normativität der überlieferten Formulierungen, betont aber, sie seien in einem anderen Verstehenshorizont nicht (mehr) verständlich, weshalb andere Formulierungen entwickelt werden müssen. Diese müssten in der Lage sein, eine „kritische Interrelation bzw. Korrelation“ zwischen den heutigen Erfahrungen der Menschen und den bisherigen Erfahrungen aus der christlichen Tradition und ihrem (normativen) Ausdruck herzustellen. Dies ermöglicht es, die gegenwärtige Erfahrung vor dem Horizont der Tradition zu verstehen und die gegenwärtige Bedeutung der Tradition angemessen zu formulieren (Schillebeeckx 1979: 62-76). Schillebeeckx wendet die Unterscheidung der französischen Annales-Schule zwischen Tatschengeschichte, Konjunkturgeschichte und Strukturgeschichte auf die menschliche Denkgeschichte an. Demnach drückt sich in den sich konjunkturrell verändernden Verstehens- und Erfahrungshorizonten die Grundstruktur des menschlichen Denkens aus. Diese ermöglicht uns in einem anderen Verstehenshorizont „z. B. das biblische Denken zu begreifen oder auch den Verstehenshorizont, in dem das Konzil von Chalcedon seine Dogmadefinition hat formulieren können“ (Schillebeeckx 1975: 512). Er kann somit bei seinen Bemühungen um eine für seine Zeitgenoss:innen verständliche Sprache zwar nicht die Kenntnis der verwendeten philosophischen Begriffe wie Person oder Hypostase voraussetzen, bewegt sich jedoch innerhalb der europäischen geistesgeschichtlichen Tradition.

Dies unterscheidet ihn von Theolog:innen wie dem Jesuiten Aloysius Pieris aus Sri Lanka oder der ghanaischen Methodistin Mercy Amba Oduyoye und ihren Christologien (Fornet-Ponse 2021b). Beide verweisen weniger auf die geschichtliche Veränderung von Verstehenshorizonten, sondern auf die kulturellen und kontextuellen Unterschiede, die in ihrem Kontext ein Verständnis der überlieferten Formulierungen der christologischen Dogmen erschweren bis verunmöglichen.

Pieris setzt in seiner Kritik beim Verständnis eines Dogmas ein. Denn die Botschaft könne nicht in einer unveränderlichen Lehrformel festgehalten werden, sondern sei immer neu entsprechend der konkreten Situation und vor allem der Armen zu entwerfen (Pieris 2000: 206). Damit wehrt er sich gegen ein legalistisches Verständnis, wonach ein Dogma eine mit höchster

Autorität vorgetragene und bindende Lehre sei, die zu bejahen sei, wenn man orthodox sein wolle. Dies sei zwar für eine Glaubensgemeinschaft wichtig, unterbelichte aber die Soteriologie. Um dies zu beheben, plädiert er dafür, die Hauptintention eines Dogmas sei, „to serve the believing community as a safe guide and a practical aid to foster and fructify our *faith* and *hope* in God who is *love*“ (Pieris 2000: 190f.). Diese soteriologische Stoßrichtung sei eine Gemeinsamkeit zu den Sutras im asiatischen Kontext, die als kurze und prägnante Formulierungen dazu dienen sollen, grundlegende Wahrheiten zu erinnern und zu reflektieren. Für den asiatischen Kontext sei daher eine Christologie in Form von „Christus-Sutras“ bzw. einer „Jesus-Formel“ geeigneter als die traditionellen dogmatischen Formulierungen.

Pieris kritisiert die konkrete christologische Formel von Chalkedon, da ihr Anliegen, das Göttliche und das Menschliche in Christus weder zu trennen noch zu vermischen, zwar berechtigt sei, sie drücke aber die Verbindung zwischen Jesus und dem Wort Gottes, das die Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorruft, zu wenig aus. Das genaue Verhältnis der beiden Naturen bleibe soteriologisch folgenlos und entziehe sich der menschlichen Erklärung, weshalb es nicht zum Kriterium der Orthodoxie werden könne. Daher bleibe die Formel irrelevant und abseitig, mehr noch: „The second problem is that the Conciliar doctrine is not only *irrelevant* but even *misleading* from the point of view of the Asian context“ (Pieris 2000: 194). Da sie partikular und kulturell beschränkt sei, könne sie sogar das Gegenteil des Gemeinten aussagen, wenn sie in eine asiatische Sprache übertragen werde und dann Christus als Gottmensch, als Inkarnation einer von vielen kosmischen Mächten, vorgestellt würde.

Eine wirklich authentische Christologie solle hingegen bei der zentralen Lehre Jesu ansetzen, also der von ihm verkörperten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Dies führt ihn zu einer Art Kurzformel des Glaubens:

Love which is our salvation is not only God's *name*, (i. e., the *reality* which the word ‚God‘ signifies), but also God's *Word of Promise*, namely ‚Love God and your neighbour and I shall give you eternal life.‘ This Word of Promise inviting us to express our *hope* through *salvific action* manifesting our love is *Jesus* who also embodies, i. e., constitutes that action (Pieris 2000: 192).

Dieses Grundverständnis bestimmt er näher mit drei Christus-Sutras, von denen das erste den Glauben thematisiert; das zweite den christologischen Inhalt des ersten genauer fasst und die Verbindung zwischen Jesus und dem

Wort, das Liebe hervorruft, betont; während das dritte in zwei Teilen die Einzigkeit Jesus mit dem zweifachen Gebot der Liebe erläutert:

1. Love is God's own *Self* as well as God's own *Word* to us.
2. God's Word to us is *Jesus* both eliciting and embodying our love for *God and neighbour*.
3. a) Jesus is God's Two-edged Word in *Conflict* with Mammon.
b) Jesus is God's Covenantal Word of *Promise* to the poor (Pieris 2000: 192, 193, 217).

Mit diesen Überlegungen bestreitet Pieris zwar nicht die Normativität der Formulierungen frühkirchlicher Konzilien, relativiert jedoch ihre Verständlichkeit und Relevanz auf ihren (geistes)geschichtlichen und kulturellen Kontext hin. Dies gilt vor allem für die vom römischen Lehramt betonte ontologische Lesart der chaledonischen Formel.

Während sich Pieris explizit mit traditionellen lehramtlichen Formulierungen auseinandersetzt, diese als möglicherweise irreführend kritisiert und eine Alternative vorschlägt, betont Oduyoye deren Irrelevanz für ihren Kontext. Sie will in ihrer Theologie vom afrikanischen Leben ausgehen und besonders die Realität afrikanischer Frauen ansprechen. Daher diskutiert sie keine metaphysischen Überlegungen zum Verhältnis der beiden Naturen, sondern die „*Funktion*, die Jesus in Bezug auf die menschliche Gemeinschaft und speziell in Bezug auf die afrikanische Gemeinschaft und die afrikanischen Frauen zukommt“ (Strahm 1997: 211). Vor diesem Hintergrund sei die westliche dogmatische Christologie (einschließlich der traditionellen Formulierungen) in bestimmten konkreten Situationen fast bedeutungslos. Denn der Christus der Theologie habe wenig mit dem Christus gemeinsam, der die Menschen ermächtigt und sie anregt, die Welt wahrzunehmen und auf Ereignisse zu reagieren (Oduyoye 1989: 198). Diese Diskrepanz zwischen metaphysisch-dogmatischer Reflexion und der Bedeutung für das Leben der Menschen resultiert nach Oduyoye vor allem aus der verwendeten, heute und selbst bei Übersetzungsversuchen unverständlichen Sprache. „Diese Worte haben keine einzige Beziehung zu den religiösen Erfahrungen meines Volkes; wenn ich sie zum Leitfaden für meine theologische Reflexion auswähle, bin ich auf der völlig falschen Spur“ (Oduyoye 1991: 21, meine Übersetzung).

In ihrer Christologie untersucht sie die gelebte Glaubenspraxis afrikanischer Frauen und deren Ausdrücke ihres Glaubens an Jesus Christus. Dabei zeigt sich ein Fokus auf Jesus und den biblischen Christologien, die vom Leben, Wirken und den Worten Jesu sprechen und nicht abstrakt von „Per-

sonen“ oder „Naturen“. Mit der lebensgebenden und lebensrettenden Kraft Jesu wird der Glaube an dessen inklusive Sendung als Sohn Gottes, der die Menschheit erlösen soll, betont. „Jesus accomplishes God’s mission by setting women free from sexism, oppression, and marginalization through his death and resurrection, and both women and men are made members of God’s household and of the same royal priesthood as men“ (Oduyoye 2010: 172).

Oduyoyes Christologie besitzt einen soteriologischen Schwerpunkt, da sie sich mit den verschiedenen Dimensionen beschäftigt, in denen Jesus rettet und Heil bringt. Für die afrikanische Realität mit ihren materiellen und geistlichen Anforderungen sei ein Christus nötig, der die Gesamtheit des Lebens adressiert. Eine solche Christologie erkläre, „wie alle relevanten Anliegen des gesamten Afrikas auch die Angelegenheiten Christi sind“ (Amoah/Oduyoye 1992: 74). Mit dem leidenden Jesus als Gefährten oder der Vorstellung von Christus als Heiler stehe Christus auf der Seite des Lebens und der Seite Gottes.

Dies bezieht sie vor dem Hintergrund der Perspektive afrikanischer Frauen auch darauf, dass Christus das Leiden der Frauen kennt und mit ihnen leidet. Indem sein Wirken als Diener und Lehrer betont wird, können sich Frauen ihm als Gefährten nähern. Sie wissen um die Wirklichkeit des Bösen und erfahren die Leben zerstörenden Mächte täglich, weshalb sie den siegreichen Christus anbeten, der diesen Kräften widersteht. Mit seiner Fürsorge und seinem Mitleid hat er alle ernährt und auf diese Weise die Fülle des Frauseins offenbart. Daher verstehen ihn afrikanische Frauen als „Frauenkind“: „Jesus ist der Christus: wahrhaftig und voll Frau (Mensch) und wahrhaftig göttlich, denn nur Gott ist der, die voll mitfühlen und mitleiden kann“ (Amoah/Oduyoye 1992: 83). Darüber hinaus habe er einen nicht-patriarchalischen Lebensstil gelebt und könne gegen Vorstellungen eines patriarchalischen Gottes angeführt werden.

Mit dieser Orientierung am gelebten Glauben und der Ausrichtung auf Befreiung und Ermächtigung von Frauen legt Oduyoye den Akzent auf das Menschsein Jesu und seine Praxis. Indem sie wie Pieris die fehlende Verständlichkeit oder Bedeutung der dogmatischen Formulierungen für ihren konkreten Kontext herausstellt, bestreitet sie deren Normativität zwar nicht explizit, macht aber deutlich, dass sie de facto keine solche Funktion ausüben. Ihr geht es vielmehr um die Bedeutung des Wesens und Wirkens Jesu für die Menschen und darum, die Realität afrikanischer Frauen mit dem ermächtigenden und inklusiven Handeln Jesu in Beziehung zu setzen.

Wiederum etwas anders gelagert ist die Kritik des Jesuiten Jon Sobrino aus El Salvador an den frühkirchlichen Formulierungen. Angesichts von Armut und Unterdrückung erfüllten diese Formeln nicht den Sinn, den sie mit Blick auf die Bedeutung Jesu eigentlich haben sollten. Auch er betont die Zeitabhängigkeit jeder Christologie und die Möglichkeit ihrer Instrumentalisierung, weshalb er Grenzen und Gefahren aufzeigen will. Als Grundlage sieht er

Jesu Option für die Armen, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, seine Auseinandersetzung mit den Mächtigen und – aufgrund all dessen – die Verfolgung und sein [...] Tod; aber auch die verkündete Auferstehung. Vor allem aber den Auftrag, ihm nachzufolgen (Sobrino 1998: 17).

Sein Fokus liegt auf dem geschichtlichen Jesus mit dem erkenntnisleitenden Interesse seiner Nachfolge und der Orthopraxie. Daher sind die dogmatischen konziliaren Formulierungen kein geeigneter Ausgangspunkt für seine Christologie. Stattdessen beginnt er mit historisch-theologischen Untersuchungen und legt die Schwerpunkte auf Jesu Dienst am Reich Gottes, seine Beziehung zum Vater und seinen Kreuzestod, womit der befreiende Charakter seiner Person und seiner Sendung deutlich wird.

Erst auf dieser Grundlage diskutiert er die konziliare Christologie, als deren Höhepunkt er zwar auch die Formel von Chalkedon ansieht, zugleich aber auch deren Schwächen benennt: Sie sei nicht konkret genug, ihr fehle es an Historizität und Zusammenhängen. So spreche sie unkonkret davon, das Menschliche sei durch das Göttliche angenommen worden, gehe aber nicht auf den Gott des Exodus oder des Reiches Gottes ein. Um diesen Schwächen zu begegnen, sei die Konkretheit der hypostatischen Union zu nennen, christologisch an die Geschichte Jesu zu erinnern und theologisch seine Beziehung zum Vater und zum Reich Gottes als konstitutiv herauszustellen. Als positiv und weiterhin hilfreich an der Formel sieht Sobrino an, dass sie inhaltlich festhält, „was man historisch konkretisieren muss: das Göttliche und das Menschliche, und wie man es tun soll: die vier Adverbien respektieren, die besagen, was man nicht tun soll“ (Sobrino 2008: 467) – dass Christus „in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen“ (Wohlmuth 2002: 84) ist.

Neben diesem regulativen Verständnis der chalkedonischen Formel schlägt Sobrino zwei weitere Lesarten vor, die über rein christologische Fragestellungen hinausgehen. Werde sie „formal“ gelesen, zeige sie, welches Verständnis der Wirklichkeit und ihrer Struktur vorausgesetzt werde, nämlich deren ganzheitlichen Charakter als radikaler Einheit (Sobrino 2008:

479). Zum anderen erlaube eine epistemologische und doxologische Lektüre, die Rede von Jesus Christus als Gott-an-sich als ihren Inhalt im Glauben zu erfassen und die Wirklichkeit Jesus Christi festzuhalten. „Diese Epistemologie umfasst im Wesentlichen zwei Elemente: den Weg der Erkenntnis, der mit einer historischen Wirklichkeit begann, und die Hingabe der Vernunft am Ende des Prozesses“ (Sobrinho 2008: 481). In der Nachfolge Jesu ist dieser Weg sowohl begrifflich-theoretisch als auch praktisch. Durch die Nachfolge erkennen wir sein So-Sein besser.

Die Kritik Sobrinos an der chaledonischen Formel bezieht sich auf ihre ontologische Bedeutung, nicht aber auf ihre regulative oder die von ihm vorgeschlagenen Alternativen. Ähnlich wie Pieris bestreitet er nicht ihre grundlegende Normativität, betont aber deren Irrelevanz für seinen Kontext, die mit dem Verlust der geschichtlichen Konkretheit und der Dynamik des Neuen Testaments zu tun hat. Die Sorge um die Orthodoxie habe die Orthopraxis verdrängt.

An diesen kurzen Skizzen lassen sich zwei christologische Konfliktlinien erkennen: Zum einen die inhaltliche Auseinandersetzung mit den überlieferten Glaubensformulierungen, deren Normativität zwar anerkannt, aber deren Bedeutung für die konkreten Fragestellungen der Menschen heute bestritten wird – was faktisch auch ihre Normativität untergräbt. Zum anderen – insbesondere für katholische Theolog:innen – die Auseinandersetzung mit einem universalkirchlichen Lehramt um die Bedeutung der Formulierungen. Diese hat in den Fällen von Schillebeeckx und Sobrinho zu Notifikationen gegenüber ihren christologischen Werken geführt, da sie die von der römischen Glaubenskongregation als maßgeblich erachtete ontologische Deutung bestritten haben.³

In der Reflexion auf Jesus Christus als *universale concretum* zeigt sich somit folgende Spannung und das daraus entstehende Konfliktpotential: Geschichtlich bedingten Formulierungen wie der Formel von Chalkedon mit ihrer philosophischen Begrifflichkeit wird eine universale Bedeutung für die Kirche zugesprochen. Diese wird zumindest faktisch nicht eingelöst, da die Formulierungen in anderen geistesgeschichtlichen und kulturellen Kontexten nicht verständlich oder irreführend sind und sogar als Ausdruck eines kulturellen Kolonialismus gelten könnten. Darüber hinaus entfalten

3 Mit einer Notifikation weist das Dikasterium für die Glaubenslehre im Vatikan auf Werke von Theolog:innen hin, die aus seiner Sicht zweideutig oder irreführend sind, um Leser:innen vor den entsprechenden Passagen zu warnen. Zuweilen enthalten sie auch Konsequenzen für die betroffenen Personen wie z. B. den Entzug der Lehrerlaubnis.

sie in anderen Kontexten nicht die gewünschte Wirkung. Dies liegt nicht nur an der Unterschiedlichkeit der Kontexte, sondern auch an ihrem Charakter als Notstandsregelungen: Sie sind entstanden, um konkrete Konflikte zu lösen und die Gemeinschaft der Kirchen zu wahren, und sind daher nicht ohne Weiteres geeignet, um heutige Konflikte zu lösen oder heutige Fragestellungen zu adressieren. Ein Ausweg aus diesem Dilemma besteht bei der Formel von Chalkedon in deren regulativer Deutung. In dieser geht es nicht um die ontologische Bestimmung des Verhältnisses der beiden Naturen Christi, sondern um die Frage, wie von Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen zu sprechen sei. Durch die negativen Formulierungen wird dies nicht konkret positiv gefüllt, was unterschiedliche Ausdrucksmöglichkeiten zulässt. Damit kann den unterschiedlichen kontextuellen und geschichtlichen Kontexten und Herausforderungen besser entsprochen werden und es wird eine Vielfalt innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft gefördert.

2. Vielfalt von Christologien und ihr einigendes Band

Auch wenn die betrachteten Ansätze bestimmte Gemeinsamkeiten in ihrer Position zu Chalkedon besitzen, unterscheiden sie sich gravierend in der thematischen Akzentsetzung. So lassen sich schon die Rede vom Frausein Jesu mit den Jesus-Sutras von Pieris nicht einfach vereinbaren, wenngleich sie sich nicht zwangsläufig widersprechen. Noch mehr gilt dies bei einem breiteren Blick in das Feld kontextueller Christologien bzw. interkultureller Christologie (vgl. z. B. Fornet-Ponse 2015; Küster 2021).

Dabei lassen sich grob drei Hauptgruppen erkennen, die sich gegenseitig ergänzen und zuweilen überlappen: Befreiungschristologien in einem Kontext von Armut und Unterdrückung, Inkulturationschristologien mit Rekurs auf indigene religiöse bzw. theologische Traditionen und Dialogchristologien, die sich dem Dialog meist mit einer anderen Religion stellen. Innerhalb einer solchen Hauptgruppe zeigen sich in der Konkretion gravierende Unterschiede, wenn beispielsweise eine *Black Theology* rassistische Unterdrückungserfahrungen adressiert, in den Entwürfen einer lateinamerikanischen Befreiungschristologie aus den 1970er und 1980er Jahren hingegen die sozioökonomisch Armen im Vordergrund standen. Noch diverser fallen inkulturationschristologische Ansätze aus: So plädiert Sione Havea aus Tonga dafür, die ganze Christologie in der Kokosnuss zu betrachten (1986), während in einer andinen Christologie Jesus Christus als kosmi-

sche Brücke (Chakana), die zwischen dem oberen Bereich des Astronomischen und der konkreten Lebenswelt vermittelt, verstanden wird (Estermann 2012: 159f.). Afrikanische Ansätze nähern sich Jesus als „Proto-Ahn“, „Häuptling“, Initiationsmeister oder Heiler (vgl. Stinton 2004; Ozankom 2011; Ezigbo 2010) und in Asien wird über Jesus Christus als Schamanen ebenso reflektiert wie über die Vergleichbarkeit von Kreuz und Lotus (vgl. Fung 2002; Song 1989). Dialogchristologien wiederum unterscheiden sich maßgeblich durch die Religion, mit der sie hauptsächlich den Dialog führen – sei es im Dialog mit dem Hinduismus wie bei Madathilparampil M. Thomas oder Stanley Samartha oder mit dem Buddhismus bei Seiichi Yagi (vgl. u. a. Thomas 1985; Samartha 1991; Yagi 1993).

Wir begegnen damit einer Fülle und Vielfalt von Deutungsansätzen, die sich mit jener vergleichen lässt, die jüngst Saskia Wendel mit Blick auf das Verständnis der Leib-Christi-Metapher thematisierte: Ihre vielfältige Verwendung werde gerade dadurch ermöglicht, dass Jesu äußere Gestalt unbekannt sei:

Jesus ist in dieser Hinsicht eine Blackbox, gerade deshalb konnte er auch zum Objekt von Projektionen und Konstruktionen werden; Körperdiskurse schrieben sich in die Blackbox ein und füllten sie mit materialem Gehalt, eine Flut von Bildern wurde freigesetzt, die das Undarstellbare darzustellen versuchten, ohne es definitiv bestimmen zu können (2023: 48).

Angesichts dieser Vielfalt stellen sich die Fragen, ob es noch um den gleichen Jesus Christus geht und ob alle Deutungen gleich gültig sind oder nach welchen Kriterien beurteilt werden kann, ob sie es sind oder nicht. Die römische Glaubenskongregation hielt zumindest in der Vergangenheit stark an einem wörtlichen Bekenntnis zur Formulierung des Konzils von Chalkedon fest und nahm weniger Rücksicht auf die Bemühungen, deren Sinngehalt in eine andere, für den jeweiligen Kontext passende, Sprache zu übertragen. Wie oben gesehen, wurde aber gerade dieses Festhalten am wörtlichen Bekenntnis als für den eigenen Kontext problematisch kritisiert, sodass diese Position zwar für die kircheninterne Disziplinierung relevant sein dürfte, theologisch aber nicht ganz zu überzeugen vermag.

Vielversprechender dürfte es sein, sich am Vorschlag von Wendel zu orientieren, die mit Blick auf die Bedeutung des Leibes Christi drei Unterscheidungskriterien nennt: Zunächst das externe, ethische Kriterium des Kategorischen Imperativs der Verpflichtung auf die Selbstzwecklichkeit des/der Anderen und der Überzeugung von der personalen Würde aller

und den ihnen zukommenden gleichen bürgerlichen wie sozialen Rechten. Zweitens die Deutung Jesu als Selbstoffenbarung Gottes, die als glaubensinternes Kriterium das erste unterstützt:

Hat sich Gott in Jesus von Nazareth geoffenbart, dann kann dieses Offenbarungsgeschehen dem oben genannten ethischen Kriterium nicht widersprechen, ansonsten geriete entweder Gott zu sich selbst in Widerspruch, was die göttliche Vollkommenheit unterlaufen würde, oder es handelte sich in Jesus nicht um das, was Christinnen und Christen bezeugen: Offenbarung der unbedingt für jegliche Kreatur entschiedenen Liebe Gottes zu sein (Wendel 2023: 48).

Drittens nennt sie das neutestamentliche Zeugnis von Jesu Handeln und Botschaft als einer radikalen Praxis der Achtung, Anerkennung und Solidarität.

Sieht man diese Kriterien als Minimalanforderung an, die Christologien erfüllen müssen, um angemessene Deutungen Jesu Christi sein zu können – wenngleich im interkulturellen Dialog vor allem über das erste Kriterium und die Spannung zwischen kontextueller Genese und universalem Geltungsanspruch zu diskutieren wäre –, so bleiben sie doch zugleich so abstrakt, dass in der inhaltlichen Fülle auch kaum Gemeinsamkeiten und evtl. sogar Widersprüche auftreten können. Wenngleich Widersprüche nicht nur in verschiedenen nichtwestlichen Denktraditionen, sondern auch innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte nicht zwingend aufgehoben, sondern toleriert und sogar als wünschenswert angesehen werden können, sollten so unterschiedliche Christologien nicht einfach nebeneinanderstehen gelassen werden. Versteht man sie als Ausdruck der gemeinsamen Suche danach, das Christusmysterium zu verstehen, sollten sie miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dies führt zur Frage, ob diese Minimalanforderung und der Bezug auf Jesus Christus als einigen- des Band und Basis für die Kommunikation miteinander ausreicht oder etwas darüber hinaus nötig ist. Da dies sehr kontrovers ist, sei hier lediglich auf den Vorschlag von Kayko Driedger Hesslein verwiesen. Sie rekurriert auf die Vorstellung eines kontextuellen Universalismus (einschließlich überlappender Mitgliedschaften), wonach für jede:n Gläubige:n oder jede Gemeinschaft eine geteilte Gemeinsamkeit zwischen ihrem Kontext und Jesu Kontext universale Bedeutung erhält. Dementsprechend könnten eine römisch-katholische Gemeinschaft und eine nordamerikanisch-lutherische Gemeinschaft inhaltlich widersprechende Ansichten vertreten, die für ihre Gemeinschaft normativ und universal sind, und zugleich die Universalität

der Christusbefolgung gemeinsam haben. „Their processes of universalization and their universal application become a shared universal between them, along with the commonality of both seeking an appropriate relationship with Jesus” (Hesslein 2015: 185).

3. Fazit

Auf diese Weise ist es möglich – eine bestehende Kommunikationsbasis und -bereitschaft vorausgesetzt –, dass die verschiedenen Interpretationen Jesu Christi als *universale concretum*, der nicht nur als konkrete Person in einem ganz bestimmten Kontext gelebt und gewirkt hat, sondern auch immer nur konkret und kontextuell erfasst werden kann, miteinander konfliktieren und sogar einander widersprechen, ohne die Gemeinsamkeit/Gemeinschaft als Christ:innen infrage zu stellen. Ihre Gemeinschaft bzw. Einheit ist demzufolge nicht primär kognitiv-inhaltlich gefüllt, sondern besteht in der gemeinsamen Kommunikation und in der Anerkennung, sich gemeinsam aus der je eigenen Perspektive und Praxis des Glaubens heraus um ein Verständnis der Realität und um ihre Deutung im Licht des Evangeliums zu bemühen.

Erlaubt dies eine große Pluralität und Kontextsensitivität in der Christologie und damit in für das christliche Selbstverständnis zentralen dogmatischen Fragestellungen, dürfte wenig dagegensprechen, einen ähnlichen Umgang für die eher moralisch-ethisch gelagerte Frage nach der Anerkennung von Lebensformen zu pflegen. Dies könnte für die römisch-katholische Kirche und die Auseinandersetzung um *Fiducia Supplicans* bedeuten, angesichts der kontextuellen Unterschiede einen unterschiedlichen Umgang mit den dort ermöglichten Segnungen zu erlauben, zugleich aber im Austausch darüber zu bleiben und die Gemeinschaft miteinander nicht infrage zu stellen – so wie von Befürwortenden wie Ablehnenden die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom (und damit implizit auch die Gemeinschaft mit allen Bischöfen, die sich mit ihm in Gemeinschaft befinden) betont wird. Zu diesem Austausch gehört auch die Diskussion um die jeweils zugrundeliegenden Voraussetzungen und Annahmen wie einem aus der abendländischen Kultur und europäischen Aufklärung her gewonnenen Universalitätsanspruch eines Menschenrechtsethos einerseits und der Bestreitung dieses Anspruchs andererseits, da er zu Widersprüchen zur tradierten Ethik führe und sich in ihm ein kultureller (Neo)Kolonialismus des Westens niederschlage.

Quellenverzeichnis

Papst Franziskus, Dikasterium für die Glaubenslehre: Erklärung *Fiducia Supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen, 18.12.2023, Textversion online abrufbar unter: [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html] (Letzter Zugriff: 30.01.2024).

Literaturverzeichnis

Ambongo, Fridolin: Schreiben zur Erklärung „*Fiducia Supplicans*“. Zitiert nach der Dokumentation der KNA [<https://www.kna-news.de/mediaobject.jsf?moid=41316749&nh=3rer8j.2>] (Letzter Zugriff: 30.01.2024).

Amoah, Elizabeth/Oduyoye, Mercy Amba: Wer ist Christus für afrikanische Frauen?, in: *Leidenschaft und Solidarität: Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*. Luzern 1992, 69-87.

Bischofssynode: Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche in der Sendung: Synthese-Bericht zur ersten Sitzung Oktober 2023. [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2023/Synthese-Bericht_Deutsch.pdf] (Letzter Zugriff: 06.02.2024).

Estermann, Josef: *Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*. Ostfildern 2012.

Ezigbo, Victor: *Re-imagining African christologies: Conversing with the interpretations and appropriations of Jesus Christ in African Christianity*. Eugene, Oregon, 2010.

Faber, Eva-Maria: *Universale concretum: Zur Auslegung eines christologischen Motivs*, in: *ZkTh* 122 (2000), 299-316.

Fornet-Ponse, Thomas: Herausforderungen kontextueller Christologien, in: Ders. (Hg.): *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*. Münster 2015, 109-131.

Fornet-Ponse, Thomas: *Christologie als Konfliktgeschichte: Die Konflikte um Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie*. Paderborn usw. 2021a.

Fornet-Ponse, Thomas: Normativ, aber irrelevant? Chalkedon im Kontext von Südamerika, Afrika und Asien, in: *ThQ* 201 (2021b), 510-528.

Fung, Jojo M.: *Toward a Paradigm Shift in Mission Amongst the Indigenous Peoples in Asia*. Hongkong 2002 (= *FABC Papers* 105).

Havea, Sione: *Coconut Theology: Christianity in the Pacific Context*, in: Ders. (Hg.): *South Pacific Theology: Papers from the Consultation on Pacific Theology: Papua New Guinea, January 1986*. Oxford 1987, 11-15.

Hesslein, Kayko Driedger: *Dual Citizenship: Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus*. London usw. 2015.

Küster, Volker: *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Interkulturelle Christologie*. 2. Auflage, Darmstadt 2021.

Oduyoye, Mercy Amba: *Alive to What is Doing*, in: *The Ecumenical Review* 41 (1989), 194-200.

- Oduyoye, Mercy Amba: Jezus de gezalfde, in: Manuela Kalsky (Hg.): *De gewonde genezer: Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*. Baarn 1991, 11-25.
- Oduyoye, Mercy Amba: Jesus Christ, in: Kwok Pui-lan (Hg.): *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*. New York 2010, 167-185.
- Ozankom, Claude: Der schwarzafrikanische Christus: Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext, in: Ders. (Hg.): *Begegnungen mit Jesus in Afrika: Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*. Paderborn usw. 2011, 125-141.
- Pieris, Aloysius: *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula: A Critical Evaluation of Contemporary Reformulations of the Mission Manifesto in Roman Catholic Theology and in Recent Jesuit Documents*. 2. Auflage, Kelaniya 1999.
- Pieris, Aloysius: Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor, in: *Louvain Studies* 25 (2000), 187-231.
- Samartha, Stanley: *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*. New York 1991.
- Schillebeeckx, Edward: *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1975.
- Schillebeeckx, Edward: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung: Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*. Freiburg im Breisgau usw. 1979.
- Sobrinho, Jon: *Christologie der Befreiung*. Band 1. Mainz 1998.
- Sobrinho, Jon: *Der Glaube an Jesus Christus: Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Ostfildern 2008.
- Song, Choan-Seng: *Theologie des Drittens Auges: Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*. Göttingen 1989.
- Stinton, Diane B.: *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christology*. Maryknoll 2004.
- Strahm, Doris: *Vom Rand in die Mitte: Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Luzern 1997.
- Thomas, Madathilparampil Mammen: The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism, in: *ER* 37 (1985), 387-397.
- Wendel, Saskia: Gigantische Projektionsfläche: Der Leib Christi aus gendertheoretischer Perspektive, in: *HerKorr* 11/2023, 46-48.
- Wohlmuth, Josef (Hg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien: Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends*. 3. Auflage, Paderborn 2002.
- Yagi, Seichi: Christ and Buddha, in: Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.): *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll 1993, 25-45.

Postcolonial Christianities. Transformations of Theology as a Part of Global Decolonization

Stefan Silber

Abstract

In the past, Christianity often was used to legitimize and expand colonial rule. If, in the present, it intends to be a tool for decolonial liberation, it will need to transform itself (and be transformed) in profound and often painful ways. Emerging decolonial theologies around the world can serve as an example and as a proof that this transformation is possible.

To decolonize European theologies, it will be necessary to detect and deconstruct the coloniality of its discourses, concepts and epistemologies as well as its power structures and practices. It is necessary to pay attention to the attitudes and the resistance that theology both encounters and is able to enact. In addition, theology must learn from alternatives that are produced in all parts of the world so that it can sincerely contribute to the decolonial liberation carried out by the previously colonized peoples.

Key-Words

Postcolonialism, Theology, Bible, Coloniality, Decolonial Turn, Liberation

Kwok Pui-lan, a feminist and postcolonial theologian from Hong Kong, narrates in her book on *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* the story of a Chinese woman from the beginning of the 20th century. That woman used a pin to cut out phrases and verses from the Bible. She wanted those verses to disappear, because in her judgment they shouldn't be in it. Those were verses from the letters of Saint Paul in which – according to the traditional interpretation – “he instructed women to be submissive and remain silent in the Church” (Kwok 2005: 77). The woman in this memory resisted to being submissive. She was silent, because her own culture and the colonial order demanded it, but she resisted with the means at her disposal, and she transformed the Bible into the book it should be: a document of liberation. Kwok comments: “this woman exercised the

freedom to choose and reject what she thought was harmful for women” (Kwok 2005: 77).

This is a very good example to summarize the need, the praxis, and the scope of decolonial transformation of Christian religion that I will deal with in this presentation: While in the past, Christianity served to legitimize and expand colonial rule, in the present – and according to the criteria of the colonized people themselves – it may and should be used as a tool for decolonial liberation. However, it requires a deep and often painful transformation to be able to assume this role. Academic theology wields a great responsibility to support this process of decolonial transformation.

In this short presentation of postcolonial theologies, I am going to explain the concept of *Coloniality of theology*, and proceed then to present what I propose to identify as four *Fundamental thrusts of postcolonial theologies*, namely discourse and epistemologies, power structures, resistance, and alternatives. I shall finish with some conclusions about how to decolonize theology.

1. *Coloniality of theology*

Theology was an integral part of the colonial practice of Christianity. It served as a legitimization for colonization and imposed a specific European religious culture denigrating, alienating and trying to replace the local colonized cultures and religions.

Core elements of this legitimization were the theological concepts of mission, of a supposed divine mandate, fulfilled by a certain European empire or church, of the exclusive need of the (Catholic) Faith for salvation, of the diabolical origin of non-Christian religions, among many others. The cultural eurocentrism of the colonial project was replicated in a theological eurocentrism, according to which, both in the colonies and in the independent post-colonial republics, no other kind of theology could be taught than the European one.

European theology thus became the model of all theological production in the different local Churches of the world. Not only Roman Catholic centralism claims to be able to define the totality of theology. Theology produced in Europe and in North America often does not take into account the contributions and criticisms from other parts of the world, and continues to claim that its own is a universal theology with validity and meaning for all contexts and all cultures. Theological education and reflection in all parts

of the world would do well, in the opinion of European theology, if it only copied it (Estermann 2017: 158).

The difficulty in changing this eurocentrist attitude lies in the fact that the deep cultural convictions inherited by colonialism cannot be easily transformed. The Peruvian decolonial theorist Aníbal Quijano (1992: 11) coined the concept of “coloniality of power” to describe the solidity of the convictions that legitimized colonialism and that remain active even after achieving national independence. In his own words, coloniality consists “in a colonization of the imaginary of the dominated. That is to say, it acts within that imaginary. To some extent, it is part of it” (1992: 12). Edgardo Lander (2000) extends the Quijanoian concept of the coloniality of power to the epistemological and academic field, speaking of the “coloniality of knowledge”.

Following Quijano and Lander, we can also speak of the coloniality of theology (Silber 2021: 138). Not only the contents of theology, but also the methods, didactic concepts and the academic system itself introduced by European colonists and missionaries continue to be dominated by coloniality. Little by little, in the last four decades, and not everywhere at the same time and in the same way, decolonial resistance and the desire to construct different theologies and modes of teaching are emerging that can counteract these effects of theological coloniality.

For Latin America, Liberation Theology was (and still is) the most important and powerful decolonial movement. Since the 1990s, several waves of feminist theologies have transformed the practice of Liberation Theology, criticized and transformed, in turn, by Indian and Afro-American Theologies, Queer Theology and other theological currents critical of coloniality. In this way, a variety of simultaneous and interrelated processes of a decolonial transformation of theology in Latin America can now be observed.¹ Similar processes have taken place in almost every region of the world.

In Europe, however, these transformations have generally not been acknowledged so far. With very few exceptions,² most European theological production turns its back on the problem of coloniality and the decolonial turn of theology in Latin America and in other parts of the world. The decolonial critique of theology, however, is not only extremely urgent for

1 See, for this variety of transformations and articulations: Elizalde Prada et al. 2017; Estermann 2013; Panotto 2019; Rojas Salazar 2018; Rufin Pardo et al. 2017.

2 See, among others, Estermann 2017; Nehring/Tielesch 2013; Silber 2018; Tamayo 2020.

the so-called “Theologies of the South” (Tamayo 2020), but also needs to be assumed by the theologies of the colonial metropolises and their modes of teaching, to detect and more effectively transform colonial residues into theology.

However, in the eagerness to learn from decolonial criticism, the danger of what Canadian indigenous sociologist Leanne Betasamosake Simpson calls “cognitive extractivism” (Grosfoguel 2016) arises. In her conception, the attitude of appropriating indigenous ways of thinking without asking for permission, without accrediting it and with the aim of using them for economic ends, is similar to the destructive effect of mining or logging extractivism. “Extracting is stealing”, says Simpson (Grosfoguel 2016: 42). Decolonial learning can only be carried out from a “deep reciprocity” (Simpson, cit. by Grosfoguel 2016: 41), if the danger of cognitive extractivism is to be avoided.

The decolonial turn in European theology and theological education therefore requires this double challenge: Recognize colonialism and coloniality within one’s own academic tradition and present, and avoid the easy appropriation of different knowledge systems that survive in countries already plundered by colonialism. The decolonial turn threatens to become a neocolonial temptation, this time epistemic. It is necessary, therefore, to develop at the same time what Swiss theologian Josef Estermann (2017: 158) calls “an epistemological act of humility”.

2. Fundamental thrusts of postcolonial theologies

Postcolonial theologies cover a wide range of problems and challenges and present different perspectives in their approach, which is why it seems fair to me to differentiate these perspectives in four fundamental thrusts or directions. These are no separate ways of decolonizing theology, one depends on the others, and each of them needs an interdisciplinary and intersectional framework. The need to decolonize theology lies in the coloniality of both its discourses, concepts and epistemologies (2.1.) as well as its power structures and ways of using them (2.2.). It is necessary to pay attention to and accept the attitudes and acts of resistance that theology encounters in the exercise of both its teaching and ecclesial practices (2.3.) and it must be open to learning from theological alternatives that are produced in other parts of the world (2.4.) so that it can sincerely contribute to the decolonial liberation carried out by the previously colonized peoples.

2.1. Discourse and epistemologies

“I am black, but comely” (Song 1: 5), says an anonymous woman in the biblical book of the Song of Songs. At least, she seems to say this or something similar, if we consult the King James Version of the text or many other English translations.³ The Jerusalem Bible translates, in full verse: “I am black but lovely, daughters of Jerusalem, like the tents of Kedar, like the pavilions of Salmah”.⁴ The Song of Songs is a collection of erotic poems, and the protagonist of this poem seems to oppose her black or brown complexion to her own beauty: Although she has black complexion, she considers herself as beautiful.

However, one glimpse at the original Hebrew text informs us that there is no contradiction here: “I am black and beautiful”, the text says literally. The adversative translation is not present in the original intention of the poem: The woman who recites it is dark-skinned and beautiful, and she knows it.

Maricel Mena-López, Claudia Pilar de la Calle and Loida Sardiñas Iglesias not only denounce the wrong translation of the text that conveys a false image of self-esteem of this biblical woman. In the footnote of the Jerusalem Bible, in its Brazilian version of 1998, they find a commentary that makes this falsification even worse. This footnote explains about the woman who sings this song:

She has a tanned complexion from the field work she was forced to do, and she is compared to the Bedouin’s black tents, woven from goat hair. The ancient Arab poets oppose the light complexion of girls of good birth (here the daughters of Jerusalem) to the male and female slaves involved in outdoor work (Mena-López et al. 2018: 134).

The text of the poem, however, says nothing about a supposed light complexion of well-born girls, nor does it hint at a supposed bad birth of beautiful black women. The characterization of the poem’s protagonist as a slave also stems from the (colonial, white, and supposedly patriarchal) imagination of the authors of this commentary.

This is a good example of the power of colonial concepts in theology. The colonial practice of enslaving people of brown and black complexion becomes a racist concept that remains active even centuries after independ-

3 Compare, e.g., “I am very dark, but lovely” (ESV); “my skin is dark but lovely” (NIRV); “Dark am I, yet lovely” (NIV).

4 See [<https://morningstarinfosys.com/song-of-songs/>].

ence and the abolition of slavery. This concept not only implies the inferiority of these people considering their beauty as an exception. While the Jerusalem Bible commentary reproduces this racist and colonial attitude more or less openly, it is better hidden in the translation of the biblical text. Behind the apparently innocent word “but”, however, appears the entire racist colonial abyss that can serve as the basis for the continuing practices of racist domination and endanger the self-esteem of people of color, especially women.

The three researchers add another example that demonstrates how colonial concepts can serve to further devalue people already subordinated by coloniality. In an interpretation of the Song, Origenes, theologian of the third century, compares the protagonist of the poem to the soul and writes that she is “black because of the disgrace of her race, but beautiful because of penance and faith”; “black because of sin, but beautiful because of penance and the fruits of penance” (Mena-López et al. 2018: 134). The negative characterization of the “black and beautiful” woman can also be used on a metaphorical level to oppose the beauty of the soul in penance and faith and the blackness of the soul in sin. From this metaphorical comparison, it is easy to reach the conclusion that people of dark skin are more affected by sin and therefore require the domination of white people to achieve penance.

Fr. Antonio Horner, German missionary of the nineteenth century, expressed this clearly, using another distorted biblical interpretation, according to which the population of Africa was cursed by Noah: “Populated by Cham, Noe’s second son, that continent is still under the heavy pressure of the father’s curse. [...] The black color of the descendants of Chanaan still testifies to the fact that their race was struck by the wrath of heaven, from the beginning” (Hölzl 2012: 12-13).

These examples show the power of theological discourses and concepts affected by coloniality until the very present times. Decolonial criticism needs to deconstruct this epistemic violence in order to construct a liberating theology that corresponds to the gospel of Jesus and to the sufferings of our times.

2.2. Power structures

Musa Dube, feminist biblical scholar from Botswana, recounts a popular tale that is also told in a similar way in other countries: “When the white man came into our land, he had the Bible and we had the land. The white man said to us, ‘Let us pray.’ After prayer, the white man had the land, and we had the Bible” (Dube 2000: 3). The story reflects a painful experience made by many peoples for centuries⁵. Dube’s parents themselves suffered the theft of their land by the British colonizers and had to take refuge in the neighboring country. Also Chris Budden, an Australian theologian of European ancestry, confesses, when analyzing the consequences of colonialism:

The relationship between the two peoples began in theft. The European invaders drove people from their land, destroyed their homes and sources of food, denied them access to sacred sites and their connected stories, and in the process undermined the sociality at the heart of identity (Budden 2009: 20).

This theft could be carried out in different ways: From a ‘purchase’ imposed at prices dictated by the invaders, through deception, false titles, expropriation, slavery on their own lands, to violent expulsion and genocide, the conquerors used a variety of methods to appropriate invaded lands (Healy 2019: 73-95). The Bible and other religious and theological tools served both as divine legitimization for the expropriation and as a commodity of exchange in the sense of Dube’s tale: Receiving faith in the true God was considered, by the invaders, sufficient compensation for the loss of the land.

However, many authors draw attention to the fact that only the European invaders could conceive of the land as a commodity: In the indigenous worldviews of many peoples, the land cannot have an owner, because it is itself sacred, or it is communal and not an individual property. Some indigenous peoples conceive of the land not as a geographical extension, but as a network of trails and paths: It makes no sense to attribute ownership to it. Others relate it to the ancestors or to local spirits. Australian theologian Chris Budden (2009: 21) notes that “the Aborigines were part of the land and it was part of them. When they lost their land, they lost themselves”. If there exists an intimate reciprocity between land and peoples that is sacred,

5 See Koschorke's contribution in this volume.

you simply cannot sell or leave your land. The imposition of a European concept of land – economic, legal, geometric – allows the appropriation of foreign land and at the same time causes the destruction of their cultures by taking away a fundamental element.

The Bible, however, can be an instrument of resistance against this theft: Ezra Chitando, from Zimbabwe, reads the story of Naboth's vineyard (1 Kgs 21:1-19) in this sense: King Ahab wants to take away from Naboth a piece of land. Naboth, however, replies to the king: "The LORD forbid it me, that I should give the inheritance of my fathers unto thee" (1 Kgs 21:3 KJV). Jezebel, the queen, however, orchestrates a false accusation against Naboth to have him condemned to death, and take the land with violence. Chitando comments that "Naboth was convinced that his inheritance could not be commodified and given away, as it was from his ancestors" (2020: 404). The biblical text can serve as a mirror to analyze the violent and criminal attitude of the conquerors and to resist the loss of the land. In the words of South African theologian Tinyiko Sam Maluleke, one can "use the Bible to get the land back and get the land back without losing the Bible" (Ashcroft 2014: 5).

The expropriation of the land is just one example of the persistence of coloniality in power structures, be they economic, legal, political, academic, religious or others. Since colonial times, the forms of exercising power have been transformed and in many cases camouflaged with discursive methods. However, it is very characteristic of a post-colonial context that it continues to suffer from power structures that are unjust and difficult to change. Decolonial analysis can help uncover them and study strategies of resistance.

2.3. Resistance

Unmasking coloniality is already an important first step in the decolonial task. The critical and in-depth analysis of camouflaging discourses and power structures that perpetuate colonial subordination opens the way to a strategic resistance against colonial residues in today's culture. Acts and attitudes of resistance took place since the beginning of colonization, sometimes more openly and sometimes less. Through decolonial critique, however, it is possible to deploy efforts resistance more specifically. Theological resources can also be used in this sense, as we already saw with an example of the study of the Bible in the previous paragraph.

Laura Donaldson, a decolonial academic in the US, gives an instructive example of anticolonial resistance: A French missionary from colonial North America in the seventeenth century reports his encounters with a woman from the Mi'kmaw nation, who owned a cross of indigenous design, featuring patterns, figures, and symbols of her native religion. The woman revered this cross as a Christian symbol as well, and she displayed it prominently in her home. In their meetings, "she placed it usually between her and the French, obliging them to make their prayers before her cross, whilst from her side she made her own prayers, according to her custom, before her King of Hearts and her other Divinities" (Donaldson 2002: 100).

Donaldson (2002: 100) refers to the Mi'kmaw woman's "double cross" in a twofold meaning: the *double cross* is at the same time a *double deceit*, because from her own perspective the cross with indigenous symbols is a place of indigenous religious practice. The French missionaries and settlers, who knelt in front of the *double cross* to pray, had to kneel at the same time in front of the woman behind her cross. Through the shift in perspective, Donaldson is able to identify this ambiguity and the covert resistance of the Mi'kmaw woman.

Identifying these acts of resistance helps to see colonial subalterns as something different from passive victims. Although they seem to agree to their subordination, it is possible that they practice resistance in a camouflaged way to protect themselves. Within the history of evangelization and mission, many similar acts can be recognized, which can nurture creativity in resistance to the present. It is most helpful to recur to the post-colonial concept of hybridity proposed by Indian academic Homi Bhabha. Many colonial religious practices reflect the power of resistance represented by hybridity and mimicry (cf. Müßig 2020).

Donaldson goes beyond these camouflaged strategies in another example: She interprets the biblical book of Ruth as the story of a woman (Ruth) who crosses cultural and political boundaries to submit to the patriarchal culture of her mother-in-law and her future husband. In contrast to her, Orpah, her mother-in-law's other daughter-in-law, refuses to leave her culture and returns to her mother's house (cf. Ruth 1:6-14). According to its Hebrew root, Orpah's name means 'neck' or 'back.' For Donaldson (1999: 143), this name clearly alludes to Orpah's resistance against assuming the perspective of the dominant culture and patriarchy. Orpah is, in this interpretation of Donaldson, for Native American readers the heroine of the narrative, "because she does not reject her own traditions and her sacred ancestors" (Donaldson 1999: 143).

Changing perspectives and rejecting certain perspectives, are two strategies of resistance against theological coloniality. The decolonial critique can identify other strategies of resistance that show that the subalterns are not victims without possibilities of action. It is one task of postcolonial theology to make these margins of resistance visible and practicable.

2.4. Alternatives

The European epistemic universe does not easily admit alternatives. The alleged universality of European science and scholarship remains engraved in the coloniality of knowledge of contemporary academic practices. Affirming the existence of alternatives and drawing attention to the differences between traditional European knowledge and alternative knowledges already constitutes an act of resistance and can be interpreted as rebellion.

Latin American theology, in recent decades, has already developed a wide range of different theologies that have assumed alternative knowledge to develop new theological responses to current challenges. Liberation Theology, Latin American theological feminism, Indian and Afro-American theologies, and the various intersections between these theological currents demonstrated at the same time that dialogue with alternative knowledges can lead to disagreement and even conflict with academic and ecclesiastical authorities.

Although, in many cases, up to now, the label of the decolonial turn has not been accepted for these theological currents, it is obvious that their practices of unmasking the discursive and power structures that impede freedom and justice are profoundly related to postcolonial and decolonial strategies that seek the deconstruction of coloniality.

For a decolonial reconstruction and transformation of theology, the worldviews of those cultures that have been marginalized, devalued and neglected by colonialism are of vital importance. Through processes of resistance and negotiation during the last five centuries, this knowledge, albeit delegitimized by colonialism, continues to be valid up to the present in many marginal spaces, such as rural areas, the indigenous peoples, popular and suburban spaces, among others.

Indigenous people have already begun to develop theological movements that depart from the life experiences of indigenous cultures and religions, at times under the name of Indigenous theology. It does not propose a return to a pre-colonial religiosity or culture, but seeks dialogue with the

cultural expressions of current spirituality in order to deconstruct religious coloniality.

In recent years, for instance, the indigenous conviction of the inter-relatedness of everything created has gained increasing strength in the recreation of an ecological theology that can counteract the disastrous environmental effects of global neoliberalism (Bascopé 2006: 1-16). In this interpretation of the natural, everything is interconnected, each being is an element of a great living organism that depends on each one of them. Human beings are part of this great network of living connections. European cosmology, however, is based on the difference and even the separation between the subject and the object, which gives the subject (white, male, dominant, etc.) the opportunity and the legitimacy to exploit the objects according to their own interests. Neoliberal extractivist practices are based precisely on this kind of epistemology.

We can already observe, at a global level, that some ecological theologies already begin to assume indigenous thought and relate it to other indigenous concepts such as “buen vivir” – good living – the common home, the land without evil, the rights of the earth and others (Silber 2023: 99-130). The plurality of indigenous conceptions about the relationships between all beings does not hinder the construction of alternatives to European thought, but supports it, since from different points of view and in projection to different objectives, criticism of colonial epistemology and the construction of liberating theological projects are made possible.

The openness to decolonial alternatives allows dialogue and interrelation with other alternatives, such as feminism and queer theologies, ecofeminism and popular, Afro-American and interreligious theologies. Theological resistance to coloniality and the turning away from traditional theological thinking opens spaces for alternatives of content and methodology that can be found in the spiritual experiences of the believers and can be constructed into new, postcolonial theologies. This reflects an idea of decolonial thinker Walter D. Mignolo who characterizes the decolonial turn as “detachment and openness”: to break away from coloniality permits to open up one’s ways of reflection to epistemological alternatives, for the benefit of subaltern majorities and all beings on the planet.

3. *Decolonizing theology. Conclusions*

“Decolonizing theology” can have a double meaning: If we decolonize theology, it may become a tool for decolonizing. In my opinion, both meanings are necessary and helpful: After centuries of theologies that supported and legitimized colonialism, and in views of a theological coloniality that still contributes to the subordination and exploitation of whole continents, it is of utmost importance to decolonize theology by analyzing its relationships to colonialism and eurocentrism.

At the same time, a decolonized theology may be a tool for the faithful who want to contribute to the decolonization of the world. Theology will only be able to do this if it reflects critically about its own coloniality. These are two movements that need to go hand in hand.

As I am doing theology in Europe and from a European point of view, it is necessary for me to reflect on the peculiarities of this task. Decolonizing theology in Europe implies acknowledging ourselves as heirs of the errors of the past. It means also that we need to design strategies to avoid repeating them and, as far as possible, correct them. This will not be possible without an open and fraternal dialogue with the critical theologies of the South, accepting these criticisms and opening up to resistance.

Consequently, doing theology in Europe after the decolonial turn means both unlearning and learning. Unlearning the usual epistemological certainties will reveal itself as a requirement to be able to learn a theology that can contribute to liberation and justice. Gayatri Spivak speaks of the need to “unlearn our privileges as our loss” (1990: 9).

It is necessary to decolonize theology in its whole wide range. It is obvious that the disciplines of Church history, missiology, religious studies and other disciplines directly affected by decolonial criticism will have to carefully scrutinize their concepts and approaches in order to adapt them to decolonial criticism. But the same applies to biblical sciences, foundational and systematic theology and other theological disciplines. The epistemic transformation that respects other knowledge and alternative methods that are practiced in postcolonial theologies will require to rebuild theology in all areas of its knowledge and from its roots.

The decolonial turn in theology will need to imply a desire of dialogue. Dialogue, however, is not to be understood simply as a rational discourse on a pre-established topic, but rather as a meeting between bodies who dispose themselves towards the adventure of mutual openness. This adventure will not necessarily be limited to the rational, but can include all kinds of

communications and ruptures, from the corporal to the artistic, from the narrative to the ritual, including discussion, resistance and rejection.

Decolonizing theology must aim at a reconstruction of a more liberating and more equitable theology. It will become, in this process of reconstruction, a theology that is more communal, more interrelated, more animated and dynamic, and even more entertaining: dialogue, learning by teaching and correcting oneself by learning are attitudes that will make theology more like life, and will help to contribute more effectively to fulfill the theological purpose of putting into practice the good news of the gospel.

Bibliography

- Ashcroft, Bill: Threshold Theology, in: Mark Brett, Jione Havea (Eds.): Colonial Contexts and Postcolonial Theologies: Storyweaving in the Asia-Pacific. New York 2014 (= Postcolonialism and Religions), 3-20.
- Bascopé C., Víctor: Espiritualidad originaria en el Pacha Andino: Aproximaciones teológicas. Cochabamba 2006.
- Budden, Chris: Following Jesus in Invaded Space: Doing Theology on Aboriginal Land. Eugene 2009 (= Princeton Theological Monograph Series, Volume 116).
- Chitando, Ezra: The Bible as a Resource for Development in Africa: Ten Considerations for Liberating Readings, in: Ezra Chitando et al. (Eds.): Religion and Development in Africa. Bamberg 2020 (= Bible in Africa Studies, Volume 25), 399-415.
- Donaldson, Laura E.: The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes, in: Athalya Brenner (Ed.): Ruth and Esther. Sheffield 1999 (= A Feminist Companion to the Bible: Second series, Volume 3), 130-144.
- Donaldson, Laura E.: Native Women's Double Cross: Christology from the Contact Zone, in: Feminist Theology 10/29 (2002), 96-117.
- Dube, Musa W: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible. St. Louis 2000.
- Elizalde Prada, Oscar/Hermano, Rosario/Moreno García, Deysi (Eds.): Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres: Talleres y Comunicaciones Científicas. Montevideo 2017.
- Estermann, Josef: La transformación intercultural de la teología de la liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena, in: Alternativas 19/44 (2013), 129-158.
- Estermann, Josef: Südwind: Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden. Zürich, Berlin 2017 (= Forum Religionspädagogik interkulturell, Volume 31).
- Grosfoguel, Ramón: Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico, in: Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo 4 (2016), 33-45.
- Healy, Susan: Settler Christianity and the Taking of Māori Land, in: Susan Healy (Ed.): Listening to the People of the Land: Christianity, Colonisation and the Path to Redemption. Auckland 2019, 73-95.

- Hölzl, Richard: Rassismus, Ethnogenese und Kultur: Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: WerkstattGeschichte 59 (2012), 7-34.
- Kwok Pui-lan: Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Louisville 2005.
- Lander, Edgardo (Ed.): La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires 2000.
- Mena López, Maricel/de la Calle, Claudia Pilar/Sardiñas Iglesias, Loida: Bíblia e descolonização: Leituras desde uma hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação, in: Mandrágora 24/2 (2018), 115-144.
- Mignolo, Walter D.: El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: Un manifiesto, in: Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.): El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá 2007, 25-46.
- Müßig, Dietmar: Die Jungfrau im Silberberg: Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie. Regensburg 2020 (= Weltkirche und Mission, Volume 13).
- Nehring, Andreas/Tielesch, Simon: Theologie und Postkolonialismus: Zur Einführung, in: Andreas Nehring, Simon Tielesch (Eds.): Postkoloniale Theologien: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart 2013 (= Religionskulturen, Volume 11), 9-45.
- Panotto, Nicolás: Descolonizar o saber teológico na América Latina: Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais. São Paulo 2019.
- Quijano, Aníbal: Colonialidad y modernidad/racionalidad, in: Perú indígena 13/29 (1992), 11-20.
- Rojas Salazar, M.: Descolonizando la teología, in: Espiritualidades panenteístas: Propuestas desde las epistemologías ecofeministas del sur. Journal of Feminist Studies in Religion 34 (2018) 2, 98-104.
- Rufín Pardo, Daylín/Marrero, Luis Carlos (Eds.): Re-encantos y Re-encuentros: Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación. La Habana 2017.
- Silber, Stefan: Poscolonialismo: Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales. Cochabamba 2018 (= El tiempo que no perece, Volume 3).
- Silber, Stefan: Postkoloniale Theologien: Eine Einführung. Tübingen 2021 (= UTB, Volume 5669).
- Silber, Stefan: Ökologie und Postkolonialismus: Theologische Beiträge. Würzburg 2023.
- Spivak, Gayatri Chakravorty/Harasym, Sarah (Ed.): The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. London, New York 1990.
- Tamayo, Juan José: Theologien des Südens: Dekolonisierung als neues Paradigma. Freiburg 2020 (= Theologien der Welt, Volume 1).

Re-enchanting worlds: Approaching other-than-human agency through spiritual animacy¹

Amaya Querejazu

Abstract

The concept of agency has long been a focal point of research in the social sciences, which have been mainly anthropocentric. Discussions about Performing Christianities remind us about the importance of thinking about agencies and performativities beyond the human realm. However, the question remains on whether non-anthropocentric approaches are truly engaging with a de/postcolonial engagement to pluralize and diversify theorization on agency and performativity. This chapter introduces a framework for comprehending the agency of spiritual beings in a way that further contributes to decolonizing gazes on spirituality and secularisation, the sacred and the unworldly. Drawing from a relational understanding of animacy, this framework reveals performativities that engage with and are of spiritual or unworldly beings that cannot be simply equated with god. Instead these beings are complex and account for diverse agencies that shape and influence social interactions and coexist, among others, with Christian performativities. The chapter reflects on the implications of re-enchantment through animacy and its potential to provide fresh insights to expand our interpretative and theoretical competences.

Key-Words

Animacy, Re-Enchantment, Spiritual Beings, Agency, Ajayu, Relationality, Pluriverse

1 A similar version of this manuscript entitled “Animacy and the agency of spiritual beings in pluriversal societies” has been published on *International Political Sociology* Vol 18 (2), June 2024. Animacy and the Agency of Spiritual Beings in Pluriversal Societies | *International Political Sociology* | Oxford Academic (oup.com). I want to thank Martin Kirschner and Joost van Loon for their comments and feedback so that my manuscript can contribute to this valuable edited volume.

1. Introduction

The question about agency has provoked extended research and discussion in social sciences for decades. Its importance lies in the fact that having agency means identifying actors and the qualities that are recognized to be effective or to have an impact in the world, causing significant changes (Coole 2013: 456). In general, social sciences have focused their attention on the relationship between agency and structure for a considerable time (Carlsnaes 1992, Clark 1998, Wendt 1987, Wight 1999, 2006). Later on, critical approaches have diversified our understanding on agency by moving forward or away from the classical agency-structure debate, identifying – among other – other voices and the power relations behind the traditional ideas of who can act or can be considered a relevant actor, and how these logics operate (Spivak 1988, Doty 1997, Suganami 1999).

However, these approaches are mainly anthropocentric, assuming that humans are the only species capable of language and reason and therefore exceptional. During the Enlightenment, (some) humans basically replaced God on Earth. This assumption of human exceptionalism has been a generic feature of Modernity that can be traced back to the thought of Kant and Descartes. Consequently, a specific idea of the “human” as we know it today is the result of colonial expansion. This assumption has gained importance once again amidst the Anthropocene as the current “*époque*” that puts us humans and all other beings to face a planetary crisis that threatens life as we know it. The Anthropocene represents a temporal rupture/opportunity because it unsettles important colonial assumptions like the separation between nature and culture, which pushes scholars to think planetary politics in different terms (Rothe 2020: 145). In the Anthropocene we must consider the impact that humans, but also other-than-humans have in social, political, and economic institutions (Müller 2021).

While it is already accepted that some actors are full agents of world politics like the state, corporations, individuals, the agency of other-than-human entities, such as natural or animal beings or objects (cyborgs, robots or matter), is just recently being considered (Chandler et al. 2021). Posthuman and New Materialist approaches have contributed to “undoing” Modernity by contesting important binaries like the difference between society and nature, or subjects and objects, mind and matter. New Materialism and Posthumanism offer an ontology of becoming rather than of being (Coole 2013). Consequently, they shift the way we can understand agency, allowing richer, relational, and fluid notions that involve other-than-human as part

of the complex network of political actors (Cudworth et al. 2018, Chandler et al. 2021) composed of “other agencies” or “agencies otherwise”.

However, even if there are now many varied arguments that contest human exceptionalism², there is still resistance to accept it. This has to do with the fact that asking about other-than-human agency, as non-anthropocentric approaches suggest, directly affects the ontological premises upon which our reality is built (Chaplin 2017), leaving many communities and their worlds outside those premises.

Moreover, as this chapter argues, these groundbreaking approaches have an important shortcoming that has not been contested: they see theorization of agency and as a secular matter and privilege Western science to account for it. The recognition of agency is a political decision based on ontological assumptions. Posthuman and New Materialist approaches do not consider the spiritual dimension and, by preferring more scientific and secular approaches of the agency of other-than-humans, do not fully escape from western/modern colonial frameworks. As a result, they lack in-depth engagement with sacred, sentient, and spiritual accounts of and experiences with other-than-human worlds (Gergan 2015). In other words, they leave an important binary uncontested, namely the dichotomy between secular and religious. Consequently, spiritual accounts of non-western agency have been silenced by two versions of the same colonizing movement: Christianity and secularism. Though Christianity (as religion) and secularism are normally seen as opposites, for colonized people both have served the same purpose of denying other spiritual dimensions as important for political and social order (Shilliam 2015, 2017). Consequently, as Pasha powerfully argues, the Anthropocene “repudiates theological or religious orientations towards life, the cosmos, or humanity. At its core, the Anthropocene completes the project of disenchantment” (Pasha 2020). Or, as Rothe affirms, “revealing the Western theological roots of the Anthropocene and planet politics is essential if the emerging literature on the Anthropocene wants to live up to its promise of pluralizing and decolonizing IR” (Rothe 2020: 144).

As Chaplin has suggested, asking whether or not other-than-humans have agency does not necessarily unsettle the fundamental premises of modern Western thought (Chaplin 2017). Hence, instead of further asking on whether other-than-humans have agency, I take here the political and ontological position that fully accepts their agency. Spiritual beings per-

2 See also Kipnis 2015, Cudworth et al. 2018, Holbraad 2011, Latour 2013, Barad 2003, Barad 2014 and Zanotti 2019.

form, live, and affect human worlds in a variety of ways. I show that a relational approach to agency through animacy contributes to a different kind of conversation about other-than-human beings, one that includes spiritual ways of understanding agency in transformation and becoming (Trowsell et al. 2019). Furthermore, I argue that agency as transmutation and differentiation (Viveiros de Castro 2007) ultimately implies that spiritual beings belong to a pluriverse of societies in which their agencies, will and performativities are not previously fixed. To illustrate this, I analyse agency through Andean notions of *camaq* (creating animating force) and *Ajayu* (spirit).

The arguments developed in the following sections contribute at least in three ways. First, they offer a distinctive approach to agency that goes not only beyond the classic agent-structure dichotomy, but also brings forward other ways of thinking other-than-human agency through animacy. Second, it contributes the wider conversation regarding the “postsecular turn” showing the deep interconnections between secularization (Chakrabarty 2000), spirituality and politics.³ Third, by drawing from deep relational cosmologies, it contributes to the discussion on how to ontologically pluralize our political thinking about agency and performativities further decolonizing them.

The chapter is structured as follows: in the first, I refer to Jane Bennett’s work on New Materialism to show some of its shortcomings and at the same time opportunities to think of animacy and re-enchantment. The second section analyses animacy as a relational way of addressing agency that allows us to engage with the agency of spiritual beings. The third section illustrates the argument with the use of Andean notions of *camaq* and *ajayu*. The fourth section suggests re-enchanting to enrich the discussion about other-than-human agency in a more plural and nuanced way.

2. Non-anthropocentric approaches to agency and their limits

Agency has been defined broadly as the capacity to act and make choices, taking into consideration intention and purpose. It is “to be active and make a difference” (Braun et al. 2019: 789). In Modernity, the category of the human gains its characteristic specific features from its association with agency, associations which have a theological origin (Kurki 2020). As

3 See also Snyder 2011, Paipais 2020, Pasha 2020, Rothe 2020 and Shani 2021.

Reddekop argues, modern thinking entrenches certain themes: an understanding of the human being as willful and free, atomistically closed off within himself, and the autonomous author of his own actions; a human that is rational and created in the image of God, over and against the rest of Creation as his dominion. “For if humanity has both freedom and reason, the other beasts of nature have neither; it is humanity who, grasping the plan of the world, is able to complete Creation by directing it to rational ends” (Reddekop 2014: 118).

Accordingly, as God’s creation in His own image, humans have the capacity to abstract themselves from their environment and observe it as constituted as independent entities or agents, to act and affect their surroundings at will. This atomistic ontology is central in Modern thinking (Latour 1993, Escobar 2010).

Particularly relevant and illustrative of the importance of non-human agency are studies from post-humanist approaches to IR⁴, Actor Network Theory (Kipnis 2015, Latour 2013, 1996), Assemblage Theory (Carter/Harris 2020) and New Materialism (Barad 2014, Bennett 2010, Connolly 2013). By pointing to realities constituted not of pre-existing units but rather of complex entanglements, processes and relations, relational approaches in general contest the binaries that support anthropocentric approaches to agency, but also the atomistic idea of the human as an individual with fixed and given properties, which is the hallmark of atomistic metaphysics (Barad 2003).

Relatedly, indigenous cosmologies (Reddekop 2014, Watts 2013), critical anthropology (Viveiros de Castro 2004) and critical geography (Larsen et al. 2017, Gergan 2015, Thrift 2008) and other relational approaches (Trownsell et al. 2020) have also enriched the complexity of other-than-human agency by addressing its changing forms in relation to the existence of interconnected worlds or pluriverse (Querejazu 2016, Escobar 2010). All these perspectives show that agency cannot be considered as a set of fixed capacities or properties of the pre-existing subject, but that being and action are a result of relations.

While interesting opportunities to think agency differently have then been opened, I suggest that there are still some limits that need to be questioned, like the absence of spiritual sources of agency. For illustrative purposes I focus on Bennett’s work on vibrant matter and “thing power”. In

4 See also Kurki 2020, Cudworth/Hobden 2018, Kavalski/Zolkos 2016 and Cudworth/Hobden 2021.

general, New Materialism draws from rethinking the philosophy of natural science that challenges the old materialist assumption of an inert matter. For New Materialism matter is not passive and “out there” but “vibrant”, in a sense, it is active and alive, contesting the modern dichotomy between mind and matter (Bennett 2010).

Consequently, there is no real difference between natural and social agencies, and the world is made of entanglements (Barad 2007). Agential competence derives from performance instead of being posited in advance of the action (Bennett 2010, viii). Therefore, practices, which are plural, uncertain, and continuous and can sometimes come as energy or vital force and take epistemological and ontological precedence over abstractions (Zanotti 2019: 75). For Bennett, non-humans have vitality, the capacity of things not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own. Bennett uses the term “thing-power” to refer to “the strange ability of ordinary, man-made items to exceed their status as objects and to manifest traces of independence and aliveness, constituting the outside of our own experience” (Bennett 2010: xvi). Accordingly, “objects” can become vibrant things and have certain independence from the effects they provoke in us (words, images, feelings). This vibrant matter expressed in thing-power is a “liveliness intrinsic to the materiality of the thing formerly known as an object” (Bennett 2010: xvi).

Humans cease to be the universal measurement of capacity and action because they are also constituted by relations, and their agency, as well as other-than-humans are also contingent on circumstances of time, space, and relations. To that, we could also add power relations and ethics, which involve reciprocal relations with other beings⁵ and performative practices.

These arguments highlight agency as being relational, fluid and in transformation. Yet, there are differences in how theorization develops. For instance, Cudworth and Hobden have criticized Bennett’s account of thing power as being too general, leading to an over-comparison of the liveliness of beings that minimizes the important differentiations of species and other things. Instead, they highlight a situated and differentiated notion of agency that understands the ability of creatures (Cudworth/Hobden 2018: 45-47). Although this criticism is pertinent, as the next section illustrates, this lack

5 Subjects are not endowed with fundamental qualities. Consequently, agency becomes evident in practices of reciprocity and communication and is circumstantial, only becomes evident through prehensions of its impact, it cannot be prehended as such.

of distinction is not limited only to species, and Cudworth and Hobden also omit other ways of conceiving lively beings derived from spiritual dimensions.

Shilliam has demonstrated the implications of bringing the spirits into the “human” political realms, showing their agency and influences as part of a larger social and political community. This because colonial science not only separates people from their lands and their pasts but also from spirits and other agencies. One of the clearest consequence of the logics of separation made by colonial science is the attempt to make the spiritual realm disappear (Shilliam 2017, 2015). With coloniality, science and enchantment become opposites, and this permeates how we approach matters of life and has important consequences in what we can and cannot explain and how we do it.

Latour has analysed the process of disenchantment of sciences, natural and social. He affirms that social scientists have learned to develop their work “as” science, because it is a privileged language in the knowledge production:

Not only did social scientists care wholeheartedly about science, but it was also their only treasure left after the cruel disenchantment of modernism had struck down all the older ideals. Beyond objectivity, universality, and scientificity, there was nothing worth clinging to. Their only hope was to become full-fledged scientists (Latour 2013: 14)⁶.

While Latour does not advocate this scientism, he shows how it has affected many branches of social science as well as natural science to the point of recognising an aversion to efforts to engage with “non-scientific”, “fetishist”, pagan “beliefs” about agency. While acknowledging this challenge, Latour does not directly address it: while calling attention to it his work has not engaged the non-scientific, the spiritual *per se*.

There is a reluctance to be associated with these epistemologies even in new-materialist perspectives. This is explicitly evident in the case of Bennett. Although Bennett advocates for a re-enchantment, her argument is clear when it comes to vitality associated with spirituality or religiosity:

Mine is not a vitalism in the traditional sense; I equate affect with materiality, rather than posit a separate force that can enter and animate

6 For Latour the problem is that science has come to be seen as it was abstract and objective when it is not, the belief in an objective and universal science is for human fetishism.

a physical body. My aim, again, is to theorize a vitality intrinsic to materiality as such, and to detach materiality from the figures of passive, mechanistic, or divinely infused substance. This vibrant matter is not the raw material for the creative activity of humans or God... I also consider, but ultimately eschew, the alternative view that the vibrancy I posit in matter is best attributed to a nonmaterial source, to an animating spirit or “soul” (Bennett 2010: xiii).

To those that draw vitality from the spirit or the soul, Bennett refers to as “naïve” vitalists, because of their immunity to any scientific or experimental inquiry. However, it should be noted that Bennett’s concern about spiritual forces draws from her association of the spiritual dimension to Christianity⁷ and she is right to affirm that soul vitalism is, in short, more anthropocentric and hierarchical than critical vitalism:

Its cosmos is a morally ranked Creation at the top of which God has placed his most vital creature, Man. Man is the most vital in the sense of being the most animate or alive and thus powerful. Likewise, human life is not only higher in rank than non-human organisms but qualitatively different from it, that is, ensouled (Bennett 2010: 63).

Bennet’s own reasoning for dismissing “ensouled” vitalists as naïve, seems to still invoke an implicit dichotomy that is not only uncontested (secular-scientific/ensouled-religious) nor is her reasoning compelling, since both can be part of the same colonizing logic of approaching spirituality as religion (Anidjar 2006, Asad 1993), which is also a modern assumption derived from Judeo-Christian tradition (Shani 2021). Additionally, she generalizes a Judeo-Christian conception of soul or spirit. This privileging of secular scientific knowledges becomes an important obstacle to discussing other non-western, non-Christian or non-religious accounts of spirituality. Instead, projections of “secularization” and “secular” cannot be seen as pure, fixed categories as such (Asad 2003). Anidjar argues that is the “Western” version of Christianity incarnated in secularism (Anidjar 2006).

Clearly, theorizing agency means taking decisions that are political in nature. Whereas some venture into the realms of hybrids, cyborgs and virtual reality, most post-humanist and materialist work has neglected an obvious site of inquiry into nonhuman/more-than-human agency. These perspectives have definitely expanded approaches on agency by highlight-

7 Although it should be noted that Christianity has historically been plural, she refers to it as a general overarching term.

ing the epistemic power of affect, embodied experiences, the inclusion of emotion, but they have done it in a way that sidesteps the deeper challenge of spiritual animacy. Indeed, for instance acknowledging litter or electricity as lively, but dismissing of people's insistence on a mountain's sentience or the agency of other worldly spirits (Gergan 2015: 262) keeps the secular/spiritual dichotomy uncontested. Therefore, there is still the need to explore how spiritual sources of agency and spiritual beings fit in the conversation. Indigenous approaches do engage with this more fully, but their arguments are often still associated to the cultural and not scientific forms of knowing, and spirituality is associated to religion they are dismissed or relegated to cultural difference as myths and beliefs (Latour 2010, Law 2011, Chakrabarty 2000).

From a pluriversal point of view, the omission of spiritual forms of agency is problematic and it is not necessary. Indigenous, relational cosmologies and certain pagan ways of life, I argue below, can expand the relational and non-anthropocentric approaches to agency beyond the new-materialist and post-humanist approaches. Agency is relational and its relationality is not only between humans, animals and plants, or matter, but also with spirits, ghosts, ancestors, and deities as part of the community in the cosmos (Viveiros de Castro 2007). Spiritual, or more broadly unworldly beings are actors who also determine and participate in the constitution of the political, social, and economic orders and they also engage in relations of power (Shilliam 2017), which are not conditioned by humans but take place with or without humans.

Hence excluding spiritual dimensions of agency, or spirits as agents, has political consequences like suppressing epistemic and ontological difference (Blaney/Tickner 2017). These political decisions – taken consciously or unconsciously – feed fiction to the point where we naturalize it. From a substantialist and Cartesian logic, we transfer our animacy to reason and thus we believe that we are rid of ancestral atavisms that remind us that we are not so different from other beings. The making of other-than-human beings an object is a result of political decision based on a – once religious – belief that we have power over nature that secularism did not contest. The mandate contained in the Bible: “God blessed them and said to them, ‘Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it. Rule over the fish in the sea and the birds in the sky and over every living creature that moves on the ground’” (Gen. 1, 28), prescribed early Christian performativities. This was transformed in modern anthropocentric, yet not secular, performativities, which were upheld in Modernity by thinkers like

John Locke. Mitchell refers to some of these processes as “anthro-instrumentalism”: “an ethical orientation that reduces the value of non-humans to their instrumental usefulness to humans” (Mitchell 2014: 8).

By disrupting the dichotomy between facts and beliefs and showing how facts are constructed from beliefs Latour argues a scientific fact produced by a modern scientist in a laboratory, it not that different from a non-modern fetishist who fabricates their divinities. His argument is that we are formed by forces that go beyond us as human, “it hardly matters whether they are called divinities, genes, neurons, economies, societies or affects” (Latour 2010: 21). Secularism and the idea of science as detached from atavistic beliefs is a fiction and a belief. Modern epistemological premises give rise to certain ways of partitioning phenomena such that only certain kinds of beings can count properly as beings (Reddekop 2014: 199) affecting how reality is shaped and how political and social orders are constructed. Through processes of disenchantment, the Anthropocene indeed operates as a framework that perpetuates the “coloniality of nature” (Alimonda 2011) as an inert object/resource, but also the “coloniality of spirit” by assigning it specific definitions and exiling it from reality. Whereas post-humanists and neo-materialists contest the former, they do not compromise the latter. Secularism and the constructions of scientific truths have worked on us as a powerful spell we believe in, and “[t]o break strong spells, strong antidotes are required” (Rose 2017: 504). It is to this that I now turn.

3. Relational agency through animacy

*In the very earliest time
when both people and animals lived on earth,
a person could become an animal if he wanted to
and an animal could become a human being.
Sometimes they were people
and sometimes animals and there was no difference.
All spoke the same language.
That was the time when words were like magic.
The human mind had mysterious powers.
A word spoken by chance might have strange consequences.
It would suddenly come alive and what people wanted to happen could
happen*

*all you had to do was say it.
Nobody could explain this: That's the way it was.*⁸

This story refers to a past when there was no difference between human and other-than-human beings and that it was possible to become or transform into other beings. This possibility of “changing clothes” (Viveiros de Castro 2004) or inhabiting different bodies (human or not) is present in many cosmologies throughout the world.⁹ The capacity of becoming a different kind of being has been explained from different approaches, but relational ontologies and the idea of animism offer important insights to how to understand this “transubstantiation” and becoming in terms of agency, that go beyond vitality or vibrant matter. It also illustrates the role of humans as part of a broader community of beings without being exceptional. I will illustrate this in the next section. But first, in this section I draw from deep relational commitments to engage with animist agency to contribute to a more plural discussion about agency in a way that takes into consideration its spiritual dimensions.

3.1. Animism

Analytically, animism points towards a liveliness that transcends the human sphere, an ontology where entities are not only alive but can be understood as persons, beings with interests, desires, having their own ways of life. “A strong form of animism articulates the connectivities among the varied entourage of persons in the mode of kinship” (Rose 2017: 535, see also Wall Kimmerer 2013 and Watts 2013). According to Harvey (2006), animism is a useful academic term that does not imply superstition or beliefs but means that the world is full of persons – only some of them are human – and that “life” is always lived in relationships with others. Relationally speaking, here persons are beings in completion, not in the modern individual sense. Persons can be human or not, and their being can be completed by other energies or relations (feminine, masculine, immaterial)¹⁰.

Haber understands animism as spirituality in relationality, or as a deep way to understand different types of relationships amongst beings. It medi-

8 Inuit woman interviewed by ethnologist Knud Rasmussen early in the twentieth century cited in Abram 1997: 59.

9 See also Ingold 2006, Inoue 2018, Watts 2013 and Blaser 2018.

10 See Viveiros de Castro 2007 and the quichua term Runa (Reddekop in Trownsell et al. 2020).

ates the sacred, but it is not only religious. Animism illustrates complex networks of relationships present in the act of caring and nurturing. One needs the eye of faith to see this (Haber 2009). Therefore, this is “a view that changes our relations to things and other-than-human and as such, it can have moral, legal, and political implications” (Inoue et al. 2019: 5). In fact, religiosity plays a role, and even more so if it is interpreted via the Latin original: *re-ligare* or reconnect. In this specific sense, religion refers to the relations between humans and other-than-humans, and not exclusively to the belief in particular gods or deities. We cannot understand the relationality that inhabits us and that we inhabit unless we enchant the world in these broader terms (Harvey 2013: 118).

Sullivan seeks to reclaim modern animist ontologies and fights the attempts to dismiss them as religious in a godly sense. To do so, Sullivan forwards the epistemological and ontological move of “becoming-animist” (Sullivan in Gergan 2015: 267)¹¹. He points out that the Euro-Western tradition of a transcendent God, as beyond the material world, is in contradiction to the animist view of the sacred as immanent and accessible to everyone. That is why the association between spiritual and religious is not necessarily universal and only contributes to the colonality of spirit, that means that even the spirit is subjected to colonial and modern conditions of existence.

The animic worlds are in perpetual flux, as the beings that participate in them go their various ways, refusing to be trapped in fixed or dichotomic categories. According to Ingold, animism or being animated is the

condition of being alive to the world, characterized by a heightened sensitivity and responsiveness, in perception and action, to an environment that is always in flux, never the same from one moment to the next. Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather... it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (2006: 10).

11 Johnson and Murton echo this in their argument for a “re/placement of modern Native voices within constructions of nature” as a way to “heal[ing]” (in Gergan 2015: 267).

Animism then, refers to the nuances silenced by specific and reductionist forms of maintaining the dichotomy religious/secular and opens space for a spiritual dimension that is *in between* (Andalucía 1987), a third relational option or an interstice, highlighting the fact that there is a living energy that connects us all animating us differently, according to context and relations. This relates to an attitude or disposition intimated by Haraway as “response-ability”. For Haraway making kin is a form of agency; it is that sense of responsibility for both humans and non-human actors as the ability to respond (Haraway 2016). To see the mark of a non-human person’s agentic action is nothing other than to see it doing what it does: e. g. the sun shining and giving orientation to the trees; the winds moving boughs; the thunder thundering (Reddekop 2014, Holbraad 2007).

This is not an act of conversion that insists that we all embrace animism, but an invitation to imagine an animated and enchanted world of worlds. Deep relational approaches (Trownsell et al. 2020) to plurality provide with a more complex set of tools to understand the nuances of the relations that intertwine different entities, understanding for example that animals are not only animals or humans not only humans, but also the transfigurations will depend on their relations, as the Inuit story quoted above illustrates. As a consequence, this is not only about providing new theorizations or new/better ways of theorizing agency, but rather to highlight the need to pay more careful attention to how we build relations. There are still some uncontested assumptions about what human and non-human means which we need to open.

For many communities, the spiritual dimension is part of every aspect of life, and spiritual beings are part of the society. Furthermore, this also can mean that agency has nothing to do with the human, or at least not exclusively; instead, human agency derives from the same interconnections and interactions among beings. “Humans and nonhumans can be persons, and so can ‘spirits’, for lack of a better word” (Tallbear 2019: 66), in fact, as Watts affirms, “if we think of agency as being tied to spirit, and spirit exists in all things, then all things possess agency” (Watts 2013: 30). If all living things are trespassed by spirit, then this extends beyond complex structures within an ecosystem of nature and society. It means that non-human beings choose how they reside, interact, and develop relationships with others (Viveiros de Castro 2007), which make these interactions even more political, because they can be unpredictable and uncertain. This agency is not limited to innate action or causal relationships (Watts 2013: 23), nor to specific features of belonging to a definite “species”. It is a spirited animated

coexistence where life of all is contingent on the ability of being able to understand other beings' will, intention and sometimes caprice. It would be useful to think in Thoreau's terms: "what we call nature is a civilization other than our own" (in Burdon 2011), meaning that other-than-human worlds are deeply entangled and interrelated with human worlds, but they also have their own trajectories (Tallbear 2019). The challenge is to see how this works. In fact, when discussing the constitution of relational beings, it would be important to take Ingold's advice:

If you don't know whether some-thing is alive (animated) or not, it is a better bet to assume that it is and reckon with the consequences. The costs of getting it wrong in some instances are outweighed by the benefits of getting it right in others. Thus, we have all evolved to be closet animists without of course realizing it. Intuitive non-animists have been selected out, due to unfortunate encounters with things that turned out to be more alive than anticipated (2006: 11).

There is a need to discuss animacy and revisit animism not only as a decolonial path that allows other cosmologies to exist and display fully on their own terms, which include spiritual dimensions, but also to contest the "coloniality of spirit" providing with diverse ways of understanding spirit non-derived from Judeo-Christian assumptions. This is another way to consider spirit as agency and humans as co-becoming with others, as embedded in a broader network of relations, as members of a larger more complex society.

4. *Ajayu, Camaq and the enchanted and animated beings in the Andes*

Andean cosmologies (Aymara and Quichua among others) are relational, meaning that everything is constituted, conditioned and transformed by relations. Some of the most important ontological principles are a complementarity of opposites and reciprocity (*ayni*).¹² These relations are interconnected and correspond through energy or vital force (*camaq*). They constitute an animated reality where the life of entities is acquired, transformed, and lost by the presence or absence of the *camaq*.

12 See Platt 1987, Trownsell et al. 2020, Reddekop/Trownsell 2021.

Camaq (*camay* as verb) is the force that animates the universe, doing with the universe what the soul does with the body (Bugallo/Vilca 2011: 4). This vital energy can “catch”, “blow” or “animate” the spirit (*ajayu*) of everything that exists, human or not. Consequently, every “thing” with a purpose is animated so that their purposes and tasks can be fulfilled (mountains, rivers, food, stones, even the human) (Arnold 2017: 32). These relational ways of being do not understand humans as lonely or isolated or at the mercy of the elements: they are in constant conversation with their surroundings, and it is the conversation what feeds the *camay* of everything that exists. Through this reciprocal interpellation, the Andean is also observed and questioned by other entities whose faces are changing and ambiguous and can transmute. Sometimes they ask to be fed and nurtured, showing that they have dignity and act with intentionality. They may also possess the capacity to heal or cause disease (everything always occurs in duality; beings are always ambivalent). But the agency varies according to the type or relation being engaged in a particular context.¹³ It is through complementarity of opposites that something becomes whole. It is precisely this tension of opposites what generates the *camay*. Only through complementary completeness beings achieve personhood or become persons (Reddekop/Trownsell 2021).

These mutual relations are about nurturing and establishing a relationship between deeds and services. A person (human or not) is the being that engages relationships (interaction, transformation, and reciprocity), and can fulfil responsibilities and obligations, for example providing food), therefore “the vital force is not an additional ingredient, but something put into circulation through common force” (Arnold 2017: 32). Consequently, the agency (power, willingness, qualities) of beings is contingent firstly on the capacities they have or the purpose they fulfill, but also to just being able to not want to do what is expected from them. Agency is also a form of inaction. In the example of the jar, it can depend on a mood or a decision. These – sometimes sudden – changes in the desires, will and interests of other-than-human cannot be explained with notions of thing-power or intra-action.

13 Reddekop has analysed that the thorns of the rose have agency because they fulfil the purpose of “defending” the flower, but that agency is not present in those cases where the thorns are not “capable” to act as defence, for example in the event of a strong hail (Reddekop 2014).

One of the predominant forms of interpellation of these powerful alterities consists of affecting the human spiritual dimension by passing on the vital force *camaq* that gives animacy or the “spirit” (*animu/ajayu*). The life-energy that animates beings is called *animu* (in Quechua) or *ajayu* in Aymara. As Burman explains: “One cannot speak of ‘being’ in the Andes without speaking of *ajayu*” (2016: 141). The *ajayu* is a prerequisite and a requirement for all varieties of being. Where there is life, agency and subjectivity, there is *ajayu*. There is rather a gradual transition from spirit to body and vice versa in which *ajayu* could be understood as the most intangible degree of body, and body could be understood as the materially most palpable degree of *ajayu*, they are part of the same corresponding relation, that through interaction generates more *camay*. In other words, while body and spirit are distinct, they do not exist in dichotomy, they are not mutually exclusive opposites; there is something of spirit in body, just as there is something imperceptible of body in spirit. There is a relational distinction between body and spirit, but in their interaction they one is not subsumed in the other, they coexist. Hence *ajayu* as a form of “spirit” it is not a substantialist translation, which according to Burman would imply a “ghost in the machine” where spirit and body are different (2017: 926), therefore one should be careful in how *animu* or *ajayu* are translated into the word “spirit”.

This is not a mechanical liveliness (as in vibrant matter). When one says everything is alive, in relationality, there is also the vulnerability of having a weak or absent *ajayu* or being inhabited by more than one spirit (which is also true to Mayan cosmologies). The strength of the *ajayu* affects the agency of beings, their capacity to act, their will and mood, therefore no agency is fixed, but in constant play. There are beings more vulnerable to lose it, like children, whose *ajayus* are not firmly connected to their bodies (Burman 2016: 142) which makes it easier for other entities (like forests) to take it. Losing the *ajayu* causes an imbalance which brings illness and, if the equilibrium of forces (relations) is not restored, ultimately death. The *ajayu* must be called back and blown back into the corporeality so that the being can still be alive. Accordingly, everything is alive (textiles, music, stones, even the stars) and life is boosted by constant interaction in moments of work, joy, rest, divination, healing, creation, and scares or sadness. This relational approach to *ajayu* as being a force that connects more than a “ghost in the machine”, allows to think of agency as fluid and *both* in *and* out the body and as a spiritual manifestation that is not reduced to the divine.

For all of this, the balance based on the reciprocity becomes the order of things in the Andean world. The equilibrium of life and the capacity of “keeping the peace as keeping the tension of opposites” with reciprocal nurture and care among beings is the main purpose of behaviour because it guarantees the *camay*. Reciprocity, which is the relational form of co-constitution must be nurtured, and the dignity of all beings be respected, developing an ethics that transcends the human realm, where reciprocity is maintained through conversations and acts of greeting, thanking and asking for permission (Bugallo/Vilca 2011: 5).

At a first glimpse there are similarities between new materialism and *camay* in the sense that they recognize the vitality of force. But there are important aspects that differ and have to do with enchantment. Trowsell has analysed the difference between animist *camay* and neo materialist vitality. According to Trowsell, it is precisely the attempt to avoid discussing the immaterial that demonstrated the logic of separation either/or (Trowsell 2021). Connolly distinguishes that in new materialism this “vitality” is different from “vitalism” in which a divinity invests vitality in material processes (Connolly 2013). While Bennet’s argument avoids referring to “vitalism”, the *camay* engages unproblematically and fluidly both vitality and vitalism, for vitality as *camay* is the source of life, *ajayu* as “vitalism” is what can explain the changing in human and other-than-human agency, in the recognition of deities and of humans, who can “blow” the vital force on “objects” transforming them into beings. All this makes visible a spiritual and metaphysical world denied or made invisible by the modern colonial gaze (Bugallo/Vilca 2011, Arnold 2017).

5. Re-enchanting worlds: implications for Social Sciences

Humans have historically developed special relations with their surroundings. This relational and animated way of life is not only or exclusively an indigenous feature. The way we interact with artificial intelligence, AI, cyborgs and robots, and the virtual realities created for example in video games show our entanglements with other-than-human-entities and worlds. The approaches to agency analyzed here share this feature as the backdrop to challenge the ontological assumptions and to break with anthropocentrism. Whereas it is true that one writes and analyzes the world according to what is most familiar and closer to our ways of life, this contribution shows that when it comes to questioning human exception-

alism or superiority and challenging the separation between nature and society, there is a preference for western, “scientific”, secular approaches to other-than-human agency. Consequently, this leaves out important dimensions of other-than-human agency that engage with the spiritual sources or relations to agency, limiting the analysis to “animal”, “natural” or “matter” as having agency.

This raises the difficult challenge of honoring and engaging with multiple ontologies without treating them simply as “resources for disciplinary self-renewal” (Salmond 2013: 1) or without infantilizing humans of the past. And yet there is a form of longing or “nostalgia” for a reenchanting approach for a deeper connection not only with nature but with the cosmos that allows for other forms of agency based on caring, nurturing and correspondence. From deep ecologists (Macy/Brown 2014), phenomenology (Abram 1997), postcolonial arguments (Pasha 2020) or other thinkers (Ingold 2021, Haraway 2016), there is a need to reconnect broken relations and re-enchanting is a form of reconnection.

Taking animacy seriously does not mean that we all become animists, but it does require us to think of realities in a more enchanted way, of being more alive than we would recognize them to be. In the previous sections I illustrated how an animating notion of spirit provides with a different approach to agency, showing that it is not only not necessarily immanent or intrinsic to all objects or beings (it can come and go), but also that this approach provides with different tools to understand variation and nuance to agency in forms of character that are not fixed but also would explain why if every human is unique, so is every other animated being, because of the different spirits that inhabit them.

This brings the possibility of thinking enchantment differently as well, as recognizing both liveliness and the unknowable. Can enchantment be seen as a way of living? As enchanting everyday life? Reenchanting should lead us beyond reductionist discussions about God and beliefs, or the duality “you believe/we know”. It is because relationality teaches us that we cannot “know” for sure or for ever that some knowledges only are acquired through leaps of faith (Harvey 2013: 148).¹⁴ But when this becomes too much of a challenge, re-enchantment may come first as an exercise of imagination as an emancipative tool (Haraway 2016). Imagining animacy opens possible routes of theorizing. This is not an act of conversion, but

14 For Harvey a modern leap of faith is a hypothesis, in relational terms faith is more related to “trust” than to knowledge. See Haber 2009.

of transformation. Re-enchantment allows us to expand our imaginary towards what we do not know or cannot understand given our epistemic limits. Re-animating the “western” tradition of thought means recovering the sense of astonishment banished from official science (Ingold 2006). It is both about charms, spells and attitudes, dispositions, and reconnection, because these rituals are languages, ways of performing relations with other worlds and contain specific ways of capturing and passing along knowledge, stories, and wisdom. As humans become more scientifically “literate”, they lose their basic Earth literacy (Silova 2020) and then stones fall silent, trees become mute, other animals dumb, and “the ancient stories lose their Dreaming power” (Abram 1997: 177).

This is disruptive in the sense that breaks silences and brings back living beings from “dead matter”. In fact, if the idea of “dead matter” was not so strong, the assertion of liveliness in connectivities would be unnecessary, perhaps even “faintly ridiculous” (Rose 2017: 495). In this context, animism should be understood as an attitude that nurtures other dispositions and changes our behaviors towards other-than-human beings. Just by imagining that “nature” or “other species” are alive and have agency, changes how we interact with them in a more attentive and respectful manner (Macy/Brown 2014) affecting the logic of political negotiation and coexistence with other-than-human worlds, but also the dynamics of human communities.

This is a stance to consider the plurality and the disruptive agency of others (see Stengers 2015) an agency that challenges dominant paradigms of thinking and being. This is not anti-science, anti-modern or anti-western, this is about considering interactions and another kind of reasoning that should open our minds to make more plural, and possibly pluriversal social sciences. Andean cosmologies are not exceptional in engaging with spiritual dimensions of animacy, in fact this is a key element for understanding Voodoo, Orishas and Santería (Cros-Sandoval 2006), and other worlds or cosmologies throughout the planet (Shani 2008, Watts 2013) and pagan ways of engaging everyday life (Harvey 2013). This means to direct our gaze “not only toward the moon, but also toward lactic acid ferment, divinities, black holes, tangled genes, apparitions of the Virgin, and so on. What do we have to lose? What are we afraid of? That the world might be too populated?” (Latour 2010: 43). If we flip our assumptions and shift our starting point accepting that other-than-humans have agencies, these questions and anxieties are dramatically transformed, because all those beings are already there.

Re-enchantment is about ways of being alive, to remember the amazement of what being alive means, and how fragile life is without connections and vital force. (Re)enchantment allows a “planet politics multiple” that enables other worlds towards an “Anthropocene pluriverse”, a notion of planet politics that can be a means for pluralizing IR more broadly (Rothe 2020: 163). This begins with small actions, or what Tsing calls “arts of noticing”: it refers to the attentiveness towards other-than-human as means of learning to sense and participate with our surrounding worlds in fuller, more complex and engaged ways (Tsing 2015). It is about seeing a “landscape” not as empty or dead but as inhabited by multiple ways of being and multiple beings. If we see them as “dead” we force other beings to dwell in the zone of non-being: “the being who is not there, the lifeworlds that are not allowed to be, that are censored by the colonality of reality” (Burman 2017: 932). This cultivates awareness that tunes up our sense of belonging.

Here are some examples that expand political thought on the matter. Shilliam’s analysis on the Haitian revolution is a great illustration of what we gain in terms of comprehending and learning from this engagement (Shilliam 2017). Tickner and Querejazu’s work on weaving to explain not only relationality but the spiritual importance of the practices of weaving and of textiles as spirited beings as well as pluriversal diplomacy is another example (Tickner/Querejazu 2021), and efforts to understand trees and forest behavior, connection and importance by engaging with their spirits expands the repertoire and register (Kindred 2019). In the case of climate change, approaches based on the rights of nature are becoming an interesting trend throughout the world. Specifically rivers like the Ganges and Yamuna in India, Whanganui in New Zealand, and Vilcabamba in Ecuador have been recognized as subjects of rights, not only as ecosystems or as cultural and natural heritage, but because of their spirits as a feature of their being and their spiritual importance (Iorns Magallanes 2019).

Amidst a planetary crisis relational and pluriversal approaches that take into consideration spiritual dimensions are key to rethink performativities, agencies and political projects of governance but also its implications involving the interaction of different worlds or ontologies (Youatt 2020, De la Cadena 2010, Salmond 2019). Enchantment is becoming an important means for alternative thinking and action, this is evident in many social movements in Latin America (Federici 2020, Escobar 2017). In the “West” and the North it is notably how pagan spiritualities are widely practiced. Notably the spiritual dimensions and animacy have played a key role in the peace negotiations with indigenous peoples in the Colombia peace

agreement for their land restitution, and it has been key to understand the Sioux tribe's protests against the Dakota Access Pipeline transport of oil through the sacred land of Standing Rock in the United States. Finally, the COP-26 climate change marginal gatherings activities, as well as the largest march so far that took place in Glasgow in 2021 show how alternatives emerge from enchanted ways of thinking about nature. These are just a few examples that are part of the agenda or IR.

6. Conclusions

This chapter has illustrated that approaching agency through animacy can add important insights as to how we can further decolonize and de-center social sciences, political thought, agencies and performativities, disrupting anthropocentrism in the Anthropocene. Through animated agency we can explain not only the relational processes of co-constitution and co-becoming, but how agency transmutes, that is, constitutes an important source of transformation in what appear to be the same beings (human as human, stone as stone, tree as tree, animated matter). This relational approach is a-non secular, but also a non-religious way of seeing agency. In other words, the fact that agency is determinant and a constitutive force of beings who do not exist prior to a context or a situation makes of relational agency something hard to pin down and predict (and to control); yet being contextual and relational, this agency is also highly situated.

Bibliography

- Abram, David: *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. Environmental Ethics. Vol. 19. Toronto, New York 1997.
- Alimonda, Héctor (coord.): *La Naturaleza Colonizada: Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires 2011.
- Andalucía, Gloria: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. New York 1987.
- Anidjar, Gil.: *Secularism*, in: *Critical Inquiry* 33 (2006) 52-77.
- Arnold, Denise Y.: *Hacia Una Antropología de La Vida En Los Andes*, in: Denise Arnold, Itxaso Arias, Victor Hugo Castro, Angel Román Dollinger, A. Palmenia Frías, Wendy Gutierrez, Rosmery Villca, Guido Montaña, Amanda Ajata, Alvaro Huanca (autoras y autores); Heydi Tatiana, Galarza Mendoza (editora): *El Desarrollo y Lo Sagrado En Los Andes. Resignificaciones, Interpretaciones y Propuestas En La Cosmo-Praxis*. La Paz 2017.
- Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Cristianity and Islam*. Baltimore 1993.

- Asad, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford 2003.
- Barad, Karen: *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, in: *Signs* 28/3 (2003), 801-831.
- Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, London 2007.
- Barad, Karen: *Diffractioning Diffraction: Cutting Together-Apart*, in: *Parallax* 20/3 (2014), 168-187: [<https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>] (last accessed: 13 August 2024).
- Bennett, Jane: *Vibrant Matter a Political Ecology of Things*. Durham, London 2010.
- Blaney, David L./Tickner, Arlene B.: *Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR*, in: *Millennium. Journal of International Studies* 45/6 (2017), 293-311: [<https://doi.org/10.1177/0305829817702446>] (last accessed: 13 August 2024).
- Blaser, Mario: *Doing and Undoing Caribou/Atiku: Diffractive and Divergent Multiplicities and Their Cosmopolitical Orientations*, in: *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1/1 (2018), 47-64.
- Braun, Benjamin/Schindler, Sebastian/Wille, Tobias: *Rethinking Agency in International Relations: Performativity, Performances and Actor-Networks*, in: *Journal of International Relations and Development* 22/4 (2019), 787-807.
- Bugallo, Lucia/Vilca, Mario: *Cuidando El Ánimo: Salud y Enfermedad En El Mundo Andino (Puna y Uebrada de Jujuy, Argentina)*, in: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2011).
- Burdon, Peter (ed.): *Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence*. Kent Town 2011.
- Burman, Anders: *Indigeneity and Decolonization in the Bolivian Andes*. London 2016.
- Burman, Anders: *The Political Ontology of Climate Change: Moral Meteorology, Climate Justice, and the Coloniality of Reality in the Bolivian Andes*, in: *Journal of Political Ecology* 24/1 (2017), 921-938.
- Carlsnaes, Walter: *The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analysis*, in: *International Studies Quarterly* 36/3 (1992), 245-270.
- Carter, Bob/Harris, Oliver J.T.: *The End of Normal Politics: Assemblages, Non-Humans and International Relations*, in: Joana Castro Pereira, André Saramago (ed.): *Non-Human Nature in World Politics, Frontiers in International Relations*, digital edition 2020.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and History of Difference*. New Jersey 2000.
- Chandler, David/Müller, Franziska/ Rothe, Delf: *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies, New Approaches*. Cham 2021.
- Chaplin, Joyce E.: *2016 Arthur O. Lovejoy Lecture: Can the Nonhuman Speak? Breaking the Chain of Being in the Anthropocene*, in: *Journal of the History of Ideas* 78/4 (2017), 509-529.
- Clark, William R.: *Agents and Structures: Two Views of Preferences, Two Views of Institutions*, in: *International Studies Quarterly* 42/2 (1998), 245-270: [<https://doi.org/10.1111/1468-2478.00081>] (last accessed: 13 August 2024).

- Connolly, William E: The "New Materialism" and the Fragility of Things, in: *Millennium: Journal of International Studies* 41/3 (2013), 399-412: [<https://doi.org/10.1177/0305829813486849>] (last accessed: 13 August 2024).
- Coole, Diana: Agentic Capacities and Capacious Historical Materialism: Thinking with New Materialisms in the Political Sciences, in: *Millennium: Journal of International Studies* 41/3 (2013): 451-469.
- Cros Sandoval, Mercedes: *Worldview, the Orichas, and Santería. Africa to Cuba and beyond*. Gainesville 2006.
- Cudworth, Erika/ Hobden, Stephen: *The Emancipatory Project of Posthumanism*. New York, London 2018.
- Cudworth, Erika/Hobden, Stephen: Posthuman International Relations: Complexity, Ecology and Global Politics, in: David Chandler, Franziska Müller, Delf Rothe (eds): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies, New Approaches*. Cham 2021, 233-250.
- Cudworth, Erika/Hobden, Stephen/ Kavalsk, Emilian (eds): *Posthuman Dialogues in International Relations*. London, New York 2018.
- De la Cadena, Marisol: Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics", in: *Cultural Anthropology* 25/2 (2010), 334-370.
- Doty, Roxanne Lynn: Aporia: A Critical Exploration of the Agent-Structure Problematic in International Relations Theory, in: *European Journal of International Relations* 3/3 (1997), 365-392.
- Escobar, Arturo: Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development?, in: *Cultural Studies* 24/1 (2010), 1-65.
- Escobar, Arturo: Sustaining the Pluriverse: The Political Ontology of Territorial Struggles in Latin America, in: Marc Brightman, Jerome Lewis (eds): *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. London 2017, 237-256.
- Federici, Silvia: *Reencantar El Mundo: El Feminismo y La Política de Los Comunes*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid 2020.
- Gergan, Mabel D: Animating the Sacred, Sentient and Spiritual in Post-Humanist and Material Geographies, in: *Geography Compass* 9/5 (2015), 262-275.
- Haber, Alejandro F: Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives, in: *Cambridge Archaeological Journal* 19/3 (2009), 418-430.
- Haraway, Donna: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London 2016.
- Harvey, Graham: *Animism: Respecting the Living World*. New York 2006.
- Harvey, Graham: *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*. New York 2013.
- Holbraad, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again) in: Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell (eds.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, New York 2007, 189-225.
- Holbraad, Martin: Can the Thing Speak?, in: *Open Anthropology* Cooperative Press 5763/7 (2011), 1-26.

- Ingold, Tim: Rethinking the Animate, Re-Animating Thought, in: *Ethnos* 71/1 (2006), 9-20.
- Ingold, Tim: *Correspondences*. Cambridge 2021.
- Inoue, Cristina Y.A.: Worlding the Study of Global Environmental Politics in the Anthropocene: Indigenous Voices from the Amazon, in: *Global Environmental Politics* 18/4 (2018), 25-42.
- Inoue, Cristina Y.A./Ribeiro, Thais Lemos/Resende, Italo: Worlding Global Sustainability Governance, in: Agni Kalfagianni, Doris Fuchs, Anders Hayden (eds): *Routledge Handbook of Global Sustainability Governance*. New York, London 2019.
- Iorns Magallanes, Catherine: From Rights to Responsibilities: Using Legal Personhood and Guardianship for Rivers, in: Martin Betsan, Linda Te Aho, Maria Humphries-Kil (eds.): *Responsibility: Law and Governance for Living Well with the Earth*. New York 2019, 210-239.
- Kavalski, Emilian/Zolkos, Magdalena: The Recognition of Nature in International Relations, in: Patrick Hayden, Kate Schick (eds.): *Recognition and Global Politics: Critical Encounters Between State and World*. Manchester 2016, 139-155.
- Kindred, Glennie: *Walking with Trees*. Hyden House Ltd. Hampshire 2019.
- Kipnis, Andrew: Agency between Humanism and Posthumanism: Latour and His Opponents, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5/2 (2015), 43-58.
- Kurki, Milja: *International Relations in a Relational Universe*. Oxford 2020.
- Larsen, Soren C./Johnson, Jay T./Wildcat, Daniel R.: *Being Together in Place: Indigenous Coexistence in a More Than Human World* (Minneapolis, MN, 2017; online edn, Minnesota Scholarship Online, 20 Sept. 2018): [<https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517902216.001.0001>] (last accessed: 23 July 2024).
- Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts 1993.
- Latour, Bruno: On Actor-Network Theory: A Few Clarifications, plus More than a Few Complications, in: *Soziale Welt* 47/1 (1996), 1-16.
- Latour, Bruno: *On the Modern Cult of Factish Gods*. Durham, London 2010.
- Latour, Bruno: Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory (Translated by Irina Polonskaya), in: *Journal of Economic Sociology* 14/1 (2013), 73-87.
- Law, John: What's Wrong with a One - World, in: *Heterogeneities* (2011), 1-14.
- Macy, Joanna/Brown, Molly: *Coming Back to Life: The Updated Guide to the Work That Reconnects*. Gabriola Island 2014.
- Mitchell, Audra: Only Human? A Worldly Approach to Security, in: *Security Dialogue* 45/1 (2014), 5-21.
- Müller, Franziska: Agency in More-than-Human Queerfeminist and Decolonial Perspectives, in: David Chandler, Franziska Müller, Delf Rothe (eds): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies, New Approaches*. Cham 2021, 251-269.
- Paipais, Vassilios (ed): *Theology and World Politics: Methaphysics, Genealogies, Political Theologies*. Cham 2020.

- Pasha, Mustapha Kamal: After the Deluge: New Universalism and Postcolonial Difference, in: *International Relations* 34/3 (2020), 354-373.
- Platt, Tristan: Entre Ch'axwa y Muxsa: Para Una Historia Del Pensamiento Político Aymara, in: Therese Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda (eds.): *Tres Reflexiones Sobre El Pensamiento Andino*, HISBOL. La Paz 1987, 61-132.
- Querejazu, Amaya: Encountering the Pluriverse : Looking for Alternatives in Other Worlds, in: *Revista Brasileira de Política Internacional* 59/2 (2016), 1-16.
- Reddekop, Jarrad: *Thinking Across Worlds: Indigenous Thought, Relational Ontology, And The Politics Of Nature*. University of Western Ontario 2014: [http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=3410&context=etd&sei-redir=1&referer=http://scholar.google.com/scholar_url?hl=en&q=http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=3410&context=etd&sa=X&scisig=AAGBfm3oEbaOSWeLylHk3bpIBibzUMxPnw&oi.2014] (last accessed: 13 August 2024).
- Reddekop, Jarrad/Trownsell, Tamara A.: Disrupting Anthropocentrism through Relationality, in: David Chandler, Franziska Müller, Delf Rothe (eds.): *International Relations in the Anthropocene*. New Agendas, New Agencies, New Approaches. Cham 2021, 441-458.
- Rose, Deborah Bird: Connectivity Thinking, Animism, and the Pursuit of Liveliness, in: *Educational Theory* 67/4 (2017), 491-508.
- Rothe, Delf: Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene, in: *Millennium: Journal of International Studies* 48/2 (2020), 143-164.
- Salmond, Amiria J.M.: Transforming Translations (Part I). The Owner of These Bones, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3/3 (2013), 1-32.
- Salmond, Ann: Rivers as Ancestors and Other Realities: Governance of Waterways, in: Martin Betsan, Linda Te Aho, Maria Humphries-Kil (eds.): *Responsibility: Law and Governance for Living Well with the Earth*. New York 2019, 183-192.
- Shani, Giorgio: Toward a Post-Western IR: The “Umma”, “Khalsa Panth”, and Critical International Relations Theory, in *International Studies Review* 10/4 (2008) 722-734.
- Shani, Giorgio: IR as Inter-Cosmological Relations?, in: *International Politics Review* 9 (2021), 306-312.
- Shilliam, Robbie: *The Black Pacific: Anticolonial Struggles and Ocean Connections*. London 2015.
- Shilliam, Robbie: Race and Revolution at Bwa Kayiman, in: *Millennium: Journal of International Studies* 45/3 (2017), 269-292.
- Silova, Iveta: Anticipating Other Worlds, Animating Our Selves: An Invitation to Comparative Education, in: *ECNU Review of Education* 3/1 (2020), 138-159.
- Snyder, Jack (ed): *Religion and International Relations Theory*. New York 2011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan 1988.
- Stengers, Isabelle: *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Paris 2015.

- Suganami, Hidemi: Agents, Structures, Narratives, in: *European Journal of International Relations* 5/3 (1999), 365-386.
- Tallbear, Kim: Being in Relation, in: Scott Carey, Isabel Macquarrie, Victoria N. Millious, Elaine M. Power, Kim Tallbear (eds.): *Messy Eating: Conversations on Animals as Food Being in Relation*. New York 2019, 54-67.
- Thrift, Nigel: *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. New York 2008.
- Tickner, Arlene B./Querejazu, Amaya: Weaving Worlds : Cosmopraxis as Relational Sensibility, in: *International Studies Review* 23/2 (2021), 391-408.
- Trowsnell, Tamara: Recrafting Ontology, in: *Review of International Studies* 3 (2021), 1-20.
- Trowsnell, Tamara/Querejazu, Amaya/Shani, Giorgio/Behera, Navnita/Reddekop, Jarrad/Tickner, Arlene B.: Recrafting International Relations through Relationality, in: *E-International Relations* (2019) 1-10: [<https://www.e-ir.info/2019/01/08/recrafting-international-relations-through-relationality/>] (last accessed: 13 August 2024).
- Trowsnell, Tamara/Tickner, Arlene B./Querejazu, Amaya/Reddekop, Jarrad/Shani, Giorgio/Shimizu, Kozuke/Behera, Navnita/Arian, Anahita: Differing about Difference: Relational IR from around the World, in: *International Studies Perspectives* 22/1 (2020), 25-64.
- Tsing, Anna Lowenhaupt: *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton 2015.
- Viveiros de Castro, Eduardo: Perspectivismo e Multinaturalismo Na América Indígena, in: *O o Que Nos Faz Pensar* 18 (2004), 1-30.
- Viveiros de Castro, Eduardo: The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits, in: *Inner Asia* 9/2 (2007), 153-172.
- Wall Kimmerer, Robin: *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minnesota 2013.
- Watts, Vanessa: Indigenous Place-Thought & Agency amongst Humans and Non-Humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!), in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2/1 (2013), 20-34.
- Wendt, Alexander: The Agent-Structure Problem in International Relations Theory, in: *International Organization* 41/3 (1987), 335-370.
- Wight, Colin: They Shoot Dead Horses Don't They? Locating Agency in the Agent-Structure Problematique, in: *European Journal of International Relations* 5/1 (1999), 109-142.
- Wight, Colin: *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*. Cambridge 2006.
- Youatt, Rafi: Ecologies of Globalization: Mountain Governance and Multinatural Planetary Politicsin, in: Joana Pereira, André Saramago (eds.): *Non-Human Nature in World Politics: Frontiers in International Relations*. London, New York 2020.
- Zanotti, Laura: *Ontological Entanglements, Agency and Ethics in International Relations: Exploring the Crossroads*. New York, London 2019.

The Church's Tragic Space, Pro-existential Performativity and Constantine's Unfinished Project

Ionut Untea

Abstract

The argument starts by critically discussing Yoder's "Constantinianism" thesis, initially embraced by Hauerwas, that Constantine's influence negatively impacted Church performativity, but turns Hauerwas against Yoder. I point out that Hauerwas's argument on "peasant Catholicism" overturns this thesis. The argument advances towards a theory of performativity based on three aspects. These are Hauerwas' approach to Church practice, the Orthodox appropriation of Constantine's activity as salutary for the Church, and my personal reading of biblical passages in terms of the Church's performativity as the communal body of all Christians carrying the weight of their specific material cultures. Contrary to Yoder, I argue that these material cultures are less the aspect that has held back Christian performance throughout millennia; they are rather the expression of the expansion of the Church's tragic space, from the underground of the catacombs to the full daylight of the public square.

Key-Words

Performance, Practice, Pro-existence, Tragic Space, Martyrdom, Fools for Christ, Agency of Objects, Constantinianism, Peasant Catholicism

Ever since the persecutions of Christians approached their end with the acclamation of Constantine as Augustus, in 306, and most notably in the year 313 with the formulation in Milan of a generalized official policy regarding the just treatment of Christians (Leithart 2010: 99), the performance of Christian identity has been allowed to be transferred from the underground of the catacombs to the public space. Yoder's "Constantinianism" thesis suggests that Constantine's involvement in Church matters brought a "shift" from the performativity of the Church, as a body of members who preferred to speak truth to power even at the cost of embracing martyrdom, to performativity as a merely public engagement of ecclesial and political

actions (Yoder 1984: 140). Rather than engaging in a historical criticism and refutation of Yoder's thesis, which has been produced quite convincingly by Leithart in *Defending Constantine* (2010), I take my criticism of Yoder's "Constantinianism" thesis as a starting point for my argument about what I call "Constantine's unfinished project." The orientation of my interpretation of Constantine's role in the subsequent development of Church life differs from Yoder's view in my emphasis on a performative reception of Constantine in the Church's Holy Tradition.

From this performative dimension, which for millennia has been cultivated in the Church, notably in the Byzantine and Eastern Orthodox Churches, there can be no "-ism" applied to Constantine's profile. Such an "-ism" eliminates the iconicity of Constantine as a "figura" manifested as "the intellectual and spiritual energy" that "does the actual connecting between past and present" (Said 2004: 103). Thus understood, the iconicity of Constantine implies that he performed an iconic role in the constitution of the Church's public performance of what it is to be a Christian. Seen in this light, Yoder's thesis is anachronistic, as it seems largely influenced by modern political theology and contemporary secularism.¹ The temptation to read Constantine anachronistically (as just another modern authoritarian ruler) as well as reading Constantine's "palace" as the "White House" (Leithart 2010: 176) determines a scholarly drifting away from the performative core of Roman and Byzantine Christianity. Yoder's "Constantinianism" thesis anachronistically emphasizes that, under the authoritarian rule of Constantine, there was a shift in Church life, from the covert performance of the Christian faith, to the merging of faith and political power in the performances of Christian identity in the public realm. Keeping the focus on the performative dimension, as it has been cultivated through Church Tradition, there is another possibility in acknowledging Constantine's contribution. While this contribution may historically still remain open to debate, from the point of view of the Church's performativity it can be argued that Constantine helped reveal the Church's existing need to harmonize the underground and public forms of performing the Christian faith.

My criticism of Yoder's thesis is only the starting point for my broader argument, that Constantine's unfinished project may function as the performative horizon of Christians worldwide, across local denominations. They can thus conduct their lives in the public square, beyond the secular

1 For instance, Leithart argues that what Yoder took as "Constantinianism" would better be described as "Lockean" Christianity (2010: 140-145).

limits imposed by the Enlightenment to human relationships, without veering towards fundamentalist and extreme forms of behavior. From this point of view, I suggest that the Enlightenment has accomplished, although by paying the price of secularism, what the Universal Church has always aspired to globally, by the grace of the Holy Spirit, but failed to accomplish because of the deep antagonism, persecutions and war between Christians. Continuing this “unfinished” project would have meant minimally promoting a faith-based model of self-centered co-existence between human beings, irrespective of their religious faiths and convictions and, in a more engaged way, a selfless following of the pro-existential call of Christ culminating in the “foolishness” (1 Corinthians 1:18-25) of doing “all righteousness” (Matthew 3:15), even at the cost of endangering one’s own self (John 15:13).

Today, centuries after Constantine failed to bring dogmatic “consensus” throughout Church (Drake 1995: 5), the dogmatic differences between denominations are still maintaining the Universal body of Christ in a fragmented state. This is a core existential tragedy of the Church. I suggest that performativity may constitute that alternative in the rapprochement between the segments of the Church’s body, as it may bring together Christians from diverse denominations in their honest, sincere, naïve and sometimes plain foolish choice to perform the self-sacrificial righteousness of Christ. This inevitably contrasts with the choice – influenced by modern models of Church identity and rooted in the nation-state identity paradigm – to make the excuse that the lack of action at the sight of crying injustice and abuse is motivated by the responsibility towards forefathers to keep the material traditions intact. On a darker note, these excuses have sometimes gone as far as protecting the abuser (who only too often has been a high-profile member of the Church) and silencing the victim because of the concern that confronting the abuse publicly would endanger the good name of the community.

In this respect, I consider it apt to talk about the Church, in its historical witnessing of so much trauma perpetrated by those who were supposed to be its shepherds, as the violated bride of Christ. I do not see this as a departure from my argument about the collective performativity within the Catholic-Universal Church. What I wish to convey is that performativity needs to be taken seriously in our co-existential dimensions of life. Performativity starts with the cry of those who might be considered all-too-insignificant by those proud of being members of high-profile communities. At the risk of veering towards what, in terms of scholarly exchange, might be considered

mere pastoral exhortations, and without possessing any representational credential in my local community, I dare to say that “we”, the siblings of the little siblings of Christ, the members of His shattered and violated body, need to step away from the type of narcissistic identity promoted by nation-state political models. “We” need to adopt a more humble, “peasant Catholic”-like attitude towards what is “clearly” different (Hauerwas 2016: 84-85) about the performative embracing by the Church of the materiality of this unfriendly world.

✱

It would be a mistake to consider that, after the time of persecutions, Christianity simply distanced itself from underground performativity. Indeed, in the new framework provided by the official recognition of the Church, this kind of performativity was perceived differently by the members of the Church, without being strictly “transformed”. After all, at the heart of this underground performativity remains an aspect still present in modern times, and which determined Kierkegaard to believe in the “necessity” of martyrdom (Cockayne 2022: 555), and in contemporary times brings Hauerwas to talk about God’s worship becoming “unavoidable” (2016: 85). This core aspect has always been the very vocation of performing Christ under the heaviness of the cross, already noted by Paul as the “message of the Cross,” which appears as “foolishness” for the world, and which is actually the “foolishness of God” and the “foolishness of the message” of the Gospel to “save those who believe” (1 Corinthians 1:18-25). This new perception of the foolishness of Christ in the public space may be clearly seen in the creation of artworks depicting the tormented body of Christ. One of the most illustrative examples is Hans Holbein the Younger’s painting *Der Leichnam Christi im Grabe* (1521), which can be considered not only as a kind of performance of Christ’s body by the painter himself, but also as a summoning for every Christian to be deeply challenged, disturbed by the message of Christ’s foolishness, and take upon oneself the task of continuing the performance of this foolishness. This is what Dostoevsky felt upon contemplating the painting, and which made, for him, the worship of God unavoidable, and somehow inescapable throughout his writings, despite being troubled at the possibility of the very loss of faith at the contemplation of Christ’s supplicated body as nothing but the outcome of foolishness (Young 2007-2008: 91; Kaftański 2013-2014: 113; Pelikan 1955: 83-84).

This means that the first component of the performativity of the Church as the bride and communal body of Christ lies in making perpetually present the vocation of the tragic,² and inciting every member to follow the foolishness of Christ, by performing His foolishness in their own lives. Despite having moved into daylight, the Church has never left the underground tragic space, where the supplicated body of Christ had been performed by early Christians during the time of persecutions. This very conservation of the tragic space, and its message contradicting, in the clarity of daylight, the self-, kin-, group-, ethnic-, status- or gender-centered rationality of other ways of being throughout the Empire (Galatians 3:28) has made a *pro-existential performance* of Christ's foolishness unavoidable: to dwell not only *with* others (i. e. a mere *co-existence*), but also *for* others, as the ontological condition of being recognizable as "brethren" in Christ (John 15:5; Matthew 25:40). In other words, to perform Christ pro-existentially, both in Christ's submission to the Father's will (Schürmann 1977: 166) and as Christ's service to someone in need (Stăniloae 1963) involves transcending the usual parallel co-existence in society by means of imitating Christ's goodness. This imitation need not be understood as a simple *mimesis*, but rather as an attitude starting with the full simplicity of the *peasant Jesus*, who was born in a manger surrounded by domestic animals (Luke 2:7) and felt at home in the company of the (sometimes animal-like) roughness of those deemed either irrelevant or overtly despised in their societies (Matthew 9:11). This attitude follows the vocation of the creative performance of Christ's Own Person at the very intimate level of the Christian's breath, heartbeat, pulse, rhythm of ritualized gestures, and contemplation of the participation of objects and nature in the Logos' engagement with humans. This performance remains deeply motivated by Christ's call to do away with the suffering of the Other as a way of tackling with one's own suffering and shortcomings.

★

This pro-existential vocation to perform the foolishness of the cross, due to the presence of the crucified and resurrected body of Christ within Christians' own bodies, rests on the "unavoidability" of worship, an aspect that Hauerwas saw happening nowadays in the hearts of "peasant" Catholics

2 When used as a noun, "the tragic" means the element or quality of tragedy (Oxford English Dictionary).

(2016: 85-86).³ The very fact that the Church has never lacked “peasant” Catholics (Hauerwas 2016: 85-86) and “fools for Christ’s sake” (Ware 2000: 167), and generally speaking those invisible members who have actually borne the brunt of a life dedicated to performing the tormented body of Christ, implies that the Church has never been predominantly “Constantinian” (in Yoder’s sense), despite its clergy’s many collaborations with political powers throughout its tumultuous history. Taking into consideration the tragic space of Christianity, made public under Constantine’s policy, it becomes clearer that the main driver of the spreading of Christianity throughout the Roman Empire was not Constantine’s policy itself. It was rather the pro-existential message that spoke directly to the hearts of people, troubled them, and awakened them to the faith in the foolishness of embracing the Christ’s cross and feeling the unavoidability of performing the body of Christ in their own bodies.

Still, as Hauerwas acknowledges, there is another dimension of the Church’s performativity, which still accompanies Christian peasants’ way of life: “Christian peasants usually do not think they are called to be holy. It is enough that they pray, obey, and pay” (2016: 84). Is this Constantinianism in Yoder’s sense, as an exclusive attachment to external rituals and submission to the external ecclesiastical and political power, that does not define the purity of the original Christian faith, or is it actually a reiteration of faith within a different facet of the tragic space? In this respect, Hauerwas, who has initially helped popularize Yoder’s thesis (1994: 104), proves Yoder wrong by emphasizing the very paradox that has always been connected to the external performance of worship within the Church: people who have never thought about being called to become *holy* are being remodeled by the Church’s “community of practice” (Hauerwas/Coles 2008: 247, 251) in such a way as to become *whole* persons. This very wholeness of personhood

3 By the phrases “Christian peasants” and “peasant Catholicism”, Hauerwas describes the “peasant” simplicity of the most modest and poor members of the “Catholic” Church understood as the Universal Church (2016: 83-87). I adopt this broad application of the phrase “peasant Catholicism” throughout this essay. I also understand Hauerwas’ “community of practice” in the pro-existential sense as the practices shared within the Church in the company of others, and in communion with the Otherness of those who perform Christ. In this sense, it may be that the “community of practice” does not exclusively happen between fellows deliberately engaged in the act of re-presenting Christ; it means that “community of practice” may transcend fellowship, and may happen even between individuals, communities and peoples separated by schism, war, or excommunication.

makes holiness “unavoidable” through the very performance of the external rituals and denominational identity.

To fully understand the fact that “the worship of God” becomes “unavoidable” for Christian peasants, even when they do not invest themselves internally into holiness – as the first generations of martyrs did in the centuries of persecution – one needs to follow the direct connection, noted by Hauerwas, between worship and the very shaping of the body and habits that happens within a community of practice (2010: 153-168). The community of practice Hauerwas mentions consists of “people who are poor” (2016: 85). Nevertheless, poverty is not *per se* the factor triggering the practice within that community, even though it is an existential aspect of life that indeed impacts this practice. Despite poverty and the difficulties they face in nourishing and taking care of their bodies, Christian peasants display an extraordinary capacity, which cannot be called “intellectual” in the strict sense: “they have knowledge habituated in their bodies that must be passed on from one generation to another” (2016: 84). This “knowledge”, which is more than intellectual, but rather a supra-intellectual, or supra-rational kind of acknowledgment, opens the Christian peasant to “the importance of holiness – venerating people, sacraments, and relics that are clearly ‘different’” (2016: 84-85). At the same time, despite understanding that “the salvation offered by the church is not dependent on her ecclesial representatives”, the Christian peasant knows that it is important to “obey” them (2016: 84-85) for the sake of passing on, through practice in the company of, or in community with others, this bodily habituated knowledge.

So, the question remains: what triggers that community’s practice? I have stated that the ultimate origin of practices within the Church is the pro-existential message of Christ. Still, even this pro-existential message has been spoken and performed by an Incarnated Logos to a material creation (John 1: 10-14) inhabited by beings composed of soul and body. This means that, in spite of the immateriality of the message, its expression has been made through material supports right from its profession by Jesus, to spread the good news to “all nations” (Matthew 28:19). These material supports are, notably, the Scriptures, but also some of those that are mentioned by Hauerwas, and even more, especially when the possibility of reading Scriptures was not available to illiterate peasants: relics from the times of the Apostles, and even relics of martyrs and of later saints, sacraments, churches, places of pilgrimage, holy days of worship, icons, religious paintings, calligraphy, Church Fathers’ writings or legends and

customs about them, and any other monument of Tradition. All these are indeed part of the material cohort of objects that addressed the depths of the hearts of the peasant, and of any other Christian, by their very character perceived, through the grace of the Holy Spirit, as “clearly ‘different’” (2016: 85) or infused by holiness.

It is self-evident that the status of these material relics, that “clearly” contain the pro-existential message, is somehow not equal to the message itself. And still, they have formed, much before Constantine, and throughout millennia, a kind of salutary infrastructure of the spreading of the Gospel to “all nations”. But is it not a risk for the very message of Christ, to consider that the very practices of the Church depend directly on these material means of spreading the message? After all, even the Apostles were perfectly aware that letters written on “tablets of stone” are not the same as those written on “human hearts”, and that the letter in itself “kills”, and only “the Spirit gives life” (2 Corinthians 3:1-6). No material extension of the message, in this case even the materiality of the word, may be redemptive by itself. By making Constantine the scapegoat of the modern submission of ecclesiastical power to political agendas (Leithart 2010: 322), Yoder seems to have exaggerated a legitimate apostolic concern against the reductionist approach that is implied in any encasing of the Spirit in diverse material vehicles. From this point of view, there is always the risk of the integration of such a materially encased Christian call into the rationality of state systems, as just another means of obtaining and maintaining the loyalty of subjects. Still, such a position, that attempts to fight reductionism by taking a radical stance of suspicion regarding all material supports of the Spirit’s flow into this world, inadvertently falls into another form of reductionism.

This happened, for instance with iconoclasm, when it tried to avoid idolatry within the Church in the 8th and 9th centuries (Florovsky 1950), as it fell in the other extreme of canceling the use of the icons as material sources through which holiness performed itself and shaped the Christian peasant’s cognitive sensibilities. Besides Hauerwas’ argument, that any kind of “relic” housing holiness generates the Christian peasant’s feeling that there is something “clearly ‘different’” about it, there is also another aspect, intimately connected to the re-cognition of this concealed holiness by any Christian engaged in the practice of worship. I call this aspect *supervenience of higher-level performances out of lower-level material, but salutary, objects and structures re-presenting holiness*.

The iconoclastic argument, and any other argument that remains too focused on the risk of the material support of holiness to degenerate into a reductionist discourse related to material, rather than spiritual relations (Latour 2002: 21), commits a major error. This is the understanding of the performative work of *re-presentation* that these supports are meant for, as a rigid *representation* in which their only value is the symbolic value already codified in them by the ethos of a certain culture. Taking the object as a rigid representation might mean it is enough for a distanced anthropologist to decode all the meanings engraved on it, or encased in it, without the need of any experience of holiness mediated by that object. From this point of view, it remains significant that the kind of ethics promoted by the Enlightenment seems to have ignored the possibility for the objects themselves to “re-present”, that is to perform holiness, or perhaps more exactly to become transparent for the presentation of holiness by the Holy Spirit.

In this aspect, van Loon's observation remains significant: “by equating things with objects and depriving objects of any capacity to act, the Kantian universe would never really welcome a consideration of ‘ethical objects’ in the first place” (2012: 191). The dimension of “re-presenting” (Cooke 2006: 5) may indeed be connected to the possibility for “ethical objects” to “subjectify”, that is “to open up the virtual, multiply possibilities and occasion temporalities” (van Loon 2012: 202). This involves the possibility that the same thing, object or material support “presents” holiness in different ways to different people and at different times, and addresses each one of them to engage God's grace according to each person's own material and spiritual possibilities. This is something radically different from a mere “representation” of the sacred that simply involves the encoding of significations needing to be identically decoded by people interested in a specific, and sometimes sectarian, interpretation. So, as long as the object is taken only as an inert mediator, without the capacity to “subjectify”, that is to *perform* what it is being supposed to *present*, indeed the object is no more than a “letter” that may “kill” rather than give life.

Of course, ultimately these objects are nothing but material supports, and this can also be said about the materiality of the Scriptures, and even about the words in which the Revelation has been written.⁴ Still, there is a

4 The acknowledgment of their status of merely lower-level material supports and structures prevents Christians from slipping into an approach which takes the registered word of God as more fundamental than God's own presence, and whose members try

phenomenon of supervenience of worship that is connected to these lower-level material mediators. As we have seen, Hauerwas acknowledges that, somehow, worship becomes “unavoidable” as Christian peasants orient themselves towards holiness by engaging with material mediators of God’s grace that has been manifested in diverse ways: through saints and their relics, through liturgical objects, and even more existentially empowering for people in their everyday lives, through the Church’s Sacraments. This supervenience, or unavoidability of worship may have been made possible thanks to the following elements: the very choice of materials by master builders, the capacity of materials to carry the mark of the passing of time in a way that transforms a simple process of degradation into a mysterious semiotic suggestion of the presence of an atemporal power, the way the object has been ornamented, and the very material and aesthetic organization of a building or a place. All these have had a specific contribution to the way holiness is being subjectively experienced by each and every member of the community.

★

Roman, Byzantine and later post-Reformation Protestant material cultures have contributed in specific ways to the supervenience of traditions of worship, practice of virtue and local identities. These traditions are ultimately branches of the fundamental Holy Tradition that weaves, on the one hand Christ’s original *self-presentation* as the speechless lamb in the hands of its shearer (Acts 8:32) – a presentation imitated through the foolishness

to engage in a kind of legalistic relation with God, by attempting to negotiate their sinful behaviors by skillfully interpreting the letter of their holy texts to their own advantage, but irremediably to the disadvantage of others. This is mostly a religious attitude that takes co-existence of humanity with the word of God in the same way which human beings are trying to *co-exist*, by adjusting their behaviors according to contracts. The very fact that, on one hand, the major interest of these religious people in engaging with God lies in obtaining individual advantages, and on the other hand that the very letter and interpretation of the recorded word of God generate unjust treatments of others, reveals that these kinds of religious attitudes are far from becoming pro-existential. Still, confessional and Church-wide communal introspection, as well as interfaith dialogue of Christians with other religions may contribute to this *pro-existential opening* in two ways: within the Church, so that Christianity may not devolve into just another religion; and of the Universal Church towards other religions, so that these religions’ believers’ truly pro-existential encounters may be treasured, exemplified and invoked by Christians, in their performance of worship and togetherness, as non-Christian ways to connect with Christ and His little siblings.

of the early martyrs, to believe that humanity may be saved by Christ's embracing of the cross – and on the other hand the post-Constantinian *re-presentations* of Christ's and Early Christians' foolishness. These post-Constantinian re-presentations have been perpetual manifestations of the performance of the Church's message of foolishness for Christ's cross. For instance, bodies of early and modern-day martyrs and saints have continued to perform the message of Christ even after these persons died. More broadly, this performance may be understood in many ways, from miracles mediated by relics, to their "subjectifying" role as inciting Christian peasants' sensibilities towards holiness. This is also the case of any other relics, such as clothes believed to have been worn by Jesus, by biblical figures and martyrs, modern-day saints, and any other liturgical objects, texts, buildings, rituals and sacraments.

Of course, some members of local denominations of the Church may not feel too attached, at least to some of these kinds of material supports. This still happens as a consequence of some particular sensibility supervening in a certain tradition, and which may find it hard to adjust to the material products (such as those exemplified above) of the sensibilities that supervened in other Christian traditions. Interconfessional tensions regarding specific sensibilities have existed in the Church ever since its early days (1 Corinthians 3:5). To consider supervenient Traditions as the fruit of the mere idiotic merging, by Church clergy encouraged by Constantine, of spiritual power with political power, is a blunt reductionist approach. This hurts rather than helps the performativity of what it means to be a Christian in this world.

The figure of Constantine need not be scapegoated as the forerunner of modern and contemporary authoritarian leaders and dictators, that have tried to degrade the non-compromising Christian faith by subjecting it to their own models of socially- and politically-informed faith. The performativity of the Church before, during, and after Constantine's time implies an uninterrupted communal consciousness, throughout the Church, that there always was an unbreakable connection between the tragic space of the persecuted Church and the tragic space of the Church having embraced the weight of material challenges and limitations of this world, as Jesus embraced the material weight of His cross.

This explains why buildings that were destined to be used as churches by local communities were built, in the time of Constantine and afterwards, on the tombs of martyrs (Armstrong 1974: 16), and why today these buildings are housing martyrs' relics (usually in their altar table). This material

dimension has always performed the holiness of church-buildings, since the housing of relics of many kinds makes the clear difference between a church as a place of worship and any other building, used for worldly purposes, which may be aesthetically indistinguishable from a church from the outside. This reveals the very material culture of the Church as ultimately rooted in the tragic performance of the foolish message of Christ, that each and every person is worth integrating in the “complete unity” and love of the pro-existential relationship between the Son and the Father (John 17: 20-25).

The tragic space of underground Christianity’s performance has not been abandoned under the friendly treatment applied by Constantine to the Christians of the Roman Empire. There has never been a complete transfer of the tragic space of Christian performances, from the underground to the upper ground, despite the multiplication of material objects being used in these performances of inner faith and external identity in full daylight. Actually, these objects have been infused in diverse ways (e. g. by solemn consecration, or by the attentive choice of the master builders knowledgeable of their properties, or simply by God’s providence) with a special capability. This does not mean that these objects have come to possess only the potential of *encasing* signification, but rather that of themselves *performing* this signification in terms of “subjectifying”, i. e. awakening the hearts of those contemplating them to the sense of holiness.

While the modern mind might find it hard to believe that the Emperor Constantine may have actually had visions by which he felt a special call from God (Doležal 2022: 433), in a more humble approach, it may be reasonably expected that the great and glorious Constantine could have been internally touched, not unlike the most insignificant and pusillanimous of his peasant subjects, by his encounter with some relics, which for him, as well as for the peasant, might have felt “clearly ‘different’” (Hauerwas 2016: 84-85). From this perspective, if there has been any Constantine “moment” in the history of the Church (Leithart 2010: 188, 287), this moment implies the ideal of the leader of the greatest world power of that time, a leader internally touched by the sight of the martyrs’ performance of faith, to make his whole Empire a Church – Christ’s Church – and not to make Christ’s Church a worldly Empire. This is Constantine’s project which, perhaps for reasons related to Constantine’s own difficulty of reconciling his peasant pious intentions with the political pressure to instrumentalize Church discipline towards Empire discipline remained unfinished. From this point of view, Yoder’s thesis remains useful only in a minimal sense:

that of emphasizing that Constantine was, after all, just a man caught between the call of his personal faith and the requirements of his worldly status. In terms of the Church's performativity, it may be understood that Constantine's attempt to reconcile both the free performativity of the Church, rooted in the Holy Spirit's initiative (John 3:8) with the pre-designed performances imposed from above by the Empire brought a serious setback to his project of making the whole of the Roman Empire Christ's Church. Nonetheless, Yoder goes in a completely different direction, which is basically an anachronistic reading of Constantine's project, which keeps in mind our modern and contemporary historical experience of the collaboration of clergy with political rulers. It is by virtue of this anachronistic reading that Yoder talks about a "shift" operated within the Church, under the pressure of Constantine's rule, towards a concert between the Church's public performance of faith and the performance of loyalty to the emperor (Yoder 1984: 140).

The history of the Church and Eastern-Western Civilization has shown that, unfortunately, Constantine's project has been overshadowed by the latter kind of outcome, the collaboration of clergy with earthly rulers, which Yoder unfairly called Constantinianism. Under the pressure of the sinful rationality promoted at the level of political rulers, the two types of performance – one martyrdom-oriented and the other supervenient based on material culture – that Constantine helped bring together in the public space by his friendly treatment of the Christians of the Roman Empire, have not always been consonant with each other. In principle, the very fact that there has been a perpetual questioning of the way the latter type of performance remained rooted in the original performance of martyrdom is a mark of healthy enquiry throughout the Church. So the scrutiny launched by movements, such as iconoclasm and the many other doctrinal disputes in the Eastern and Western Roman Empire, and the Reformation and counter-Reformation movements would have been most welcome for the performativity of Christian identity within the Universal Church. Still, under the pressure of "the ruler of this world" (John 14:30) they simply could not unfold without bearing antagonistic clashes that bluntly contradicted Christ's call by devolving into fratricide actions and wars. On one hand, these clashes have radicalized the reductionist approaches of the protesting members of some local churches against the sins of the higher clerical hierarchy, and on the other hand they have widened the perceived gap between the two types of performance. Indeed, both the protesters' and the counter-protesters' collaborations with political powers that have

aggravated the clashes have continued up until the modern era, and even survived the reductionist orientation of the Enlightenment, reaching our century in the guise of today's nationalism and populism.

Still, instead of seeing these contemporary forms of the continuation of many Christians' idiotism for the political power as the heritage of Constantinianism, we might wish to conceive of this not as the great achievement, but rather the great failure of Constantine's project. Rather than a reductionist reading, I have attempted to propose in this essay the possibility that Constantine's project illustrates the very challenges of what it meant to perform Christ's message, and to perform the Church as the body of Christ in the context of the material culture of the Roman Empire. Constantine's project may rather be seen in its full complexity as an engagement to reveal a kind of "universal" order weaving an invisible, sometimes less accessible tragic space, and another tragic space, this time all-too-visible and ubiquitous, in which human destiny unfolded throughout history. This is admirable, in the sense that Constantine's unfinished project may have laid down the incentives for the constitution of a world culture of a divinely-enlightened humanism, on the path of which the Enlightenment's still "unfinished" project (Kirschner 2022: 527) has embarked only after paying the price of secularization.

★

The continuation of Constantine's unfinished project would have provided not only the Church but the European civilization and beyond with a non-secular model of implementing what – under the influence of the Enlightenment – goes by the name "public reason" (Quong 2022). The Enlightenment's lack of attention to the aspect of performativity, in the sense that not only rational human beings, but also objects contain capabilities to "subjectify" (van Loon 2012: 202), determined a conception of humanism that became manipulative of inert and passive objects. Ultimately, this conception has led to the very objectification, manipulation, and elimination of other human beings for the sake of promoting conceptions of order and coherence that humanism was supposed to conserve (Baldwin 2007: 698). Still, after having contemplated the horrors of modern and contemporary wars, even the postmodern critics of humanism may not be able to surpass the limited rationality of Enlightenment humanism, because their talks about "good life", or "good society" (Cooke 2006: 165) mostly exhort a general *co-existence* between people who need to adjust, mostly legalistically, to

each other's culture, but who otherwise do not have feelings of attachment for each other.

Constantine's unfinished project attempted more than this: to go beyond the "letter" that "kills" (2 Corinthians 3:1-6), a letter so present in conceptual and cultural differences. By convoking the First Ecumenical Council (325), Constantine upheld a model of "consensus" that would have been oriented towards "inclusiveness and flexibility" (Drake 1995: 5). This may be read in terms of a commitment towards otherness, via the imitation-performance of Christ, culminating in fully embracing the tragic dimension of life, and of course dogmatic rigor, after the tragic has been addressed. This would have laid down the incentives for transgressing the mere co-existence among the people of the Roman Empire. It would have been a decisive step towards realizing, much before the Enlightenment, and in a non-secularized way a conception of *pro-existential* embracing of the performance of the tragic dimension of humanity before each-other, against the material backdrop of our world (and spiritualizing it), and before Christ.

The unfinished character of Constantine's project reverberates into the Christian tragic spaces as our failure, as Christians, to perform the whole material world as our Church, as Christ's body. By our performance, we need to show that there is much more to the materiality of the world than an incessant self-interested search for safety and material wellbeing, that inevitably succumbs in decay, suffering and death. There is also sufficient space in this world – although a tragic space – to perform love, healing, and the promise for the Creation's resurrection to eternal life (Romans 8:19-23). I *believe* that the deepening insight into the performative dimension, that is being manifested within the Church today, is still rooted both in the *simplicity* of "peasant" Christians' practices of worship and in the *complexity* of Constantine's project to reorient human dependence on the objects and powers of the Empire towards an active, and tragic, engagement with the agency of such material cultures. Such an embracing of the performative dimension of the Church might allow the members of the Church to develop, initially at least minimally a limited (and by this tragic) dynamic of the merely co-existential ways of life made popular in the secular world, and later on (under the assistance of the Holy Spirit) a pro-existential fulfillment in togetherness. This inclusive approach to performance, rooted in the inclusiveness of Constantine's project, which is ultimately the Gospel's message for Christians to be pro-existential in loving even those that hate, despise or persecute them (Matthew 5:43-45), will allow Christians to say "we" across dogmatic limitations and historical and political fragmenta-

tions. The performative dimension allows Christians worldwide to invest faith in each other's capacity to heal the body of Christ and heal the world. By this, we will have faith that Constantine's project has not irremediably failed, but that it is only *unfinished*, since even the Enlightenment and postmodernity may be considered as secular versions of this project.

Thus, instead of sinking into interminable contestations of the Enlightenment and postmodernity, Christians may continue to have faith in another path, which is tragic not only in the sense of the impossibility of togetherness, such as the post-Enlightenment and postmodern times have confirmed at cognitive and existential levels. This path may embrace Enlightenment and postmodernity as stages of an all-too-human approach to this world, and integrate them within a broader, and deeply human, cry to be able to say "we" in a non-demagogical way, and in the sincerity of faith in the intimate, but risky proximity of the Otherness of human beings under God's Providence. In this tragic approach, we as Christians need to understand, once more, that Enlightenment advancements happened because of the Church's failure to provide models of togetherness that could have nourished at least a satisfactory co-existence of human beings. The Enlightenment's orientation towards situating human knowledge and relationships strictly within the limits of what secular reason might provide, has resulted from the failure of many Church members and clergy to respond to the "call" of faith (Matthew 22:14) in a minimal co-existential way. This is because "they", as our forefathers, and by extension even "we", who have inherited the old habits and, through them, our forefathers' obtuseness that is limiting our performative capacities, have fallen for the narcissistic temptation to take the secular rationality of the world as something that is requested from them/us by Christ himself. More simply, Christians have forgotten how to perform the goodness of this world beyond what is being requested by social morality. We have forgotten the foolish message of Christ, as we have ourselves become ashamed of the pro-existential message of Christ's cross.

★

There is still an important engagement that is needed, throughout the Universal Church from Protestant, Catholic and Eastern and Oriental Orthodox Churches and any other Christian denomination, regarding the character of being Christian and living secular lives. We need to step away from the destructive polemic spirit regarding our dogmatic and ritual differences,

by embracing an approach to *performing these differences* so as to nourish each other by the diversity and beauty of Christ's members, understood as limbs of His broken and segmented, but still alive and unified body. Thus, the performance dimension reveals another contribution to philosophical and theological approaches to "practice" (MacIntyre 2007: 60; Hauerwas 2010: 176-178). While "practice" may seem too localized, and sometimes open to polemics, performance feels more focused on admiration of the beauty of the practice, on how to "translate" that practice into our own practices, so as to embrace the communion with the "same other" (Petrilli 2023: 17). By performance we do not abandon our differences; we only abandon our polemical attitudes regarding these differences and create more space – although still a tragic one – for reconfirming our practices.

This early reflection is not meant to settle a neat distinction between the two dimensions of human action and enactment, but rather to emphasize the performative dimension in connection to practice. From this perspective, I favor the notion that the repetitive character of practice, as well as its instrumental force, may be countered by the performative dimension. This retains the virtue of interrupting both the manipulative potential effects of practice over human mind and its alienating character when practice leads to routine, semi-automatic accomplishments of the desired goals, and even to disciplining human beings according to standards of political and collective expectations. Of course, what may blur the thin line separating the two dimensions is the aspect that, after all, all practices are performances. Still, while specific, analyzable performances may be identical to practices, *performativity* as a human capability is the source of both specific practices and performances. At the same time, performativity allows for performances which are not necessarily (although they may become) practices, and may contribute to the perpetual reappropriation of practices from one generation to another, or from one community to another. Moreover, practices themselves as performances – including the performance involved in the "agency" of objects (van Loon 2012) used during rituals, objects which may perform holiness in specific ways for specific people – remain perpetually open towards renewal via (more or less agonistic) encounters with otherness, depending on the material, historical and political contexts of a certain religious culture.

In the end, what unites performance and practice is that, as Christians, we live in the Church and in the world as tragic spaces. And performance implies the foolish attitude of suspending even ritualized practices of communion, if this serves the pro-existential performance of the broken body of

Christ in the suffering of His little siblings (Matthew 25:40). This involves the performing of our Shepherd's foolishness to leave His ninety-nine sheep and go looking for the lost one (Matthew 18:10-14). When people are suffering and dying of hunger and thirst, it might seem consonant with the economic, political and religious rationality of the modern world to abandon them in their abject condition for the sake of conserving our status, our privileges, our national unity, our cultural coherence, and our traditions, despite the fact that we feel truly sorry about the "way things are" (Untea 2021: 343). Still, at the light of the pro-existential message of Christ, this is plainly ridiculous and just a deliberate ignorance of Christ, who performs Himself in the suffering of His "little ones" (Matthew 18:6). In the same way, there is a need for introspection, throughout the Church, on the past evils generated by our local traditions to our own siblings in Christ. Performance might help us take distance from our traditions, while not suspending them indefinitely, because, in the end, they are part of the material environment that has contributed to the supervenience of our spiritual sensibilities in the first place. Performance will help us engage in a ritual movement, a paradoxical and tragic engaging in a collective dance, rhythm and resonance that take distance from, and at the same time brings us back to re-embrace our confessional and local differences.

Pro-existential performativity might just enable us to do something considered impossible by the rationality of the secularized world: on one hand engage in a movement to imitate, and follow the foolishness of Christ, to abandon established traditions of worship for the sake of performing the bodies of those who suffer martyrdom; on the other hand moving towards an existentially-informed approach regarding the traditional vehicles and practices of worship. In this way, this movement of return to our traditions will not only be performed by ourselves, but also either in the full company of (or at least impregnated by the intimacy with) those whose suffering bodies we would have performed. This informed return might help us dispel the sorrow of feeling existentially so far from the love of Christ, and transform it into the joy of having found this love in togetherness with our other suffering siblings (John 16:20). Upon our return, we might just rejoice in the doing of "all righteousness" (Matthew 3:15) of not having abandoned our heritage and traditions that have been so painfully built, by the sweat and self-sacrifice of our Christian forefathers, who were ready to suffer deprivations and ultimately martyrdom just to conserve the integral performance of their traditions and confessional identities. In this way, by embracing the tragic dimension of Christianity to its full extent, as both

what needs to be done to perform Christ in the body of the suffering human being, and what needs to be done to perform those who followed Christ in martyrdom for their tradition, we might be able to bring back the unity of the Church's Holy Tradition, seen by Vladimir Lossky as "the life of the Holy Spirit in the Church, communicating to each member of the Body of Christ the faculty of hearing, of receiving, or knowing the Truth in the Light which belongs to it, and not according to the natural light of human reason" (1974: 152). From the perspective of pro-existential performativity, it may also be added that the Church's Holy Tradition weaves together the materiality of our local cultures and the message of faith in a love for humanity – our love nourished by God's love – that transcends any material, social, linguistic, racial, gender or national boundaries (Galatians 3:28).

★

The pro-existential embracing of the Church's ongoing worldly mission looks for ways of performing our materially-encased identities that would heal, rather than hurt. The Church, the violated bride of Christ, needs so much healing in the twenty-first century, which is a healing from the wounds which have been, perhaps, less inflicted by outsiders, but mostly by Christians. Repellent acts, such as sexual abuse, committed by famous theologians and high-profile members of different Christian denominations, Yoder being one of them (Guth 2015);⁵ the current so-called "special oper-

5 As I completed my critique of Yoder's Constantinianism before this section, my reference to him as an abuser is not connected to that critique, but rather with my argument about the narcissism of many high-profile members of the Church, which, if left unaddressed, risks metastasizing over the larger segment of Christ's body (i.e. a certain local Church). I have included this detail in the text, rather than in a footnote (although it may carry with it the risk for my entire argument to be read as tendentious), having taken into account Guth's honest cry that she was faced, during a public event, with the embarrassing situation of having to address Yoder's abusive behavior regarding women, on which she had had no previous knowledge despite having studied Yoder's theology for many years, and even though Yoder's abuses had already been made public in 1992 (Guth 2015: 119-120). This ambiguous attitude among scholars of Yoder, to either mention Yoder's documented history of abuse only in a footnote, or even completely ignore it, has continued to this day (Untea 2022: 656-657). My argument here needs to be read as referring to the power used by highly-respected individuals who are supposed to further the pro-existential message of the Church, and who attempt instead to intimidate and take advantage of young minds and sometimes the most vulnerable people.

ation” conducted by Russia in Ukraine, with all the atrocities attached to it, between Orthodox brothers in Christ; and the current lack of empathy of Christians living in “civilized” countries for other human beings fleeing their home countries because of persecution and war. These are only a few examples of the ways the bride of Christ has been repeatedly violated. Through such acts, too many Christians have shifted from performing Christ to performing the Roman soldiers and the members of Sanhedrin mocking Jesus: “Prophecy to us, Christ! Who is the one who struck You?” (Matthew 26:68). Like a victim of rape, the Church has often found herself in the painful situation of being ashamed of recognizing *who* are those who have abused her, because of the very fact that those abusers were illustrious names of her own family. The tragic character of this situation reveals the need for the Church to develop the gifts of prophesying ways to embrace the foolishness to accept the painful process of having her abused body publicly displayed and judged for the sake of justice and, more than this, for reconciling Christians with each other, and healing her wounds by the warmth of the Holy Spirit.⁶

6 A clarification is needed here: this discussion about the abused “Church” is not about the Church as an institution, but rather the Church that is simultaneously the broken/violated body of Christ and the broken/violated body of Christ’s specific little siblings. In this respect, the reader might usefully consult Reaves, Tombs and Figueroa’s edited collection (2021) on the “scandalous” possibility of Jesus himself having been the victim of sexual abuse (Reaves and Tombs 2021: 1). In the light of this, I emphasize that I do not wish to obscure the fact that many victims of abuse have (still) not been recognized by those who purportedly wish to safeguard the Church’s good name. The pro-existential call of Christ points towards this: when one of His siblings suffers, Christ suffers, as He Himself feels violated in His own Body, and thus the Church suffers. “We” as siblings of Christ, need to keep in our hearts this intimate connection between individual suffering and the suffering of the Church, or we alienate ourselves from the pulsating life of Christ’s Body, preferring to remain safely within our rigid confessional identities. It may be indeed painful for every member of the community to adopt the tragic attitude that places the delicate and mysterious intricacies of the community’s inner life on public display, to be judged, mocked, and connected to aspects of human instrumentalization of otherness that truly shocks the average believer. Yet this is the tragic vocation that the pro-existential message of Christ requires from us: to endeavor to leave our comfort zone, otherwise, our shame when confronted with the pain and suffering that spoils our narcissistic approaches to Christian identity will only bring more pain and suffering on the most vulnerable little siblings of Christ, while concealing the sin of respected individuals in the community.

"We"⁷ have arrived in this abject situation not because we have embraced Constantine's project, but precisely because we have abandoned it. Somehow, at some point in our lives, we have become ashamed to carry the cross of a Fool who dared to believe that the order of this world may be changed so as to reconcile the world within itself and with God (2 Corinthians 5:19-20). "We" have found it more tempting to adopt the deeply secular conceptions of rationality, co-existence and humanism, and moreover, have even distorted them so as to perform them in the shadow of secrecy, ugliness and powerful influence of the "ruler of this world" (John 14:30) as standard behavior within the Church. Somehow, our practices of worship did not prevent the spirit of the "ruler of this world" from infiltrating our identities. This explains why the rationality of the world has trapped these practices in the rigid ritualistic behaviors allowed by the separation

7 A last note on the issue raised, during the peer-review process, regarding my choice of what may be called the "pastoral we". While not possessing any administrative or clerical position in my own Church, I have used "we" as a way of contrasting with the standard requirements of the academic and intellectual exchange. One of our most pressing issues, at the level of the Universal Church has been, ever since the Great Schism, the impossibility of talking, acting and being the "we", the Church-bride of Christ. The moment someone dares to say "we" outside their own little group, there will always be the question: "In *whose* name are you talking? *Who* do *you* represent? *Who are you*, to say 'we'?" Under the influence of Enlightenment and (post)modernity, these questions are legitimate for a co-existential dwelling of individuals, communities and nations. Perhaps we take them too quickly as legitimate questions within the Church. In the end, the Church's own history of schism, religious scapegoating and wars (and by extension, as I have argued throughout the essay, Christians' failure to further Constantine's project) has led to the emergence of the spirit of the Enlightenment. This impossibility of hearing the "we" pronounced by an Other without becoming instantly suspicious, or at least worried about the potentially unpredictable development of what the "we" may bring forth on the long term, is another symptom of our fragmentation. So, I dare to ask this here, in a footnote, because the "we" may not be compatible with standard academic practice even within the Church: how to speak and act *for* the Universal Church, even when one does not have the appropriate credentials, if the "we" has fallen out of grace, so to say? I believe that "we" may still be used within the Church as long as it does not bring forth the political or representational dimension, but humbly focuses on the *performative we*. After all, the Performing Christianities ZRKG-conference of 15-17 June 2023 focused on performativity across Christian denominations, and during my own presentation I used the "we" without anybody objecting. I believe this was because I was contributing to an actual collective performance of the "we" (nourished by the transdenominational and ecumenical ideal, and perhaps – without forgetting the requirement of modesty – to a potential sustaining of our efforts by the Holy Spirit that has given unity to Christ's Church). This is another reason for which the enquiry on performativity throughout the Universal Church is in need to be continued.

of the public and the private, and between the spiritual and the secular. Trapped in this way by Enlightenment rationality, our practices cannot express themselves meaningfully to the outside world, nor even to other Christian denominational traditions. What we need, as a coherent unified body of Christ, is to come together again and find performative ways to present and re-present our different practices to each other, so as to make them permeable and capable of sensing that there are other practices, that have not supervened in our own tradition, but which may also “subjectify” (van Loon 2012: 202) towards our siblings’ engagement with holiness.

Rediscovering the performativity of the Church as the broken body of Christ and the violated bride of Christ implies coming back to the project of reconnecting and always keeping together the two tragic spaces: the one that founds the possibility of all material expression of pro-existential rationality, and the other that takes this very material expression as a dimension to be treasured, healed, reconciled with itself, and ultimately transcended through reconciliation with the love of God. The Church needs healing through the concomitant performance of both the “foolishness of God” (1 Corinthians 1:18-25) and the dignity of the “ambassadors for Christ” (2 Corinthians 5:19). This kind of twofold performance will show the world the Church’s capacity of self-healing, and healing the outside world, but not because modern public relations require the Church to function better as yet another corporation aiming secure longevity through attracting public trust. Sometimes, the Church may need to embrace the foolishness of risking leaving the security of its own established traditions, if this is something that may faithfully perform the kind of politics entailed in Constantine’s unfinished project: “Behold, I send you out as sheep in the midst of wolves. Therefore be wise as serpents and harmless as doves” (Matthew 10:16).

Bibliography

- Armstrong, Gregory T.: Constantine’s Churches: Symbol and Structure, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 33/1 (1974), 5-16.
- Baldwin, Thomas: The Humanism Debate, in: Brian Leiter, Michael Rosen (ed.): *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford 2007, 671-710.
- Cockayne, Joshua: Imitation and Contemporaneity: Kierkegaard and the Imitation of Christ, in: *The Heythrop Journal* 63/4 (2022), 553-566.
- Cooke, Maeve: *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge, MA, London 2006.
- Drake, Harold A.: Constantine and Consensus, in: *Church History* 64/1 (1995), 1-15.

- Doležal, Stanislav: *The Reign of Constantine, 306-337: Continuity and Change in the Late Roman Empire*. Palgrave Macmillan, Cham 2022.
- Florovsky, George: Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy, in: *Church History* 19/2 (1950), 77-96.
- Guth, Karen V.: Doing Justice to the Complex Legacy of John Howard Yoder: Restorative Justice Resources in Witness and Feminist Ethics, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 35/2 (2015), 119-139.
- Hauerwas, Stanley: *Sanctify them in the Truth Holiness Exemplified*. 2. Edition, London, New York 2016.
- Hauerwas, Stanley: *In Good Company: The Church as Polis*. Notre Dame, IN 2010.
- Hauerwas, Stanley: *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular*. Durham, London 1994.
- Hauerwas, Stanley/Coles, Romand: *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations Between a Radical Democrat and a Christian*. Cambridge 2008.
- Kaftański, Wojciech: Beyond the Imagery: The Encounters of Kierkegaard and Dostoevsky with the Image of the Dead Christ, in: *The Dostoevsky Journal: An Independent Review* 14-15 (2013-2014), 110-129.
- Kirschner, Martin: Public Theology in Europe: Towards a Performative-Political Approach, in: Christoph Hübenthal, Christiane Alpers (ed.): *T&T Clark Handbook of Public Theology*. New York 2022, 521-537.
- Latour, Bruno: What is Iconoclasm? or Is there a world beyond the image wars?, in: Peter Weibel, Bruno Latour (ed.): *Iconoclasm, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge, MA 2002, 14-37.
- Leithart, Peter J.: *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. Lisle, IL 2010.
- Lossky, Vladimir: *In the Image and Likeness of God*. New York 1974.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN 2007.
- Pelikan, Jaroslav: *Fools for Christ: Essays on the True, the Good, and the Beautiful*. Philadelphia, PA 1955.
- Petrilli, Susan: Introduction, in: Susan Petrilli, Meng Ji (ed.): *Intersemiotic Perspectives on Emotions: Translating across Signs, Bodies and Values*. London 2023.
- Quong, Jonathan: Public Reason, in Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition): [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/public-reason/>] (last accessed: 26 June 2024).
- Reaves, Jayme R./Tombs, David: Introduction: Acknowledging Jesus as a Victim of Sexual Abuse, in: Jayme R. Reaves, David Tombs, Rocio Figueroa (ed.): *When Did We See You Naked? Jesus as a Victim of Sexual Abuse*. London 2021.
- Said, Edward W.: *Humanism and Democratic Criticism*. New York 2004.
- Schürmann, Heinz : *Comment Jésus A-T-Il Vécu sa Mort*. Cerf. Paris 1977.
- Stăniloae, Dumitru: Servire și Pro existență (Service and Pro-existence), in: *Glăsur Bisericii* 11-12 (1963), 1019-1030.

- Untea, Ionut: Political Ontology: The Politics of Regret, the Burden of Collective Guilt, and the Cohesiveness of the Political Community, in *Ethical Perspectives* 28/3 (2021), 311-348.
- Untea, Ionut: Review of David B. Hunsicker, *The Making of Stanley Hauerwas: Bridging Barth and Postliberalism* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019), in *Studies in Christian Ethics* 35/3 (2022), 653-657.
- van Loon, Joost: The Agency of Ethical Objects, in: *Ethics in Social Research, Studies in Qualitative Methodology* 12 (2012), 189-205.
- Ware, Kallistos: *The Inner Kingdom*. Crestwood, NY 2000 (= *The Collected Works*, volume 1).
- Yoder, John Howard: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, IN 1984.
- Young, Sarah J.: Holbein's 'Christ in the Tomb' in the Structure of 'The Idiot', in: *Russian Studies in Literature* 44/1 (2007-2008), 90-102.

An Alternate Modernity for Orthodox Christianity? Two Challenges from Western Modernity – Sexual Diversity and Nationalism

Brandon Gallaher

Abstract

The essay explores two modern Western challenges (sexual diversity, nationalism) and creative theological responses to them in Orthodox Christianity. The first case study looks at the Exeter-Fordham project, “Contemporary Eastern Orthodox Identity and the Challenges of Pluralism and Sexual Diversity in a Secular Age” (2018-20), and its attempt to respond constructively to sexual diversity. The second case study looks at “A Declaration on the Russian World (*Russkii Mir*) Teaching” drafted in critical reaction to the nationalism of Putin and the Russian Orthodox Church in its ideological underwriting of the 2022 Russian invasion of Ukraine. It is argued that we should not imagine that the Orthodox Church and its cultures will embrace Western (post-)modernity but it must strive to articulate an “alternate modernity” (with responses to key issues) unique to Orthodox ethos, teaching and history.

Key-Words

Orthodoxy, Sexual Diversity, Nationalism, Modernity, Secularism, Pre-Modernity, Russian World, Homosexuality, Ukraine

1. Introduction

In this study, I will explore how recent Western challenges to modern Eastern Orthodox Christianity of the Chalcedonian tradition have caused considerable conflict in Orthodox ecclesial and theological circles and forced some Orthodox theologians to envision an alternate or creative form of modernity that is more in tune with Orthodox Christian history, ethos and religious teaching. As an illustration of this quest, I shall briefly look at two recent case studies of projects illustrating both the challenges and the opportunities of sexual diversity and nationalism and the attempt by

some contemporary Orthodox to respond creatively and critically to these issues and forge what I have described elsewhere as an Orthodox “alternate modernity” (Gallaher 2016a: 808, 2018: 225, 2022: 122 and Ladouceur/Gallaher 2024: 303-305, 319). What I want to argue is that, while the Orthodox Church and Orthodox societies are generally now more fully exposed to and influenced by Western secular democracy, we should not imagine that the Orthodox will proceed inevitably to embrace the exact same forms of (post-)modernity and reach the same conclusions regarding social issues as Western societies have done of late. Sociologists of religion, inspired by the “multiple modernities” thesis of Shmuel Eisenstadt, now largely agree that there is no one identical path of modernization, with one privileged Western cultural programme of increasing secularization, with one relationship of religion to the secular allowing for the privatization of religion, the existence of a neutral public sphere, and one normative morality assuming some version of Mill’s harm principle and a common modern ethos. There are instead multiple modernities and secularities in multiple global contexts, often at odds with one another in their basic structure and content and often involving wholly different relationships of church and state. We often take for granted how this fundamental trajectory of pluralization in modernity has resulted in multiple forms of modern Western Christianity. The Roman Catholic Church, for example, has modernized in light of Vatican II and that church’s ongoing modern challenges as well as its multiple international contexts and contrasting papacies are quite different than the many global Protestant communions. Moreover, within one Protestant church tradition, you will get quite different forms of modernization. The “established” or state affiliated Anglican Church of England in its practices and teachings on sexual diversity, which reflect Britain as a post-religious country, is radically different than the non-established Anglican Church of Nigeria with its much more conservative and multi-religious society. This “polycentric” nature of religious modernization and the diverse structures of modernity – with a consequent need for a new comparative history of world Christianity, tracking its interactions and connections, given the fact that ancient and modern Christianity is radically plural in character – has been famously explored by the Munich School led by Klaus Koschorke (Koschorke and Hermann 2014, Koschorke 2016 (and the whole issue dedicated to his work and the Munich School of World Christianity), and Koschorke 2022). Orthodoxy, as an Eastern tradition of churches, and its multiple national and cultural contexts are no exception to this extremely varied picture of modernization with religion. The various societies in

which Orthodoxy is a significant reality are still struggling to define their identities in (post-)modernity, often and, in fact, increasingly in reaction to the West, with “secularization” as a strong point of attack. I want to propose the need to articulate a vision of modernity unique to Orthodoxy, which I refer to as an “alternate modernity” and “alternate secularism.” I hope that it might be in harmony with Orthodox sensibility and aid Orthodoxy’s multiple local churches in a *positive* and creative process of modernization and secularization (compare Kalaitzidis 2025). This proposed positive and creative form of religious modernization in global Orthodoxy, retaining its “Eastern” Christian cultural otherness in the stream of modernity, takes place in a world that is increasingly dominated, despite critiques and resistance to hegemony, by the West and aspects of its modern culture from global capitalism and entertainment to technology and the ideal (if not the reality) of democracy. It will be argued in this study that Orthodoxy, just as is the case with other non-western religions and cultures, can construct an alternate modernity and secularism, a new modern Orthodox identity, that respects its “Eastern” pre-modern identity and is in organic continuity with tradition, but is non-reactionary and in dialogue with “Western” modernity. The challenges sketched in the case studies outlined below can be viewed as precisely the arenas by which Orthodox thinkers and church people are articulating a new Orthodox alternate modernity.

In order to begin the process of articulating what I call an “alternate modernity” for Orthodoxy, one must first be clear on the context of such an endeavour. Any study of the quest for an Orthodox alternate identity is concerned with Eastern Orthodox identity *in* Western modernity. To understand why there is a need for what I call an alternate Orthodox modernity, one requires a work of ecclesial psychology, that is, an attempt to plumb the contemporary psychological profile of the Orthodox Church in light of its modern challenges. Sexual diversity and nationalism are simply the most iconic of a whole variety of modern western challenges to Eastern Orthodox identity as a pre-modern religious tradition in search of its modern identity. As we shall see with these two issues, part of the new modern Orthodox identity which is being formed is a) one which, out of compassion, tolerates difference on certain contested issues while neither fetishizing those differences into sacrosanct identities nor fundamentally changing the character, practices and beliefs of the community to accommodate these new identities; and b) to privilege ecclesial and dogmatic unity over ethnic and historical identities. Yet there also exist other modern challenges to Orthodoxy including religious diversity, technology

(bioethics, transhumanism etc.), religious authority (the non-democratic governance of all Orthodox churches) and liturgical ossification.

2. Eastern Orthodoxy, Modernity and Pre-Modern “Liturgical Consciousness”

Eastern Orthodoxy, I would argue, is only partially modernized as a varied religious tradition. On an institutional level, Eastern Orthodoxy has never experienced wholesale, systematic “reformation.” It has remained largely untouched by the Reformations that swept Western Europe in the sixteenth century and it has never implemented a church-wide modernising liturgical and dogmatic programme like the Catholic Church’s Vatican II. While this does mean that the Orthodox Church maintains the fundamental elements of a pre-modern religious and cultural tradition different from the West, it does not follow that every aspect of the Church’s received teaching, discipline, and practice is equally ancient. Orthodoxy, and this has been no exception for the many contrasting forms of its modern theology, exists in cultures that have undergone massive change since the advent of modernity and, therefore, it has not been isolated from or uninfluenced by intellectual trends from western modernity, despite claims to the contrary. The last century has seen multiple attempts to articulate an Orthodoxy both ancient and modern – as well as theologians characterized by anti-modernism, anti-westernism, and anti-secularism – that have often rejected core elements of Western modernity, including human rights and democracy.

The struggle of modern Orthodox theologians to articulate an Orthodox identity in the modern West is a direct result of Orthodox Christianity not being Western in its origin, but drawing its identity from the history and traditions of the Byzantine civilization whose ethos, while in continuity with Western Christendom in multiple areas, including its affirmation of the faith articulated in the Nicene-Constantinopolitan Creed, has multiple profound discontinuities ranging from its profound “liturgicocentrism” to its hesychastic spirituality. For its doctrinal language, ritual practices, institutional structures, and overall ethos, Eastern Orthodoxy still looks primarily to pre-modern sources and practices, including the Bible, writings of the (primarily) Greek Church Fathers, conciliar and canonical decrees, icons and other ritual objects, architecture, and the ascetical and hesychastic spirituality of the Jesus Prayer (shared alike by monastics and the laity). With, and in some sense over, these elements stands the liturgy, which is the

principle source of the religious and cultural self-consciousness of most Orthodox faithful and the hallmark of all Orthodox theology. Indeed, Eastern Orthodoxy constructs its identity as much, if not more, through practices of prayer and liturgy than through doctrine. Belief follows prayer, rather than prayer and practice conforming to an abstract and predetermined creed. Many of the liturgical texts and practices of Orthodoxy, known by scholars as the “Byzantine Rite,” were, in fact, only crystallised and codified in the (late) Middle Ages under the influence of Ecumenical Patriarch Philotheus Kokkinos (c.1300-1379). The texts of the Byzantine rite, including the eucharistic Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, were printed for the first time in Early Modern Italy (mostly in Venice and some in Rome) in the 16th century and then the books became dispersed in general use across the Orthodox world in the 17th century, displacing ancient liturgical diversity (See Taft 1992). The texts of the liturgy, in particular, have changed little since then as there is no central institutional or political mechanism to enforce liturgical revision or conformity – and, indeed, little appetite for it. As Kallistos Ware wrote: the Orthodox tradition is believed to be “handed down to [the Orthodox Church] in a mystery” that is “preserved above all in the Church’s worship. *Lex orandi lex credendi*: our faith is preserved in our prayer” (Ware 1997: 205). It is due to this unique historical and sociological development that the self-identity of Orthodoxy formed from its liturgical consciousness remains fundamentally pre-modern, unlike, for example, the Catholic Church, which has continuously revised its liturgy since the Council of Trent (1545-63) and radically so after Vatican II (1962-65). Thus, if one visits an Orthodox church, in Athens or Zanzibar, one will – more or less – find that the basic content of the texts and rites and even the style of worship is in many cases the same (even if there are differences in language and music) and has been so since the 14th century. Modern Orthodox theology is marked by a major difficulty of being caught in between the ancient and the modern: its identity as Orthodox is both pre-modern and modern. It is pre-modern in its liturgical sense of itself and the world presupposed by that climate of worship in its practices of private prayer, aesthetics, church polity and doctrine, but it is also modern in that Orthodox theology finds itself in multiple societies that have been modernized and it has inevitably been influenced by them.

Orthodoxy certainly has been affected by one crucial aspect of modernity, which is the various forms of nationalism and ethno-phyletism, being products of the very modern notion of the state as well as such modern notions as “ethnicity” (See Kalaitzidis 2014, Leustean 2014). Nationalism has

been the scourge of Orthodoxy – the great Russian American historian and theologian John Meyendorff (1926-92) is alleged to have called nationalism Orthodoxy’s “original sin” – but it arguably has only become particularly acute since the late 18th and early 19th century with the birth of the modern nation state and the discovery and cultivation of ethnic identity and nationalist ideology. Much of this growth of nationalism must be understood with the background of the rise of the nation state and nationalism in early modernity but also of the history of the Ottoman empire.

3. *The Ottoman Empire*

Almost all traditionally Orthodox countries were under Ottoman rule, excepting the Russian Empire. In many cases, this rule lasted for over 600 years, right up until the early 1920’s (Kalaitzidis 2014). The Ottomans, after defeating the Byzantine Empire and with the fall of Constantinople in 1453, worked to break Orthodoxy and bend it to their will, beginning with turning Hagia Sophia, the main Orthodox Cathedral in Constantinople, into a mosque. They crushed local identities and controlled very different local and religious peoples (at first, just Christians and Jews) by bundling them into general religious “nations” (millet) under a single religious leader who, with a civil service, would order the people using their own laws and customs, under the overarching rule of sharia law. In regard to the Orthodox, Sultan Mehmed the Conqueror (1432-81), the first Ottoman ruler of the defeated Byzantines, selected a new Ecumenical Patriarch, Gennadios Scholarios (c.1400-c.1473). Gennadios, and all subsequent ethnically Greek Ecumenical Patriarchs, served as ethnarchs for the “Rum Millet” (“Roman nation”) or “Christian nation.” Ethnarchs were the supreme ecclesiastical and political leaders over often competing Christian groups and nationalities (see the classic work of Runciman 1968 but more recently McGuckin 2020: 167-168 and 192-208). Until the establishment of the Armenian millet in 1461 (with the Archbishop of Bursa serving as ethnarch) (Shaw 1976: 153, Sharkey 2017: 85), the Ecumenical Patriarch not only ruled over such diverse ethnic and religious groups as Greeks, Romanians, Serbs, Bulgarians, Albanians, Georgians, Arab Melkites but even Armenians, Copts, Assyrians, Syriac Non-Chalcedonians, Latins and Maronites.

The civil power of the Ecumenical Patriarch as supreme ethnarch, but also the other patriarchates and metropolitans under him, primarily concerned taxation to support the empire. The Church also had a severely

limited and *ad hoc* autonomy regarding administration of civil and criminal law, with the parties in a legal matter having the ability to turn to Ottoman Islamic courts and to dispute an ecclesiastic ruling (Kenanoğlu 2011: 35-38). In short, the argument, favoured since the 19th century and obtaining its classical statement in the great English historian Steven Runciman (1903-2000), that the millet system allowed “empires within the empire” is an exaggeration (van den Boogert 2012: 33). Rather, this system was a way of raising tax revenue and controlling (but also giving limited autonomy to) non-Muslim minorities. The position of these ecclesiastical leaders was wholly dependent on their paying the Ottomans a yearly lump sum payment and they obtained these monies through taxing their peoples through their wide land holdings throughout the empire as well as taking fees for weddings, funerals, baptisms and monies from saints’ festivals. Religious leaders were essentially, then, a species of imperial “tax farmers” (*mültezim*) assigned their roles by the Sultan and his officials. Their ecclesiastical estates were, by extension, like “tax farms” (*iltizam*) in the Ottoman millet system. These church rulers ran vast networks where they extracted high (and often exorbitant) tolls from the locals in their “millet” or nation to pay the Ottomans for the right of rule. These millet specific religious taxes were different from the general Ottoman tax (*cizye*), which was levied on “dhimmis” or protected non-Muslim subjects under Islamic law and which was roughly equivalent to modern state taxes (See Papademetriou 2015: 107-175).

Recent scholarship has argued that the power of the Ecumenical Patriarch as ethnarch of the *Rum millet* and his ecclesiastical underlings were severely limited in regards to ruling on civil and criminal matters and it appears, though the limits of the legal jurisdiction is ill-defined, that what came into their legal purview were matters of family law (marriage) and property rights (inheritance), particular to their millet (Papademetriou 2015: 111-112, 163-165; van den Boogert 2012: 32-33). However, as mentioned above, ecclesiastical rulings were not legally mandatory and could be contested by an appeal to Imperial law and courts (Kenanoğlu 2011: 36). Furthermore, we now know that the various other patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) often served as independent and competing power centres within the Ottoman empire, even undermining the Ecumenical Patriarch (See Çolak 2015, Çolak/Bayraktar-Tellan 2019), as they competed for favour with the Sultan and his government in Istanbul.

The millet system collapsed religious authority with civil and ethnic leadership and meant that ecclesiastical roles were subject to the same

financial competition as all civil administrative posts. Until today, this history has created, for many Orthodox, a church/state confusion, a certain apolitical tendency and a sacralization of civil authority, especially of an autocratic stripe. Moreover, the Ecumenical Patriarch and those who were in his court in the Greek quarter of Istanbul (i. e. the Phanar) – the higher ecclesiastical and civil Phanariot colonial class he controlled – imposed a policy of Hellenization over their different peoples in the empire with Greek style liturgy and culture being predominant (McGuckin 2020: 168-169, 197, 205-207). This policy of Phanariot Hellenization of those Orthodox peoples under their power, whether they were Greek or not, has, arguably, resulted in the tendency, found in many traditionally Orthodox nations, to sacralize secular culture. The ethnic, the tribal and the secular is collapsed with the sacred and leads to rampant ethno-phyletism. The Ottoman period has become widely known by the Orthodox as the “Great Captivity” (McGuckin 2020: 169).

In every case, over the long years of servitude under Islamic Ottoman domination, the local Orthodox churches, beginning with the lower clergy, gradually became the protector and, in some cases, directly the “mother” of the emerging nation as, one by one, countries, like Romania, Serbia, Bulgaria and Greece, gained their independence with the disintegration of Ottoman rule (McGuckin 2020: 202-203, Kalaitzidis 2014). Until today, many of the Orthodox churches have remained the propagators of a sacral nationalism. More damaging still, under the Ottomans, the Orthodox were forbidden to preach or teach their faith outside a liturgical context, which led to a focus on liturgy above all other aspects of religious and civil life. This “liturgism” encouraged ritualism and a disinterest in doctrine and Scripture and, with it, missionary work, but also an apathy towards politics and wider cultural life, apart from a religious perspective. In addition, the obsession with the exact performance of ritual led to the preservation of the past becoming the highest value (“tradition” as an exact “handing over” (*tradere*) of sacralized customs from one generation to the other) along with a negative reaction to all change. This general cultural trajectory lasted until the advent of Enlightenment Western ideas creeping into Orthodoxy in the 18th century and the independence movements of the 19th century (McGuckin 2020: 207). Higher tertiary education or formal centres of Greek letters collapsed after 1453, during the Ottoman period, with the loss of Greek aristocratic patrons. This dearth of higher education in the Greek world went along with a more critical attitude to the past in light of the emerging early modernity. Monasteries came to have an outsize role

in education and keeping learning and culture alive, but they rarely encouraged openness to the West and modern ideas (McGuckin 2020: 205). It must be admitted that the ritualistic, tribally ethnic, narrowly traditional and autocratically monastic Orthodoxy that resulted from the Ottoman period often seems a barely Christian “religion” and is reminiscent of Adolf Von Harnack’s damning judgement on what he called “Greek Catholicism,” which, he opines,

takes the form, not of a Christian product in Greek dress, but of a Greek product in Christian dress [...] if certain words, like Christ, etc., are omitted, there is nothing left to recall the original element. In its external form as a whole this [Orthodox] Church is nothing more than a continuation of the history of Greek religion under the alien influence of Christianity [...] [it is] the natural product of the union between Hellenism, itself already in a state of oriental decay, and Christian teaching (1901: 221).

4. The Russian Empire, “Liturgical Autocracy” and the “Yoke” of Communism

In the same period, the Russian Empire, where Orthodoxy was ostensibly “free” for almost 200 years, through Peter the Great (1672-1725), had an official policy which collapsed the nation, defined by autocracy, into Orthodoxy and created the Church into a special department of state (McGuckin 2020: 190) with its own clerical caste (Freeze 1977, 1983). From 1721 to 1917, the Russian Church was ruled by a civil administrator (“Ober-procurator”) who headed the Synod of Bishops for the Czar. Peter the Great refused to allow the election of a new Patriarch for the Church of Russia and the Metropolitan of Moscow was not elevated to this traditional office. This autocratic and secular approach to religion led to widespread dissatisfaction amongst the people and the clergy as well as periodic unsuccessful attempts to “resacralize” autocracy (Freeze 1996). The autocratic and secularized Orthodoxy of the Russian Empire, which to some extent is now being revived in Vladimir Putin’s Russia, is well summarized by the famous phrase, “*Pravoslavie, samoderzhavie, narodnost*” [Orthodoxy, autocracy, na-

tionality].”¹ These words were the slogan of Czar Nicholas I’s government ideology of “official nationalism” created in 1832 by Count Sergey Uvarov (1786-1855) (Chamberlain 2020).

Besides these external political factors which shaped Orthodoxy, there existed within many traditionally Orthodox cultures certain highly influential Byzantine ideals of the relationship of church and state that were decisive in the formation of modern Orthodoxy. The Russian czar, for example, was viewed, following Byzantine tradition (from the words of the Emperor Constantine the Great), as “a bishop appointed by God over those outside” who “exercised a bishop’s supervision over all his subjects, and pressed them all, as far as lay in his power, to lead the godly life” (Eusebius, *Life of Constantine*, 4.24 in Cameron/Hall 1999: 161) by defending the faith and keeping order in the empire so that the Orthodox faith, which is required for the good health of the empire, can flourish. This Byzantine idea was further developed in medieval Russia by Joseph of Volokolamsk (1439/1440-1515) with the notion that the czar was head of the Church on earth, the anointed vicar of Christ, who both protects and rules the Church with unquestioned God-like authority (Raeff 1949). In church service books of the later Synodal period, the name of the Czar and the imperial family was printed double the size of all other words. One cannot but think of the Russian Imperial Family when one hears the obsequious prayers for Vladimir Putin regularly offered at liturgy by the Russian Orthodox Church.²

1 *Narodnost’* is usually translated as “nationality” but it is far stronger. It is the Russian term for *Volkstum* and refers to the particular national character of the Russian people (*narod*) and the fidelity to it so it might better be translated as “nationhood” or “national spirit”.

2 “We give thanks with fear and trembling, as worthless servants, to Your mercy, our Savior and Master, Oh Lord, for Your blessings which You have poured out abundantly on the President of our country, Russia, now of the same name [as St Vladimir] Vladimir Vladimirovich, and we fall down and bring glory to You, as God, and we tenderly cry out: deliver from all troubles the now honored President of our country, Vladimir Vladimirovich, and always, as You are merciful, fulfill the desire of all of us in good things, we diligently pray to You, hear and have mercy [...] Lord Jesus Christ, our God, God of all mercy and bounty, whose mercy is immeasurable and whose love for mankind is an unfathomable abyss! We fall down before Your Majesty, with fear and trembling, as unworthy servants, we humbly offer thanks to Your compassion for Your good deeds on the President of our country, now of the same name [as St Vladimir] Vladimir Vladimirovich” (V den’ pamiati ravnoapostol’nogo kniazia Vladimira [On the Saint’s Day for the Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir] 2024).

Combined with these notions of sacred autocracy is the Byzantine notion of theo-political harmony (*symphonia*) (Hovorun 2022: 92-97). It was held that a harmony (*symphonia*) and interdependence exists between the divinely appointed and anointed emperor and the likewise God-chosen clergy, with each taking care of their different appointed areas: church and state (Justinian, *Corpus iuris civilis*, J. Nov. 6.pre. in Miller/Sarris 2018: 97-98 and Hovorun 2022: 95-96). At its mildest, the ideal of *symphonia* encouraged a close cooperation between the church and the state. At its strongest, it led to the near collapse of the church and secular government with the transcendent political leaders having a quasi-sacral role and the state being the creator then chaplain of a “civil religion” (Kalaitzidis 2014 and Hovorun 2018: 47-87). The strength of this symphonic ideal of church-state relations can be seen in the fact that it now forms a model (albeit rethought for modern times) for the relationship of the Orthodox Church with the state for the Moscow Patriarchate (*Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church* 2000: III.3-4). This symphonic and sacralized vision of Orthodoxy’s relationship to the state has been kept alive within Orthodox worship until today as a sort of “liturgical autocracy.” Given the centrality of its pre-modern “liturgical consciousness” in modern Orthodoxy, the perils of this mindset need more detailed unpacking so the sheer difficulty of modernization in Orthodoxy and its cultures is appreciated, especially when it comes to the issue of nationalism.

The Orthodox hierarchical/episcopal liturgy is a tissue of sacralized political forms borrowed from Byzantine court ritual and is now used for the glorification of the bishop who stands in the place of the emperor (often, in practice, civil authority as such). Thus, during the hierarchical liturgy, the people proclaim to the bishop: “*Eis polla eti, despota!*” (“Many years!, O, Master”). This tradition of liturgically elevating the hierarch originates from the Byzantine pastime of acclaiming and glorifying their sovereign (the Emperor) at imperial processions and civil festivals and, indeed, such rituals predate Byzantium and have ancient Roman origins with the deified emperor being acclaimed by his people. In the Byzantine court ceremonial, the Emperor was introduced by the Master of Ceremonies by the cry, “Acclaim [*Keleusate!*]!” and then hailed by his people with an acclamation similar to that now given to Orthodox bishops in the Divine Liturgy: “Many good years [*Eis pollous kai agathous chronous!*]!” (Agamben 2011: 185). This co-opting of the acclamation for the bishop is extremely late and comes from roughly the 14th/15th centuries and emerges from the period of the disintegration of the Byzantine empire, which finally collapsed in 1453.

Once the emperor disappeared or started to fade in significance then his monarchical role was left to the Patriarch of Constantinople who eventually passed it on to all bishops and, under the Ottoman period, this “episcopolatry” (sc. bishop worship) was entrenched as the patriarch was made the ethnarch under the period of the Rum Millet (Larin 2010: 149-150, 252ff.). As Giorgio Agamben notes, the signature of glory is the “central mystery of power,” insofar as the sovereign obtains his authorization as a legitimate authority, Kingdom becomes actualized in government, through his own acclamation and glorification by the people (Agamben 2011: xii, 171-172 and 253ff.).

The whole hierarchical liturgy, with its “ritual perpetuation of a monarch-figure” by adopting imperial ceremonial and gradual solemnification (Larin 2010: 254) or sacralizing of secular power is simply the eternal filling in for the emperor’s empty shoes (Congar 1959: 103, n.16), with the present day civil authorities reaping the benefit in “Orthodox” countries and sacred nationalism often being one of the results. Similar imperial origins can be found in the colourful episcopal *mantiia* or mantle which is like the emperor’s golden *manduas*; the two-horned staff of the bishop which descends from an imperial honour bestowed on the patriarch; the eagle rugs or *orlitzi* which the bishop stands on which were an imperial honour; the *epigonation* or *palitza* (a hanging piece of folded cloth worn by bishops and some priests) which comes from certain knee-pads worn by Byzantine dignitaries under their swords; and the *sakkos* which was the emperor’s distinctive vestment (first used before by Roman consuls) and was taken on by the Patriarch as an honour in the 11th century and eventually by all other bishops (Larin 2010: 153, 155, 156-159, 211-212 and 213-214).

All of these imperial pre-modern sacral symbols associated with the episcopate in Christian East (though their meaning has been lost to view) still have an unconscious power as archetypes of political and sacred order in traditionally Orthodox cultures. Yet these symbols are not that of the “evangelical service” to which the Christian bishop is dedicated. They are “countersigns” to the Gospel (Congar 1964: 128), signatures of secular power with a patina of liturgical glory and need to be gradually shed or even purged as the Church finds a new mode for its life in the post-secular age, which I have called an “Orthodox modernity.” Orthodoxy might here follow the liturgical symbolic lead of Catholicism in its modernization when it laid aside after Vatican II the papal *trieregnum* (triple crowned tiara) and *sedia gestatoria* (portable papal throne).

All these things considered, there was very little time for the emerging Orthodox nations of the 19th and 20th centuries to develop an independent civil society outside of the pre-modern mentalities they had inherited from Ottoman rule and from the inherited memory of Byzantine political-ecclesial ideals reenvisioned through 19th century nationalist ideologies of the sacred nation with its autocratic leader before the rise of Communism. The vision of sacred autocracy has been kept alive within Orthodox liturgical consciousness until today, despite Communism. With the exception of Greece and Cyprus, all traditionally Orthodox countries until 1989 suffered under the “Communist Yoke” and most of these churches were under the domination of atheistic regimes. Serbia was even under a revamped version of the Communist Party until 2000. More often than not, Communism was intent on the church’s annihilation and generally did not encourage national or ethnic self-expression as the communist ideal was for the universal identity of the proletariat and international revolution. In short, all traditionally Orthodox countries have had very little time to develop civil societies that valued pluralism and secularism as social and political ideals or to understand their own identities as being in any way separate from Orthodoxy (Kalaitzidis 2014, Hovorun 2018: 47-87). In the last 30 years, Orthodoxy as a religious tradition, as if it were caught between the modern and pre-modern, is encountering severe difficulties because it is now forced to theologically and institutionally come to terms with western challenges, above all sexual diversity and nationalism. Quite simply, the Orthodox Church is being forced to decide what sort of modern church it will become, yet its liturgical traditions, teachings on the relationship of the secular to the sacred and inherited symbolic world are continually pulling it backwards.

5. Orthodoxy Waking Up to Modernity: Hans Solo and Hibernation Sickness

Eastern Orthodoxy, especially that found in “Eastern Europe”, I like to tell my Western students, who are completely unfamiliar with Eastern Christianities, is a bit like the character “Hans Solo” at the beginning of George Lucas’ last original *Star Wars* trilogy film, *The Return of the Jedi* (1983) (Lucas/Kasdan 1995). At the end of the film before *The Return of the Jedi*, *The Empire Strikes Back* (1980), Solo, the smuggler hero, is frozen in carbonite in suspended animation of twilight sleep by the evil Sith Lord Darth Vader then given to the crime lord Jabba the Hut to hang on the wall

of his fortified desert palace on the planet of Tatooine. While in carbonite, Solo's biological functions are slowed in a sort of long-term hibernation in order that his physiology is preserved. When Hans is finally unfrozen years later, at the beginning of *The Return of the Jedi* by his disguised paramour Princess Leia in Jabba's fortress, Solo is confused, his senses as well as sense of time and place being completely thrown off. Indeed, it is said he has "hibernation sickness," which the online encyclopaedia, the *Wookieepedia* helpfully tells us involves "exhaustion, weakness, dehydration, dizziness, memory loss, and temporary blindness" (See *Wookieepedia*).

Much of the Orthodox world is now like Hans Solo awaking in confusion with "hibernation sickness" after 1989 from 75 years of Communism, and, arguably, from a sort of enforced sleep in its subjugation under the Ottomans and Imperial Russian control of the Church. The local Orthodox churches in the countries of the former Soviet Bloc, especially Russia and Romania, have undergone a period of both spectacular and completely unmediated growth (Burgess 2017 and Alexander 2021) – mass baptisms, the building of new (often massive and garish) churches, little, and often inaccurate, catechism and poor education of clergy – making for prolonged confusion, distortion of Orthodox teaching as well as anger directed at the West. The West is regarded by some as having brought about the evils of Bolshevism with its creating of Communist ideology and, in addition, there is the common belief that the West has capitulated to the evils of "radical secularism" (e. g. disputes over businesses refusing to serve gay couples, banning crosses, gay marriage, the "death of the family", gay sex, transgender "confusion" etc.) (See Gallaher 2016a, Stoeckl/Uzlaner 2022). There has been a reverting in many of these Eastern European countries to forms of ethnic nationalism that echoes the 19th century rhetoric of Tsar Nicholas I's nationalist doctrine mentioned earlier of "Orthodoxy, Autocracy (read: Putin's "managed democracy") and Nationality." This is arguably seen, for example, in the Moscow Patriarchate policy of *Russkii mir*' (see below). Hans Solo as the Orthodox world, therefore, returning to our earlier metaphor, becomes not a Commander of the Rebel Alliance after he reawakens in our scenario but a "Hyperdox" (i. e. ultra- Eastern Orthodox) follower of the Empire and its evil Emperor, with Solo growing a long beard, attending even longer services, and a longing for a lost holy land with a strong hatred of gays and immigrants.

6. The Light that Failed: the context of the Orthodox Church in Eastern Europe

Liberalism or Liberal democracy in Eastern Europe was not successful. We see this brilliantly argued by Ivan Krastev and Stephen Holmes in their 2019 book of “political psychology” (drawing on the thought of René Girard), *The Light that Failed* (Krastev/Holmes 2019). The West’s ideology, which, at first, seemed “inevitable” and “unanswerable”, was simply not persuasive in the East as it was regarded as arrogant and the West was thought to be in love with itself. Moreover, it treated the peoples of the former Soviet Bloc as second-class Westerners. Western triumphalism of the much heralded “we defeated Communism” variety bred a resentment that sunk all hopes of liberal democracy taking root in the newly liberated “East.” Post-1989, with the fall of the Berlin wall, and then with the collapse of Communism in 1991, you see a brief age of Eastern (often traditionally Orthodox) countries attempting to slavishly ape or imitate the West with attempts to replicate or imitate the culture, values and even legal frameworks of Western countries. Krastev and Holmes describe this period (drawing on Girard) as the “Age of Imitation” involving “modernisation by imitation and integration by assimilation” (Krastev/Holmes 2019: 7). Yet the Eastern elites (who simply changed their clothes) soon realized that they always would-be second-class Americans, “Brits” and Germans. To properly ape the Western countries, they were expected either to move to them (which millions did, resulting in a brain drain in the East) or to become “knock off” replicas of the higher value original. The imitators began to resent the imitated who always reminded their lesser colleagues that they both needed to catch up with the West and always already hadn’t caught up. Furthermore, the conservative society these Eastern folk were looking for was simply not apparent in the West as all the West had to offer, as they saw it, was radical individualism, cosmopolitanism, multiculturalism, secularism, gay marriage, transgender and queer identities and what was perceived as demographic death, with a swamping of the West by immigrants (particularly with the 2015 migration crisis) and haemorrhaging of the populations of these Eastern countries by their best and brightest moving to the West itself. In response, the West’s model for a new post-communist society and its vanguard in Eastern liberal reformers (often educated in the West) was rejected and buried after the chaos of the 1990’s in many of these now Orthodox countries and it had the last coffin nail pounded into it with the cynical defence of the liberal elite after the financial crisis of 2008.

Instead of continuing to desire to become “cut rate” and “cut throat” Westerners, something impossible that only bred resentment, many people in Eastern Europe began to turn to an identity that offered a unitary notion of an essentially different “Easternness”, xenophobic suspicion of the other in all its forms (especially, “the gays”) combined with a nostalgia for a pre-revolutionary holy land. Much of Western modernity, its vaunted values of tolerance, the rights of the individual, social equality, access to justice and government responsiveness to the demands of its people, a clear delineation of the secular and the sacred, was rejected in favour of nationalist authoritarianism and a strong, even overbearing, role for the often quasi-state Orthodox Church. In the words of Krastev and Holmes,

Political opposition is demonised, non-government media, civil society and independent courts are denuded of their influence and sovereignty is defined by the leadership's determination to resist pressure to conform to western ideals of political pluralism, government transparency and tolerance for strangers, dissidents and minorities (2019: 19).

Krastev and Holmes, in this context, quote the political writer John Feffer who sums things up: “For the World War II generation in Eastern Europe, communism was the ‘god that failed.’ [...] For the current generation in the region, liberalism is the ‘god that failed’” (Krastev/Holmes 2019: 20). This is the historical, sociological and political context of the vast majority of the Orthodox churches in the former Soviet Bloc as they come to grips with Western modernity. More particularly, this is the contemporary context in which these churches struggle with the issue of sexual diversity which is understood as a Western plague and have expressed their Orthodox identity through nationalism of a trenchant variety.

7. Multiple Modernities and Secularities

It might be thought at this point that what must happen to these societies in order for them to “grow up”, to modernize, westernize, would be to become more like countries like United Kingdom, Canada and Germany, throwing off the shackles of traditional religion and antiquated notions of sexuality, family life and the centrality of the nation in personal identity. However, modernity does not come in one flavour. Nor should it be seen as something which is wholly western. Sociologists and political theorists have come to see, especially from the late 1980's and early 1990's, that

the process of modernization, notably in societies outside the West, is far more complex. The older secularization thesis – being that, as societies modernize, they become less religious, more disenchanted, seeing the world as no more a magical place filled with gods, more intent on individual development rather than community – needs drastic amending. This modernization thesis (which attained the apex of its popularity in the 1970's) is simply that, one *thesis* amongst many other competing theses trying to account for social and religious change. Here the ideas of the Israeli sociologist Shmuel Eisenstadt (1923-2010) are important, especially, his notion of “multiple modernities”, which assumes, that the initial paradigm of Western modernity is an exceptional if paradigmatic reality. Modernity itself is irreducibly plural and as a plural reality it constitutes the Second Axial Age that developed out of sectarian elements in Christian Europe, as one of the Great Axial Age Civilizations (Eisenstadt 2003: 493-494, 501 and 670). Quite simply, modernity and Westernization, secularism, the secular and secularization and the West are not coextensive. In being taken outside of Western Europe, modernity has been continually constituted and reconstituted in a “multiplicity of cultural programs.” These “on-going reconstructions of multiple institutional and ideological patterns” are moved forward by multiple different social actors in conjunction with different social, political and intellectual activists as well as different social movements which all pursue “different programs of modernity, holding very different views on what makes societies modern” (Eisenstadt 2003: 536, see Stoeckl 2011 as applied to Orthodoxy). Non-western cultures, in particular, and here one thinks of the first non-western cultures, which were in Asia, who appropriated modernity – as seen in Japan, India, Burma, Sri Lanka, China, Vietnam, Laos, Cambodia, Malaysia and Indonesia which were then followed by Middle Eastern countries and most recently Africa – wished to “dissociate Westernization from modernity, denying the Western monopoly on modernity, rejecting Western cultural program as the epitome of modernity” and saw their own form of modernization as one which will both respect and celebrate their “traditions and ‘civilizations’” (Eisenstadt 2003: 548-549, 557).

If we apply this thinking on multiple modernities to secularism, it becomes clear, as the Spanish sociologist José Casanova has argued, that “modern secularism [...] comes in multiple historical forms” with different normative models for legal-constitutional separation of state and religion and with radically differing types of relationships between science, philosophy and theology and, finally, having different models of “practical

differentiation among law, morality, and religion” (Casanova 2011: 55, see Calhoun et al. 2011: 5ff.). And should this be a surprise? Indeed, what we see in the modern period, following the Reformation in early modernity, is the explosion of diversity in the multiple forms of Western Christianity. This not only takes shape in Protestantism, with its in-born fissiparous nature (*semper reformanda*), but also Catholicism which has encouraged, following Vatican II, a bewildering variety of ecclesial traditions – from Charismatic to Latin rite and the various *sui iuris* Eastern churches – and religious vocations from the older monastic and mendicant orders to new ecclesial movements like Focolare and Communion and Liberation. Modernity appears to have within it an inborn drive to ever greater diversification in religion which, of course, has the contrasting danger of a complete absence of unity.

Part of the reason so many historians and sociologists have abandoned the older secularization theory – with the idea that, as societies become more modern, religion is radically privatized or eventually withers away – was the fact that it made no real distinction between religion, religiosity and the hybridity of these concepts. It could not be verified and falsified as there were no other alternative stories to compare to it to determine whether it was the best. Therefore, critics have moved towards simply acknowledging that as a monolith secularization theory no longer can function as a master narrative, but only exists as a broad based body of descriptors for part of the story of modernization (Cox 2003: 209, Brown 2003: 41ff.). Religion has, by no means, withered on the branch in places like Turkey, Ukraine, Syria and Romania in comparison to the UK, Germany and Sweden. Just because religion is more of an active factor in politics and culture in the first set of countries does not make them more or less modern and does not mean that secularity does not exist in one context, but rules in another. Europe, in the phrase of Grace Davie, is an “exceptional case” in marginalising religion (Davie 2002).

Thus, we can move from the American situation where the separation of church and state has actually encouraged religious diversity and surveys show that being religious is identified with being a modern citizen in the mind of many to the situation in Turkey where, in order to protect the secularity of the state, religion (until recently) was heavily controlled by a huge government department that makes all clerics government employees and even forbids them from wearing identifying garb. Given this plurality of secularism in practice, the form of ideological secularism that arose

out of European Latin Christendom³ is, when viewed globally, a minority position, or even, as Casanova and Dipesh Chakrabarty have contended, “provincial” (Casanova 2011: 64, Chakrabarty 2000). But if the Western forms of modernity and secularity are no longer treated as normative, might one not then consider alternate forms of the modern and secularity in quite different global cultures with quite different relationships to religion? Here enters in the possibility to hypothesize alternate Orthodox modernities to understand how one might keep religion at the centre of contemporary culture while being able to respond non-reactively to contemporary western modern challenges still acknowledging religion as a guide in these areas.

8. Case Study 1: Sexual Diversity

So let us attempt to apply these ideas to an Eastern Orthodox context (See Gallaher/Tucker 2019 and 2020 which this section summarizes). Let us look briefly at two case studies of attempts by Orthodox theologians and church people to forge an alternate Orthodox modernity. The first case concerns the issue of “sexual diversity”, which is the term I am using for the reality reflected in the acronym LGBTQ+ or the existence of multiple sexual and gender identities: sexual and gender fluidity in contrast to the traditional (for Orthodoxy) vision of a male/female binarism, in which only heterosexual relations are regarded as sanctioned or normative and that only in a Christian marriage. Today, the Orthodox Church remains, for the most part, committed to conceptions of gender, sexuality and sexual disciplines which were formulated before the advent of modernity. These disciplines include, among other things, an understanding of marriage as the union of a male and a female and the restricting of sexual activity to vaginal penetration by a male of his wife. The occasions for sexual intercourse are limited by the Church’s fasting practices for the reception of Holy Communion, the ecclesiastical calendar, and the wife’s menstrual cycle. The Church’s commitment to its pre-modern sexual disciplines holds true both for the majority of clerics, who are charged with teaching the Orthodox faith and cultivating observance of practices which cohere with it, and for the laity, who broadly support the Orthodox Church’s teachings

3 Taylor calls this “exclusive humanism” (Taylor 2007: 245) where we subtract religion from the equation of our lives, leaving the public sphere a neutral space.

on controversial social issues (according to research by the American Pew Research Center 2017: §4). Most publications on topics of sexual diversity from a specifically Orthodox perspective seek to undergird the received practices and identify theological explanations for them and, more recently, tend to attack the phenomenon of sexual diversity as the toxic by-product of “secular culture.”

Many Orthodox accept the Church’s teachings and disciplines on sexuality as part of a complete package of received traditions which cannot be subjected to individual or collective scrutiny. In contexts in which Orthodoxy exercises religious and ethical influence within society in general and ambient cultural views broadly align with those of the Church (e. g. in Eastern Europe, the Orthodox “old world”), the teachings and disciplines of the Orthodox Church may not appear particularly distinctive and there may therefore be little cause for most people to reflect on the Church’s stances. In other contexts, in which Orthodoxy is a minority tradition, and especially when there are many ideological converts (especially, North America), the teachings and disciplines of the Orthodox Church on sexuality may be prized precisely because they stand in opposition to prevailing social views, which are considered to be morally bankrupt, and they are thus an important constitutive feature of a distinctively Eastern Orthodox identity.

Alternative sexual and gender identities, whether publicly acknowledged and actualized or not, are broadly condemned as sinful, deviant, and unnatural by the Orthodox Church. The sexual diversity of modern society is condemned specifically in the documents of the 2016 Council of Crete. Same-sex unions are highlighted as being completely at odds with the teaching of the Church and authentic Orthodox Christian identity (“The Sacrament of Marriage and its Impediments” 2016). The Orthodox Church works consistently in many parts of the world to ensure that its moral vision is broadly supported by law wherever possible. For countries within the European Union or adjacent to it, this effort is frequently pursued with zeal since the legal protections afforded to LGBTQ+ people which have swept the EU over the last decades are perceived to be a pressing threat to received moral order. Orthodox hierarchs and theologians frequently comment in the public sphere in opposition to the extension of rights and freedoms to LGBTQ+ persons, both in traditionally Orthodox countries and in places where the Orthodox Church represents a small minority.

In 2015, in reaction to the US Supreme Court decision legalizing same-sex marriage, the Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the USA

issued a statement saying the court had “overstepped its purview by essentially re-defining marriage... It is immoral and unjust for our government to establish in law a ‘right’ for two members of the same sex to wed” (Assembly of Bishops 2015). In October 2018, Romania, driven by its then socially conservative government, held a referendum on a constitutional amendment to prohibit same-sex marriage, even though under its civil code, same-sex marriage and civil partnerships are not legal. The referendum was the result of a campaign led by a “Coalition for the Family” which collected 3 million signatures in a petition. The most powerful member of this group was the Romanian Orthodox Church. The referendum was an attempt to pre-emptively cut short any future pro-gay legislation. In the end, the referendum, which required a 30 Percent threshold of voter turnout to be valid, was legally null as only 20.4 Percent turned out – this was perhaps the result of a successful campaign by human rights activists to boycott the vote. The failure of the vote points to the instability of the power of the heavily authoritarian Orthodox Church, led by the nationalist and conservative Patriarch Daniel Ciobotea. 90 Percent of those who did turn out voted in favour of the proposition (Economist 2018). The coalition against same-sex marriage was well-funded and consisted of some far-right organizations, many of which had close ties to the political forces of Vladimir Putin and the Russian Orthodox Church, which, as an institution, has collaborated across the Orthodox world with the World Congress of Families to promote anti-LGBT+ political agendas (World Congress of Families). In Greece, there remains great dissension in society and an outcry from its state Church because in October 2017 the centre-left government passed legislation that enabled Greek citizens from the age of 15 to determine their gender identity without (as was previously required) undergoing enforced sterilization. This was denounced by the Holy Synod of the official state Church of Greece as a “monstrous” attack on family life and traditional Orthodox values (Economist 2017). In February 2024, the Greek government passed into law same sex marriage as well as extending further parental rights for gay couples. This caused a large backlash from the Church of Greece where leading hierarchs described the decision as “demonic” and “pure evil” and argued that they had not been consulted whatsoever. In reaction, the Prime Minister and leading politicians were not invited by the Church of Greece to a traditional service for the beginning of Lent on the “Sunday of Orthodoxy” (Smith 2024). These are just a few of the many instances of live “post-secular conflicts” in the Orthodox world (Stoeckl/Uzlaner 2020).

In response to this overall picture, Orthodox theologians and church people have met mostly in para-ecclesial and academic contexts to respond academically and pastorally to the challenge of sexual diversity to Orthodoxy. These includes projects and meetings based out of Helsinki (2015), Oslo (2016-2018) and Amsterdam (2017). From 2018-2020, I co-led an University of Exeter-Fordham University project with Aristotle Papanikolaou and Gregory Tucker funded by the British Academy called “Contemporary Eastern Orthodox Identity and the Challenges of Pluralism and Sexual Diversity in a Secular Age” (See Gallaher/Tucker 2020; Arentzen et al. 2022).⁴ This project explored the complex responses of Eastern Orthodox Christianity to an increasingly pluralistic and secular world, specifically in respect to an increase in society in the acknowledgment of sexual and gender diversity. This is manifested in rapidly changing legal formulations of same-sex rights and in the relationships and the encounter between openly-LGBTQ+ persons and Orthodox communities both in the West and in traditionally Orthodox lands. Contributors to the project reflected on the Church’s theological tradition and customs in conversation with secular policymakers and lobbyists, with the aim of facilitating a mutually-enriching conversation. The project produced: a ground-breaking international conference of 55 scholars held in Oxford; two films; numerous widely read academic articles;⁵ a 150 page Report; a Fordham public lecture and panel; and two Zoom workshops. The project attracted considerable attention in diaspora Orthodoxy with the investigation of lay participants by the episcopal hierarchy; much denunciation by conservative Orthodox online; and multiple conservative Orthodox counter-conferences upholding a more traditional understanding of sexuality. The key “result” was the August 2019 meeting in Oxford.

The Oxford meeting (August 16-19, 2019) brought together 55 participants from all over the Orthodox world, including from 17 countries: Greece, Russia, Ukraine, USA, Canada, UK, Spain, Norway, Netherlands, France, Romania, Poland, Sweden, Serbia, Austria, Germany, and Belarus. The diversity of the participants was just as impressive. They included members from many of the 16 local Orthodox churches including male and female theologians, lay, monastic (including multiple nuns and monks)

4 “Contemporary Eastern Orthodox Identity and the Challenges of Pluralism and Sexual Diversity in a Secular Age” (2018-2020): [<https://www.fordham.edu/orthodoxy/bridgingvoices/>].

5 “Bridging Voices Project” (2019): [<https://publicorthodoxy.org/category/fordham-exeter-bridging-voices-project/>].

and ordained (of all three major orders including the eminent bishop and theologian, Metropolitan Kallistos Ware (1934-2022)), but also political scientists, church musicians, gay and human rights activists, workers in the charity sector, philosophers, psychotherapists, psychiatrists and scientists. The Orthodox participants ranged from those who by any index would be considered extremely conservative and who descried sodomy and a western civilization that had reverted to paganism to those few people who advocated for Orthodox same sex sacramental marriage. Most fell into the category of “everything in between.” The majority, both progressive and conservative alike, did not have it “all figured out” and simply were searching for a path of compassion and ecclesial inclusion that yet remained faithful to Orthodox tradition and teaching. Unlike previous pioneering meetings, there was also representation from the Anglican and Catholic Churches who were observers, including a then Anglican bishop (Bishop Jonathan Goodall), a then head of a major Catholic institution (Institut Catholique de Paris: Fr Philippe Bordeyne) and the noted theologians, the Catholic Fr James Alison and the Anglicans, John Milbank and Revd Alison Milbank.

The meeting consisted in its working sessions of multiple sections with short papers by participants then extended discussion on the areas of theology, philosophy, church history, and canon law, fields within the natural and social sciences and an ecumenical panel. The sessions were often extremely heated including members occasionally heckling one another (“rubbish”, cried one person at the comment of another at one point). But the working sections were interspersed with long breaks and leisurely dinners in the best Oxford style. What emerged, most remarkably, from this non-official academic event was a universal commitment to the spirituality and “Holy tradition” of Orthodoxy and a commitment to friendship in the path of trying to help the Church discern a way through the challenge of sexual diversity. This could be seen especially well at some of the dinners and drink breaks where those who had been fighting tooth and nail across the different Orthodox divides broke bread and became friends celebrating their communion as Orthodox Christians. This amity spilled over into the liturgies at the local Orthodox churches that Sunday. No unitary Orthodox position was put forth or established on sexual diversity in Oxford. A press release was issued in multiple languages, but it was consciously not an agreed statement as it was stated that the gathering had no ecclesial authority to make a common statement. Nevertheless, all participants advocated compassion for those who are sexual minorities based on the respect for their inherent dignity as being made in the image of Christ, the consequent

abhorrence of all violence towards LGBTQ+ individuals and the need for ongoing dialogue. However, the importance of the meeting, a bit like the Council of Crete in 2016 (which I also attended), was not for any of the positions put forth out of its papers, but that it even took place in a hostile environment in world Orthodoxy towards LGBTQ+ individuals.

The Oxford meeting, therefore, was ground-breaking not because it came to any new position on sexual diversity, but because it put forward an example, even a new mindset (*phronema*) of an alternate Orthodox modernity: Orthodox who agree very much on most other issues of doctrine and spirituality can nevertheless respectfully engage in dialogue and accept the existence of sexual minorities without condemnation and violence as part of the day to day reality of Orthodoxy in the modern West in its pluralism and secularity. The *phronema*, which the meeting embodied, accepts individuals who are sexual minorities out of Christian compassion and attempts to incorporate and care for them pastorally on a case-by-case basis without simultaneously fetishizing their identities and thereby (as is the case with other modernizing Christian churches) changing the teachings and/or fundamental disciplines and liturgical practices of the Orthodox Church. Here the Orthodox would fundamentally differ from the Anglican Episcopal Church in the USA which from 2015 accepts homosexual behaviour as ethically normative and blesses gay marriages and even from the Catholic Church which allows blessings of gay couples not married in the Catholic Church following *Fiducia Supplicans* (2023). The meeting witnessed to a sort of *de facto* Orthodox pluralism, as the first step in the formation of an alternate Orthodox modernity, within which there is a current normative moral position that does not accept sexual and gender diversity as itself normative but nevertheless need not lead to ostracization of those who are LGBTQ+ or that there must be a change of doctrine and teaching on homosexuality along with Orthodox gay marriage. This may seem rather weak as an alternate form of the modern, but, I would argue, that, too often in these debates, one is led to one position triumphing over another, a zero sum game, which is treated as the only possible result: Orthodoxy or modernity. What we saw with this meeting is that Orthodox could engage in an open ended and respectful and even loving way on a highly combustible modern issue with those with whom they disagreed and then break bread and receive the Eucharist side by side.

9. Case Study 2: Nationalism

The second case study deals with the issue of nationalism and ethno-phyletism, for which Orthodoxy has become almost completely identified with in the popular media. We have already seen the complex historical and liturgical background to the growth of nationalism (and often with it, political forms of autocracy) in Orthodoxy earlier in our study. Here we turn to the Orthodox theological response to the Russian church-state ethno-phyletist and nationalist ideology of *Russkii mir* or the Russian world,⁶ which is the ideological underpinning of the Russian invasion of Ukraine. The March 2022 “Declaration on the Russian World (*Russkii Mir*) Teaching” was drafted in reaction to what is argued to be the Russian Orthodox Church’s ideological underwriting of both Putin’s regime and the Russian invasion of Ukraine. On March 13, 2022, the Sunday of Orthodoxy, the beginning of Orthodox Lent, 75 Orthodox theologians and scholars from around the world issued a theological declaration that draws on many sources including the Barmen Declaration (1934), entitled, ‘*A Declaration on the Russian World (Russkii Mir) Teaching*’ (see Gallaher 2025, Gallaher/Kalaitzidis 2022a, 2022b). The Declaration is structured, following Barmen, in terms of six theses headed by citations from Scripture with affirmations of Orthodox teaching and negations or anathemas of heterodox or heretical teaching. Having briefly outlined the Russian world ideology, the Declaration identifies the Russian world ideology’s main propositions, which are declared “heretical” from an Orthodox theological perspective. By contrast, the Orthodox scholars systematically outline affirmations drawn primarily from Scripture, as witnessing to Orthodox Christianity. Finally, the declaration calls all to be mindful of the theological principles outlined in their decisions in church politics. It was published simultaneously on the websites of the Orthodox Christian Studies Center at Fordham University and the Volos Academy for Theological Studies in Volos, Greece. It has garnered over 1500 signatories from every Christian tradition and nation and has been translated into 21 languages. I was one of its core drafters working together with a multi-national and Pan-Orthodox group of scholars including the Canadian theologians Paul Ladouceur and Fr Richard René, the Greek Pantelis Kalaitzidis, and the Ukrainian Fr Cyril Hovorun. The text has obtained unprecedented media attention globally

6 See Gallaher 2016a, 2016b, 2019, 2025, Denysenko 2013, 2023, Kordochkin 2024 and Flogaus 2024; and in contrast: Bremer 2016, 2023, Shishkov 2022.

for a theological text and it inspired multiple international initiatives to respond to the Russian Church's involvement in the war in Ukraine. The text has thrown into the light the ongoing difficulties Orthodoxy has had since the 19th century with ethnic nationalism. Some critics have pointed out that one also encounters sacralized notions of nationality in contemporary Ukraine and it is not limited to Russia.

Russkii mir, which the Declaration condemned, teaches that there is a transnational Russian sphere or Russian world that includes Russia, Ukraine and Belarus (and sometimes Moldova and Kazakhstan are added along with the Baltic countries) but also ethnic Russians and Russian-speaking peoples in Western Europe, North and South America, and Japan. It holds that the Russian world has a common political centre (Moscow), a common language (Russian – often Ukrainian will be described as a “Russian dialect”), a common spiritual centre (Kyiv – the “mother of all Rus”), a common Church with a common Patriarch (the Moscow Patriarchate with its primate Patriarch Kirill of Moscow *and All Rus*) who works in “symphony” with a common tsar/president/great leader (Putin) and with common moral values, art, one spiritual vision and even one financial system. The different nations and peoples of the unified Russian world – from Russia, Ukraine and Belarus to Kazakhstan, Moldova and even Latvia, Estonia and Lithuania – Patriarch Kirill says “belong to a single, unique civilizational space within which values, knowledge, and experience have accumulated that have always helped our peoples occupy a worthy place in the human family” (Gundiaev 2009: 59). The Russian world, it is alleged, stands against the corrupt “Collective West” with its “radical secularism”, characterized by “alternative lifestyles” and pervasive “gay parades”, which, it is asserted repeatedly, has lost its spiritual centre and is a plaything of the corrupt and lying Americans and the equally perverse EU (Gallaher 2016a).

With *Russkii mir* a vague Christian teaching on the sacred nature of the nation has collapsed into a far-right political, ethnic and religious ideology with a mythological renarration of history that fits a vision of an eternal holy Russian empire and a sacralized autocracy. This ideology is a form of ethno-national religious fundamentalism, in contemporary Western terms, “Christian nationalism”, with an appeal to blood, soil, faith, nation, people, a great czar/leader and especially the Russian language. Unlike some other ethno – and Christian nationalisms, which appeal to a very specific race or ethnos and one tightly defined nation state, the Russian world ideology is a form civilizational nationalism where the “Russian land” and its all-embracing traditional Christian culture, language and vision embraces many

diverse peoples beyond the Russian Federation as “Russian.” The Russian world ideology might, as Paul Gavrilyuk has argued, be seen as a new Nazi ideology for the 21st century and much of the behaviour of the Russian state from its mass “Z” cult seen in rallies and schools to the advocating of something like Ukrainian genocide (Sergeitsev 2022), increasingly seems fascist in character and is reminiscent of the Nazis (Gavrilyuk 2022a, 2022b). The *Russkii Mir Foundation*, started in 2007, has been the main soft-power vehicle of the ideology (with centres funded at Edinburgh and Durham universities, since closed down). It encourages worldwide Russian language, culture, and heritage as a “global project” since the Russian diaspora is said to make up the “largest diaspora population the world has ever known” (Russkii Mir Foundation 2024).

Orthodoxy has long struggled with the danger of ethno-phyletism, that is, the theological tendency to confuse the Church with a particular race, tribe and (recently) nation by divinizing a particular nation, culture and political order into a sacred order that swallows up the Christian Gospel. Ethno-phyletism is anti-eschatological in character as it collapses the Kingdom of Jesus Christ, which is to come, with the Kingdom and worldly divisions of this fallen world.

10. Russkii Mir and Vladimir Putin

Let us give two concrete examples – from both Vladimir Putin and Patriarch Kirill Gundiaev – of the Russian world ideology we have just sketched. Putin, it is arguable, is essentially enforcing on Ukraine by the sword its membership in his mythical Holy Rus’ or Russian world, as part of his broad and flexible current ideology (on Putin’s ideology see Snegovaya and McGlynn 2024). Mythical geography with a mythically unified Russian people has become a weapon for Putin against real nations with real borders, cultures and peoples. In an address to the Federal Assembly in late 2014, explaining the significance of Crimea, which had been seized in early 2014, Putin said that “Crimea, the ancient Korsun or Chersonesus, and Sevastopol have invaluable civilisational and even sacral importance for Russia, like the Temple Mount in Jerusalem for the followers of Islam and Judaism. And this is how we will always consider it” (Putin 2014).

In Putin’s speech on February 21, 2022, just days before Russia invaded Ukraine, Putin argued Ukraine is a “fake” country created by Lenin. This is because Ukraine is really part of the same common Russian world, and

so should legitimately be part of the Russian Federation, as can be seen in the common Russian religious and cultural nexus shared by Ukraine with Russia:

I would like to emphasise again that Ukraine is not just a neighbouring country for us. It is an inalienable part of our own history, culture and spiritual space. These are our comrades, those dearest to us [...] relatives, people bound by blood, by family ties. Since time immemorial, the people living in the south-west of what has historically been Russian land have called themselves Russians and Orthodox Christians (Putin 2022).

This appeal to the Russian world teaching is not an isolated statement from Putin. In his July 2021 essay “On the Historical Unity of Russians and Ukrainians”, which arguably might be seen as his most important ideological rationale for the invasion of February 2022, he argues that a common sacred ethnic-spiritual bond unites all those who are descendants of Rus’. More disturbingly, and here we see that *Russkii mir* is far from a harmless romantic and ordinary national doctrine where the church is the soul of the nation, Putin argues that the alleged forced assimilation of Russians to Ukrainian culture and the “ethnically pure Ukrainian state, aggressive towards Russia, is comparable in its consequences to the use of weapons of mass destruction against us” (Putin 2021). He sees, in particular, an expression of this use of weapons of mass destruction in Russian assimilation to an ethnically pure Ukrainian state in the founding by the Ecumenical Patriarchate in January 2019 of the Orthodox Church of Ukraine (thus undermining the centuries old hold of the Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate over religious life in Ukraine).⁷

11. *Russkii Mir and Patriarch Kirill Gundiaev*

You see this ideology also throughout the statements of major leaders of the Moscow Patriarchate, who actively created the ideology acting as a soft-power instrument of the Kremlin. Indeed, Patriarch Kirill (Gundiaev) of Moscow and all Rus’ (to use his full title) even published a separate book of his multiple talks from 2012-15 on the subject – with the general theme of the borderless cultural and spiritual identity and unity of the Russian world roughly mapping on to the former Soviet Union. The work is called *Seven*

7 For commentary see Gallaher 2019: 183-187.

Speeches on the Russian World and includes talks “On Russian Unity”, “On the boundaries of Russian Statehood”, and “On Russians in the Caucasus” (Gundiaev 2015). In a 2009 speech at the Third Assembly of the Russkii Mir Foundation, Patriarch Kirill gives one of the clearest articulations of the Russian world teaching:

It is necessary in this context to understand clearly what we mean by the Russian world today. It seems to me that if we regard the Russian Federation within its current borders as the sole center of the Russian world, then we sin against historical truth and artificially cut ourselves off from many millions of people who are aware of their responsibility for the fate of the Russian world and consider its construction the chief cause of their life. The core of the Russian world today is Russia, Ukraine, and Belorussia. The Holy Reverend Lavrentii Chernigovskii expressed this idea in the well-known sentence: “Rus, Ukraine, and Belarus – that is Holy Rus.” (Gundiaev 2009).

We see some of this sacralizing of Rus’ and mapping it on to Ukrainian geography in 2019 when Patriarch Kirill explained to multiple international Orthodox hierarchs who had gathered in Moscow that

Ukraine is not a periphery of our Church. We call Kiev “the mother of all Russian cities”, for us Kiev is exactly what Jerusalem is for many people. From there Russian Orthodoxy began, and under no circumstances can we renounce this historical and spiritual bond. The unity of our whole Local Church is founded on this spiritual bond (Gundiaev 2019).

Just days after the Russian invasion of Ukraine, on February 27, 2022, Patriarch Kirill in his initial homiletic response to the war (which term he did not use in this sermon) is even more explicit on the link between the “limited military operation” and his belief in Holy Rus’. What is notable here also is the citation (as we see frequently in Putin as well) of the 12th century legendarium, the “Russian Primary Chronicle” (or “Tale of Bygone Years”) which serves as a sort of alternative Holy Scriptures for the Russian World teaching:

God forbid that the present political situation in fraternal Ukraine so close to us should be aimed at making the evil forces that have always strived against the unity of Rus’ and the Russian Church, gain the upper hand... May the Lord protect from fratricidal battle the peoples comprising the one space of the Russian Orthodox Church... May the

Lord preserve the Russian land. When I say “Russian”, I use the ancient expression from “A Tale of Bygone Years” - “Wherefrom has the Russian land come”, the land which now includes Russia and Ukraine and Belarus and other tribes and peoples (Gundiaev 2022a).

It was entirely natural that the Russian World teaching would eventually be expressed with changes to the liturgy in order to fully sacralize the teaching and incarnate it in the Russian people. On March 4, 2022, Patriarch Kirill ordered all his clergy worldwide to add an extra prayer to the liturgy, whose totality is entitled “Prayer for the Restoration of Peace”, which includes this line: “Rebuke the foreign nations who want and take up arms against Holy Rus’! Prohibit and overthrow their plans!” (Gundiaev 2022b). He then updated the prayer in September 2022 focussing on the “victory” of Rus’ over its enemies in the “Prayer for Holy Rus’.” Multiple clergyman have been suspended or defrocked by the Moscow Patriarchate for refusing to say this prayer or replacing “victory” with “peace”:

O Lord God of might, God of our salvation, look with mercy upon Your humble servants, hear and have mercy upon us: behold, those wishing to fight turned against Holy Rus, wishing to divide and destroy its one nation. Rise, O God, to the aid of Thy people, and grant us Thy mighty victory. Assist your faithful children who are zealous for the unity of the Russian Church, and strengthen them in the spirit of brotherly love, and deliver them from their troubles. [...] Strengthen the soldiers and all defenders of our homeland in Your commandments, give them the strength of spirit, and keep them from death, wounds, and captivity. [...] Give forgiveness of sins and blessed repose to all who were killed in these days, and of wounds and diseases. Fill us with the faith, hope, and love that we have in Thee; and raise up once more in all the countries of Holy Rus’ peace and harmony (“Molitva o Sviatoi Rusi” 2022 and translation at Paert 2023).

In this same vein, and perhaps most infamously, as it attracted wide media attention worldwide, on Forgiveness Sunday (March 6, 2022) Patriarch Kirill preached that the present war had “metaphysical significance,” as what the West was attempting to do in Donbass was to force on the locals a “test of loyalty” which was the demand that they hold gay pride parades and so what was happening in Ukraine was a matter of salvation which Russia was defending as a holy nation (Gundiaev 2022d). In the months that followed Patriarch Kirill doubled down on his Russian world rhetoric and

in a homily of September 2022, shortly after the “limited mobilization” of reservists by the Russian government, Patriarch Kirill claimed (reminiscent of Pope Urban II’s plenary indulgence in 1095 before the First Crusade) that if a soldier dies fighting for Russia in Ukraine “we believe that this sacrifice washes away all the sins that a person has committed” (Gundiaev 2022e).⁸ Two days later on September 27 he claimed that

our spiritual mobilization, to which I now call everyone, will also help the mobilization of all the forces of our Fatherland. And it will undoubtedly help in the end the complete reconciliation of Russia and Ukraine, which constitute a single space of the Russian Orthodox Church (Gundiaev 2022c).

On March 27, 2024, at the 25th World Russian People’s Council in the Cathedral of Christ the Saviour in Moscow, the Russian Church formalized the *Russkii Mir* doctrine in the text “The Present and Future of the Russian World.” The Council was attended by 60 priests of the Moscow Patriarchate, 20 of its bishops (6 of whom were permanent members of its Synod, that is, half of that Synod), and it was chaired by Patriarch Kirill. The text, amongst other things, declared that Russia is the creator and supporter of the Russian world and that the

special military operation is a Holy War, in which Russia and its people, defending the unified spiritual space of Russia, fulfil the mission of the ‘restraining force [*uderzhivaiushchii*], protecting the world from the onslaught of globalism and the victory of the West that has fallen into Satanism (World Russian People’s Council 2024 and commentary at Shumylo 2024).

The idea of the “restraining force”, which is mentioned, is adapted from the Orthodox far right (e. g. Konstantin Malofeev and Aleksandr Dugin, cf. the website of their think-tank [<https://katechon.com/>]) to argue that Russia is the defender of Christianity from hostile demonic forces. Patriarch

8 This statement is part of a larger theology of holy war and victory. Patriarch Kirill sees WWII (“the Great Patriotic War”) as a sort of national crucifixion or Soviet Golgotha (meant literally) and wholesale Russian state and national redemption. He holds that those Soviets who perished in WWII were part of a providential plan in that they were sacrificed by God on the “altar of victory” so that the sins of the October Revolution and Stalinism could be forgiven. He thus identifies the sacrifice of the cross with the 27 million deaths in WWII from the Soviet nation. The Main Cathedral of the Russian Armed Forces is the centre and concretization of this new “cult” of Russian Orthodox Holy War (See Griffin 2023, 2024).

Kirill, in a November 2022 speech, claimed that all of the forces of the Antichrist are directed at Russia, because Russia was the “restraining force [uderzhivuaiushchii]”, as St Paul (2. Thess. 2:6: *to katechon*) had foretold, which was blocking the revelation and rise of the Antichrist (“the man of lawlessness”, 2 Thess. 2:3). This Pauline power, which restrains or hinders the appearance of the Antichrist, is traditionally interpreted by exegetes to refer to the Roman Emperor and the Empire, but, the Patriarch noted in a sermon of April 2022, it had been extended by Russian philosophers to the Second (Byzantium) and Third Rome (Moscow) (Perrie 2023). Here he is referencing the ideology of Russia as “Third Rome” of Filofei of Pskov (c.1465-1542) (Poe 2001), as well as weaving together his theology of holy war with an end of days apocalypticism (Rev. 16:14-16). It is not a surprise that there has been a detailed debate in contemporary Orthodox theology as to whether this teaching is “heresy” (Larin 2024 and Chrysavgis 2024).

12. A Declaration on the “Russian World” (*Russkii Mir*) Teaching

Having laid out in detail *Russkii Mir* as an extreme form of Orthodox nationalism, let us turn back to the exact character of the March 2022 response to that ideology in “A Declaration on the ‘Russian World’ (*Russkii Mir*) Teaching.” The distinct form of alternate modernity we see within the Declaration in its critique of nationalism is the assertion of eschatology as being at the heart of the Orthodox Christian vision, for *Russkii mir* is the anti-eschatological collapse of the already and the not yet (Gallaher/Kalaitzidis 2022a) or, alternatively, a perversion of Christian eschatology which identifies the nation with Christ’s Kingdom. The other marker of its alternate modernity is Pan-Orthodoxy or the assertion that Orthodox identity transcends any ethnic essentialism (such as Russianness or Greekness) and that it is founded on a Pentecostal belief that “There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus” (Gal. 3:28). The Declaration on the Russian world teaching, like the Barmen Declaration on which it is closely modelled (See Gallaher 2025), begins after citing John 18 where Jesus says that His Kingdom is not of this world, with a particular exegesis which is the affirmation that Jesus Christ is the sole foundation of revelation and that one cannot turn to other sources to ground our affirmation of the Gospel. Here it identifies Jesus Christ with the Kingdom as witnessed to in Scripture but, with an Orthodox twist, it asserts that this must be

authoritatively interpreted by the Church Fathers or in “Holy Tradition.” Yet, differing from Barmen, but still in its spirit, it says that this Kingdom of Christ is given as a foretaste at the Byzantine Divine Liturgy which announces the Kingdom of the Father, the Son and the Holy Spirit (as every Orthodox liturgy begins).

But like Barmen again, the Declaration follows this affirmation with an anathema: “we condemn as Orthodox and reject” (earlier drafts used the word “anathematize”). Thereby it negates, and here it is also following Karl Barth who drafted Barmen, that one cannot replace the Church as a foretaste of the Kingdom which is to come with any earthly kingdom. Like Barmen, the Declaration holds that the Church reminds men of “Jesus Christ who came and is to come again” but it can never do this if it projects, proposes and attempts to enforce the state into the likeness of the Kingdom of God. It negates its calling if it obscures the fact that Christians, coming from all countries and nations, are migrants and refugees in this world and have no continuing city but a city that is on high. The Declaration asserts that all divisions of the flesh whether “race, religion, language, ethnicity or any other secondary feature of human existence” are secondary and that to assert superiority based on such divisions – negating minorities – is contrary to the Gospel. Some of the drafters used the language “secondary feature of human existence” to reference the attacks of the Russian Orthodox Church on LGBTQ+ individuals.

13. Conclusion

For Orthodoxy, the challenge of sexual diversity and nationalism not only speaks to personal identity and nationhood but above all it speaks to the identity and nature of Eastern Orthodoxy as a pre-modern ecclesial tradition in the modern age. What is Orthodoxy? Is its teaching perennial? Is it unchanging? How can it respond and remain vital in the light of Western challenges? How can it be modern in its own unique and alternative way but still retain its pre-modern sensibility seen in its liturgical corpus and spiritual practices? What is Orthodoxy’s alternate modernity? What is modern Orthodox identity?

The challenge of sexual diversity and nationalism, in this sense, are actually God’s gift to the Church. Sexual diversity and nationalism are the most iconic of many modern western issues Orthodoxy must face in its current identity crisis. From this spiritual struggle, it then can witness *to*

the West concerning its unique gifts *in the* West, which are *with and for* the West. Orthodoxy is Eastern only in, through and by the West. Moreover, the West needs the East just as the East needs the West. They are two halves of the moon or two lungs. Sexual diversity and nationalism, then, pierces to the heart of Eastern Orthodox identity in the modern West as a pre-modern tradition that must now face creatively the challenges of a modern civilization that it did not give birth but which now defines it. Will it take the leap? Will it choose itself? The fate and task of the West awaits this Eastern Church as it awaits us all.

Bibliography

- Agamben, Giorgio: *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Homo Sacer II, 2). Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarín (trans.). Stanford 2011.
- Alexander, George: *Patriarch Daniel and the Resurgence of the Romanian Orthodox Church*. Alappuzha Kerala, India 2021.
- Arentzen, Thomas/Purpura, Ashley M./Papanikolaou, Aristotle (eds): *Orthodox Tradition and Human Sexuality*. New York 2022.
- Assembly of Bishops: *Response of Assembly of Bishops to Obergefell v. Hodges*, July 2, 2015: [<https://www.assemblyofbishops.org/news/2015/response-of-assembly-of-bishops-to-obergefell-v.-hodges>] (last accessed: 19 August 2024).
- Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church (2000): [<http://orthodoxeurope.org/page/3/14.aspx>] (last accessed: 19 August 2024).
- Bremer, Thomas: *Diffuses Konzept: Die Russische Orthodoxe Kirche und die „Russische Welt“*, in: *Osteuropa* 66,3 (2016) 3-18.
- Bremer, Thomas: *Mythos „Russische Welt“: Russlands Regime, die ROK und der Krieg*, in: *Osteuropa*, 73,3-4 (2023), 261-274.
- Bridging Voices Project (2019): [<https://publicorthodoxy.org/category/fordham-exeter-bridging-voices-project/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Brown, Callum G.: *The Secularisation Decade: the 1960's*, in: H. McLeod, W. Ustorf (eds.): *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge 2003, 29-46.
- Burgess, John P.: *Holy Rus: The Rebirth of Orthodoxy in the New Russia*. New Haven, London 2017.
- Calhoun, Craig J./Juergensmeyer, Mark/Van Antwerpen, Jonathan: *Introduction*, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen (eds.): *Rethinking Secularism*. New York 2011, 3-30.
- Cameron, Averil/Hall, Stuart (eds., trans., comm.): *Life of Constantine*. Oxford 2002.
- Casanova, Jose: *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen (eds.): *Rethinking Secularism*. New York 2011, 54-74.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe*. Princeton 2000.

- Chamberlain, Lesley: *Ministry of Darkness: How Sergei Uvarov Created Conservative Modern Russia*. New York 2020.
- Chryssavgis, John: Casting the First Stone of Heresy: Let's Leave God out of This, *Public Orthodoxy*, April 19, 2024: [<https://publicorthodoxy.org/2024/04/19/casting-the-first-stone-of-heresy/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Çolak, Hasan: *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria*. Ankara 2015.
- Çolak, Hasan/Bayraktar-Tellan, Elif: *The Orthodox Church as an Ottoman Institution: A Study of Early Modern Patriarchal Berats*. Istanbul 2019.
- Congar, Yves: *After Nine Hundred Years: The Background of the Schism Between the Eastern and Western Churches*. Paul Mailleux (trans.). New York 1959.
- Congar, Yves: *Power and Poverty in the Church*. Jennifer Nicholson (trans.). Baltimore 1964.
- Cox, Jeffrey: Master Narratives of Religious Change, in: Hugh McLeod, Werner Ustorf (eds.): *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge 2003, 201-217.
- Davie, Grace: *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London 2002.
- Denysenko, Nicholas E.: Fractured Orthodoxy in Ukraine and Politics: The Impact of Patriarch Kyrill's Russian World, in: *A Journal of Eastern Christian Studies* 54,1-2 (2013), 33-67.
- Denysenko, Nicholas E.: *The Church's Unholy War: Russia's Invasion of Ukraine and Orthodoxy*. Eugene 2023.
- Economist: A row over transgender rights erupts between Greece's politicians and its clerics, 13 October 2017: [<https://www.economist.com/erasmus/2017/10/13/a-row-over-transgender-rights-erupts-between-greeces-politicians-and-its-clerics>] (last accessed: 19 August 2024).
- Economist: A pitiful turnout blocks an anti-gay marriage move in Romania, 8 October 2018: [<https://www.economist.com/europe/2018/10/08/a-pitiful-turnout-blocks-an-anti-gay-marriage-move-in-romania>] (last accessed: 19 August 2024).
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 Vols. Leiden, Boston 2003.
- Flogaus, Reinhard: 'Heiliges Russland' und 'Russische Welt': Zur Sakralisierung des Landes und zur Politisierung der Religion in Russland, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 41,1 (2024), 309-347.
- Fordham University, Orthodox Christian Studies Center: *Contemporary Eastern Orthodox Identity and the Challenges of Pluralism and Sexual Diversity in a Secular Age (2018-2020)*: [<https://www.fordham.edu/orthodoxy/bridgingvoices/>];
- Freeze, Gregory L.: *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge usw. 1977.
- Freeze, Gregory L.: *The Parish Clergy, in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton 1983.

- Freeze, Gregory L.: Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia, in: *The Journal of Modern History*, 68,2 (1996), 308-350.
- Gallaher, Brandon: A Tale of Two Speeches: Secularism and Primacy in Contemporary Roman Catholicism and Russian Orthodoxy, in: John Chrysavgis (ed): *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of the Councils, Volume 2: Contemporary and Contextual Perspectives*. Crestwood 2016a, 807-837.
- Gallaher, Brandon 2016b: The Road from Rome to Moscow, 20 February 2016. *The Tablet*, 8-9.
- Gallaher, Brandon: Orthodoxy and the West – The Problem of Orthodox Self-Criticism in Christos Yannaras, in: Sotiris Mitralaxis (ed.): *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*. Cambridge 2018, 206-225.
- Gallaher, Brandon: The Pure Signifier of Power: Remembering, Repeating and Working Through the Significance of the Papacy and Pope Francis for Eastern Orthodoxy, in: J. De Volder: *The Geo-Politics of Pope Francis*. Leuven 2019, 169-198.
- Gallaher, Brandon: Fundamentalism and Conversion to Eastern Orthodoxy in the West: Reflections on the Myth of Orthodoxy, in: Davor Džalto, George Demacopoulos (eds.): *Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives*. Lanham, MD 2022, 105-126.
- Gallaher, Brandon: His claim upon our whole life': The revelational-exegetical politics of the Barmen Declaration (1934) and the Declaration on the Russian World Teaching (2022), in: Paul Nimmo (ed.): *Karl Barth and Reformed Theology: Tradition, Dialogue, and Construction*. Eugene, OR. 2025.
- Gallaher, Brandon/Kalaitzidis, Pantelis (2022a): A Declaration on the "Russian World" (Russkii Mir) Teaching, in: *Mission Studies* 39,2, 269-76. Online 13 March 2022: [<https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>] and [<https://www.polymerwsvolos.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gallaher, Brandon/Kalaitzidis Pantelis (2022b): Cover Letter by the Coordinators of the Drafting Committee: [<https://mailchi.mp/8199f7740b4c/ocsc-spring-updates-14172292?e=8f8689449a>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gallaher, Brandon/Tucker, Gregory: *Eastern Orthodoxy and Sexual Diversity: Perspectives on Challenges from the Modern West*. British Council Bridging Voices Exeter-Fordham Report. Washington, DC: British Council USA 2019: [https://www.fordham.edu/media/review/content-assets/migrated/pdfs/jadu-single-folder-pdfs/B_V_Report.pdf] (last accessed: 19 August 2024).
- Gallaher, Brandon/Tucker, Gregory: *Orthodox Christianity, Sexual Diversity and Public Policy: Final Report of the University of Exeter and Fordham University Bridging Voices Consortium*, British Council Bridging Voices Exeter-Fordham Report. Washington, DC: British Council USA 2020: [https://www.fordham.edu/media/review/content-assets/migrated/pdfs/jadu-single-folder-pdfs/_ExeterFordham_Report_FINA_L.pdf] (last accessed: 19 August 2024).
- Gavrilyuk, Paul (2022a): Hitler and Putin: 1938 and 2022, 23 February 2022, *Public Orthodoxy*: [<https://publicorthodoxy.org/2022/02/23/hitler-and-putin/>] (last accessed: 19 August 2024).

- Gavrilyuk, Paul (2022b): *The Moral Defeat of the Russian World: Putin, Kirill, and the Tribunal of History*, 13 May 2022. Public Orthodoxy: [<https://publicorthodoxy.org/2022/05/13/moral-defeat-of-russian-world/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Griffin, Sean: *Russian World or Holy World War?: The Real ideology of the Invasion of Ukraine*, 12 April 2023, Public Orthodoxy: [<https://publicorthodoxy.org/2022/04/12/russian-world-or-holy-world-war/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Griffin, Sean: *Putin's Holy War of the Fatherland: Sacred Memory and the Russian Invasion of Ukraine*, in: *The Russian Review* 83,1 (2024), 79-92.
- Gundiaev, Patriarch Kirill: *Address at the Grand Opening of the Third Assembly of the Russian World* (3 November 2009). Stephen D. Shenfield (trans.), in: *Russian Politics & Law* 49,1 (2011), 57-64. Russian original: [<http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill: *Sem' Slovo o Russkom Mire*. A.V. Shchipkov and Anastasiia Klimova (eds.). Moscow 2015.
- Gundiaev, Patriarch Kirill: *Sviateshii Patriarkh Kirill rasskazal delegatsiiam Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei o situatsii na Ukraine* [His Holiness Patriarch Kirill told the Delegates of the Local Orthodox Churches concerning the situation in Ukraine], 1 February 2019: [<https://rusk.ru/newsdata.php?idar=83406>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill: (2022a): *His Holiness Patriarch Kirill calls on the faithful to pray for peace and unity of the Church*, Russian Orthodox Church, 27 February 2022: [<http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5904398.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill (2022b): *Molitva o vosstanovlenii mira* [Prayer for the Restoration of Peace], Russian Orthodox Church, 3 March 2022: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5905833.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill (2022c): *"Patriarshaia propoved" v prazdnik Vozdvizheniia Kresta Gospodnia posle Liturgii v Khrame Khrista Spasitelia* [Patriarchal Sermon on the Feast of the Exaltation of the Holy Cross following the Liturgy at the Cathedral of the Christ the Saviour], Russian Orthodox Church, 27 September 2022: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5963304.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill (2022d): *"Patriarshaia propoved" v Nedeliu syropustniuiu posle Liturgii v Khrame Khrista Spasitelia* [Patriarchal Sermon on Cheesefare Week after the Liturgy at the Cathedral of Christ the Savior], Russian Orthodox Church, 6 March 2022: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Gundiaev, Patriarch Kirill (2022e): *"Patriarshaia propoved" v Nedeliu 15-iu po Pitidesiatnitse posle Liturgii v Aleksandro-Nevskom skitu* [Patriarchal Sermon on the 15th Sunday after Pentecost following the Liturgy at the Alexander Nevsky Skete], 25 September 2022: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>] (last accessed: 19 August 2024).
- Hovorun, Cyril: *Eastern Christianity in its Texts*. London 2022.
- Hovorun, Cyril: *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis, MN 2018.

- Kalaitzidis, Pantelis: Church and State in the Orthodox World: From the Byzantine “Symphonia” and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society, in: Emanuela Fogliadini (ed.): *Religioni, Libertà, Potere*. Milano 2014, 39-74.
- Kalaitzidis, Pantelis: *Orthodoxy and Modernity: Introducing a Constructive Encounter*. Leiden 2025.
- Kenanoğlu, Mustafa Macit: Is Millet System a Reality or a Myth? The Legal Position of the Non-Muslim Subjects and Their Religious Leaders in the Ottoman Empire, in: *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 12 (Güz 2011), 17-38.
- Kordochkin, Andrey: Rozhdenie i gibel doktriny “Russkogo mira” [The Birth and death of the doctrine of the “Russian World”], in: *Piataia Volna*, 3.6., 2024: [<https://www.5wave-ru.com/volume-3-6-2024/11>] (last accessed: 19 August 2024).
- Koschorke, Klaus: Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity, in: *Journal of World Christianity* 6,1 (2016), 28-56.
- Koschorke, Klaus: *Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika und Lateinamerika 1450-2000*. Tübingen 2022.
- Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian: *Polycentric Structures in the History of World Christianity/ Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden 2014.
- Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: *The Light that Failed: A Reckoning*. London 2019.
- Ladouceur, Paul/Gallaher, Brandon: Eastern Orthodox Theology, in: Rachel Muers, Ashley Cocksworth (eds.): *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, 4th Ed. Oxford 2024, 303-321.
- Larin, Vassa: *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov’s Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites*. *Orientalia Christiana Analecta*, 286. Rome 2010.
- Larin, Vassa: On “Heresy” and the Commemoration of Patriarch Kirill, Public Orthodoxy, 12 April 2024: [<https://publicorthodoxy.org/2024/04/12/heresy-and-commemoration-of-pat-kirill/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Leustean, Lucian (ed.): *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*. New York 2014.
- Lucas, George/Kasdan, Lawrence: *Star Wars Trilogy: The Complete Scripts*. London 1995.
- Malofeev Konstantin/Dugin Aleksandr: website of their think-tank [<https://katechon.com/>] (last accessed: 19 August 2024).
- McGuckin, John A.: *The Eastern Orthodox Church: A New History*. New Haven, NJ 2020.
- Miller, David J. D./Sarris, Peter: *The Novels of Justinian: A Complete Annotated English Translation*. Cambridge 2018.
- Molitva o Sviatoi Rusi: 25 September 2022: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5962654.html>] (last accessed: 19 August 2024).

- Paert, Irina: How do Orthodox Christians pray in the year 2022? The official prayers of the Russian Orthodox Church during Russia's war against Ukraine, *Khristiane protiv voyny*, 15 February 2023: [<https://shaltnotkill.info/how-do-orthodox-christians-pray-in-the-year-2022-the-official-prayers-of-the-russian-orthodox-church-during-russia-s-war-against-ukraine/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Papademetriou, Tom: *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries*. Oxford 2015.
- Perrie, Maureen: *Apocalypse Delayed: Patriarch Kirill on Restraining the Antichrist in Ukraine*. 23 January 2023, *Public Orthodoxy*: [<https://publicorthodoxy.org/2023/01/23/apocalypse-delayed-restraining-antichrist/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Pew Research Center: *Orthodox Christianity in the 21st Century*, 8 November 2017: [<https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/08/orthodox-christianity-in-the-21st-century/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Poe, Marshall: *Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a "Pivotal Movement"*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Neue Folge*, Bd. 49, H. 3. (2001), 412-429.
- Pope Francis, *Dicastery for the Doctrine of the Faith: Declaration Fiducia Supplicans on the Pastoral Meaning of Blessings*, 18.12.2023: [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html] (last accessed: 26 March 2024).
- Putin, Vladimir: *Presidential Address to the Federal Assembly*, 4 December 2014, English: [<http://en.kremlin.ru/events/president/news/47173>], Russian: [<http://kremlin.ru/events/president/news/47173>] (last accessed: 19 August 2024).
- Putin, Vladimir: *On the Historical Unity of Russians and Ukrainians*, 12 July 2021, English: [<http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181>], Russian: [<http://kremlin.ru/events/president/news/66181>] (last accessed: 19 August 2024).
- Putin, Vladimir: *Address by the President of the Russian Federation*, 21 February 2022, English: [<http://en.kremlin.ru/events/president/news/67828>], Russian: [<http://kremlin.ru/events/president/news/67828>] (last accessed: 19 August 2024).
- Raeff, Marc: *An Early Theorist of Absolutism: Joseph of Volokolamsk*, in: *The American Slavic and East European Review* 8,2 (1949), 77-89.
- Runciman, Steven: *The Great Church in Captivity: a Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge 1968.
- Russkii Mir Foundation: *Russkii Mir: informatsionnyi portal fonda "Russkii mir"*: [<https://russkiymir.ru/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Sergeitsev, Timofei: *RIA NOVOSTI Has Clarified Russia's Plans Vis-à-Vis Ukraine and the Rest of the Free World in a Program like Article: What Russia Should Do with Ukraine?*, *Centre for Civil Liberties*, 4 April 2022, English: [<https://ccl.org.ua/en/news/ria-novosti-has-clarified-russias-plans-vis-a-vis-ukraine-and-the-rest-of-the-free-world-in-a-program-like-article-what-russia-should-do-with-ukraine-2/>], Russian: [<https://ria.ru/20220403/ukraina-1781469605.html>] (last accessed: 19 August 2024).

- Shaw, Stanford J.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808.* Cambridge 1976.
- Sharkey, Heather J.: *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East.* Cambridge 2017.
- Shishkov, Andrey: Some Reflections on the Declaration on the “Russian World”, *Public Orthodoxy*, 13 April 2022: [<https://publicorthodoxy.org/2022/04/13/some-reflections-on-the-declaration-on-the-russian-world-teaching/>] (last accessed: 19 August 2024).
- Shumylo, Serhii: “Ordinary Fascism” or The Russian World of Patriarch Kirill, *The Wheel*, 10 April 2024: [<https://www.wheeljournal.com/blog/2024/4/10/serhii-shumylo-ordinary-fascism-or-the-russian-world-of-patriarch-kirill>] (last accessed: 19 August 2024).
- Smith, Helena: Greek Orthodox church calls for excommunication of MPs after same-sex marriage vote, 7 March 2024, *The Guardian*: [<https://www.theguardian.com/world/2024/mar/07/greek-orthodox-church-calls-for-excommunication-of-mps-after-same-sex-marriage-vote>] (last accessed: 19 August 2024).
- Snegovaya, Maria/McGlynn, Jade: Dissecting Putin’s regime ideology, *Post-Soviet Affairs*, Published Online: 7 August 2024: [<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1060586X.2024.2386838?src=>] (last accessed: 19 August 2024).
- Stoeckl, Kristina: European Integration and Russian Orthodoxy: two Multiple Modernities Perspectives, in: *European Journal of Social Theory* 14,2 (2011), 217-233.
- Stoeckl, Kristina/Uzlaner, Dimitry: *Postsecular Conflicts Debating tradition in Russia and the United States.* Innsbruck 2020.
- Stoeckl, Kristina/Uzlaner, Dimitry: *The Moralists International: Russia in the Global Culture Wars.* New York 2022.
- Taft, Robert F.: *The Byzantine Rite: A Short History.* Collegeville, MN 1992.
- Taylor, Charles: *A Secular Age.* Cambridge, MA 2007.
- The Sacrament of Marriage and its Impediments: The Holy and Great Council of Crete, Pentecost 2016: [<https://holycouncil.org/marriage>] (last accessed: 19 August 2024).
- Van den Boogert, Maurits H.: Millets: Past and Present, in: Anh Ngy Longva, Anne Sofie Roald (eds.): *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation.* Leiden 2012, 27-45.
- V den’ pamiati ravnoapostol’nogo kniazia Vladimira Predstoiatel’ Russkoi Tserkvi sovershul Liturgiiu v Aleksandro-Nevskoi lavre [On the Saint’s Day for the Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir, the Primate of the Russian Church celebrated Liturgy in Aleksander Nevsky Lavra], 28 July 2024: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/6147752.html>] (last accessed: 11 October 2024).
- Von Harnack, Adolf: *What is Christianity?* 2nd Ed. Thomas Bailey Saunders (trans.). London 1901.
- Ware, Kallistos: *The Orthodox Church.* 3rd Ed. London 1997.
- Wookieepedia: *Hibernation Sickness*: [https://starwars.fandom.com/wiki/Hibernation_sickness] (last accessed: 19 August 2024).

World Congress of Families: [<https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/group/world-congress-families>] (last accessed: 19 August 2024).

World Russian People's Council 2024: Nakaz XXV Vsemirnogo russkogo narodnogo sobora "Nastoiashchee i budushchee Russkogo mira" [Order of the XXV World Russian People's Council "The Present and Future of the Russian World"]: [<http://www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html>] (last accessed: 19 August 2024).

III. Commoning – Vollzugsformen planetarer Verantwortung

A pluriversal Common? Thinking about the “common good” in the face of planetary challenges

Michelle Becka

Abstract

In the face of multiple planetary crises, the question arises as to how we can act together to overcome them. This article explores the extent to which the common good tradition of Catholic social teaching provides a starting point for this. On the one hand, an orientation towards the common good proves to be necessary; on the other hand, it is subject to the danger of leveling out differences. Following Dipesh Chakrabarty and Bruno Latour, it is shown that a “we” to overcome the crises must take existing inequalities into account and needs a new point of attraction for this joint action. Latour calls it the terrestrial. “Commoning” is located on this track – as a model of thinking and living that takes into account the signs set by Chakrabarty and Latour.

Key-Words

Common Good, Solidarity, Commoning, Climate Crisis, Planetary, Terrestrial, Anthropocene, Christian Social Ethics

The freedom of the individual and communality are not opposites. They belong together, that is the basic assumption of this contribution. Freedom is realized relationally: with others and in relation to the non-human world. Of course, this implies a certain understanding of freedom¹ as well as of communality. This article explores the question of how communality or the common is to be thought against this background. Specifically, its aim is to inquire whether the concept of the “common good” of Christian tradition still is helpful in this context and how it could be developed further.

The reflection sets out from the tradition of Catholic social teaching and finds itself facing current challenges. To do this, I will briefly highlight some basic insights from the Catholic tradition of the common good

1 For an understanding of relational freedom see Becka/Ulrich 2022.

and from more recent environmental ethics (within theological ethics). Both, the common good and environmental ethics, must be asked the same question: Are these approaches enough today, given different present threats and crises?

To discuss this question, I will present selected aspects from the thinking of Dipesh Chakrabarty and Bruno Latour. My assumption is that they give important impulses to face the current planetary challenges together – and to influence Christian social ethics. Finally, this “common” is substantiated with reference to current “commoning” discourses, which emphasize that commons are not simply given, but become commons.

1. *The common good*

The concept of the common good is important in Catholic social teaching² – but it is ambivalent. We need the idea as a corrective to excessive self-interest, but in determining what exactly the common good consists of, the danger of essentialism and exclusivism is high:

It is a core principle of Catholic social teaching that the person must be the center of institutions, and that the dignity of the human has to be protected. This kind of normative individualism is essential³ and must be distinguished from other concepts of individualism that build on the concept of an isolated self. The individual good can become problematic if it is isolated from the interests of the others, if it is understood as an egoistic interest. And, in the sense of the Latin American *Buen Vivir* (see Becka 2018), it cannot be morally right to speak of freedom and well-being of *some* when it is denied to *so many others*. Because it is a welfare of some at the expense of others. A perspective of “something common” is needed.

Therefore, Catholic social teaching highlights the sociality of human beings – not as secondary or added but as inherent. “For the beginning, the subject and the goal of all social institutions is and must be the human

2 I distinguish between Catholic social teaching, referring to the social proclamation of the Church magisterium, and Christian social ethics as a form and theory of reflection on societal issues, while also critically interpreting the texts of Catholic social teaching.

3 It is important to highlight this aspect, because, despite this principle, the Catholic Church has struggled a lot (and in some parts is still struggling) to accept individual liberty rights. My search for a concept of communality here is not against but connected to a normative individualism in its sense of respect for dignity and rights of every person.

person which for its part and by its very nature stands completely in need of social life” (Gaudium et Spes 25).

The idea of the common good – that there has to be something good for all – is related to the sociality of the person. It prevents a strong individualism and a very egoistic view. At the same time, the common good should not replace the individual good, but serve the individual. It is characterized as “all social conditions which favor the full development of human personality” (Mater et Magistra 65). We could say, the common good is needed for the flourishing of the individual.⁴

Nevertheless, there exist certain problems with the common good. It is not necessarily obvious what the common good is (beyond of being a promising and important idea). For who defines what is good for all? In recent decades, postcolonial and decolonial critiques have emphasized this problem again. The experience of the non-privileged is that all too often, concepts that seek to say something *for all* end up generalizing only *particular* claims. Accordingly, serving the good of all is rather unlikely, since most of the world’s population is not involved.

The question of who gets to define is old: In a certain (and in 19th century dominant) natural law tradition, a supra-temporal, or natural source of the good for all is assumed. This “good” is what corresponds (better: is considered to be corresponding) to the *nature of man* as it is recognized and normatively interpreted in the Catholic moral doctrine.⁵ Here, the common good, in this problematic understanding of natural law, precedes the individual good, and politics had to carry out the universal good, which was defined by the Church. This line of tradition in the 20th century was met with another understanding and became part of the so-called conflict between the Jesuits and the Dominicans. While the Dominicans were more strongly attached to the understanding of a predetermined common good, the Jesuits emphasized the procedural character of the common good: Nell-Breuning and other Jesuits emphasize structures of social cooperation for the realization of individual and common goals. The common good here is a more functional concept that is understood also as a goal. It has

4 For an insight into the controversial discussion on the common good see the different contributions in Heimbach-Steins, Marianne (2020), especially, Lesch, Walter (2020: 25-43). He highlights the variety of ways in which the common good can be understood. A peculiarity of German is that its plural is more difficult to form than in other languages, and thus a singular understanding of the good for all prevails.

5 See Spieß 2020: The assumption of a good for all comes with as many difficulties as an essential understanding of human nature. Neither can be discussed here.

more of an “a posteriori” character, defined in a certain procedure. It is about balancing interests in favor of the good of all people cooperating in a society, i.e., in favor of the general good (Spieß 2020: 69). As Spieß points out, in this concept, the interests of individuals are upgraded and are no longer subordinated to an ontologically understood common good. Individual welfare and common welfare are interrelated, but no common good shall take precedence over the individual good (Nell-Breuning 1985: 41f.). The common good for Nell-Breuning, on the one hand, is the unifying bond of society and, on the other hand, denotes the totality of conditions that enable the members of the community to achieve their own good (Nell-Breuning 1985: 34; 36). What these exactly are has to be discussed, making this understanding much more participatory than the older concept. But it is an important step to an “unexcited understanding of the common good” (Lesch 2020: 38)⁶, which refers to the material and immaterial facilities society and its members provide to all members of society to fulfil certain interests they have in common.

But the idea of the common good is also questioned by another development that sees it as too narrow, because it does not consider the ecological question.

2. The ecological question

At least since the 1970s, in addition to the questions of social interaction, the non-human world has come into view in ethics. With the beginning of environmental ethics, an important change took place: The scope of human responsibility is extended beyond human interaction to the nonhuman environment. The concept of sustainability becomes central, shaped in particular by the 1987 report of the United Nations *World Commission on Environment and Development* (WCED), known as the *Brundtland Commission*: “Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs” (WCED 1987: 37). Christian social ethics and, with *Laudato si'*, also the Catholic social teaching take these questions seriously and into account. This was an important step.

6 Lesch refers to Waheed Hussain and his definition in Stanford Encyclopedia of Philosophy.

With growing knowledge of the consequences of man-made climate change, the situation has become more acute. Windows of opportunity are closing. There is not only a great need for reflection, but an urgent need for action. *Environmental ethics* has long ceased to be an area of ethics among others – the reflection on the relationship with the non-human world is a fundamental ethical issue. The triple planetary crisis (see for example: UNFCCC: 2022) – climate change, air pollution, and the loss of biodiversity – are influencing all areas of human and non-human life. Some use the term Anthropocene to make it clear that human intervention is massively changing the earth itself including the non-living one.⁷ What seemed impossible for a long time has become real: Humans are affecting geophysical conditions. The earth-system is no longer an unchangeable background for our actions but is influenced by them – and in response, it influences our actions.⁸

In view of this, one can ask whether the reflections of social ethics are still sufficient here. The thesis is that they are not. Thus, I am embarking on a search for an answer to the question of how we can think further. Indigenous cultures – such as, but not limited to, those of Latin America – are an important source of inspiration.⁹ For example currents like Teología india are highly relevant for the whole of theology, and it is a blessing for Church teaching that Pope Francis breaks through Eurocentrism when he emphasizes in *Laudato si'* the importance of other worldviews, especially indigenous ones.

In this article, other sources of inspiration will be discussed. Very partially I refer to some thoughts of Dipesh Chakrabarty and of Bruno Latour because they help us to rethink the relationship between the human and the non-human world and the consequences for ethics.

3. Chakrabarty and the Dimension of the Planetary

Dipesh Chakrabarty is a historian and one of the main representatives of subaltern studies and postcolonial approaches. Postcolonial studies, exam-

7 This is not the place to discuss the concept of the Anthropocene, whether it is necessary or not, or when it started. As introduction in the debate about the concept see Chakrabarty 2022, Adelman 2020.

8 For early reflections on this see among others Serres 2015.

9 See Querejazu's contribution in this volume.

ine the impact of colonialism in our contemporary systems of thought and knowledge, the terms we use, our politics, economics, and more. These studies are characterized by a great skepticism about generalizing terms, such as *women* or *orient*, because they homogenize and level existing differences. Another example would be the term *humanity*, because it is usually a particular group meant from which to infer all, yet *all* are not seen. In addition, there is a strong critique of capitalism, because it promises equality (specifically equal opportunities for prosperity for all) but ignores the existing unequal conditions, which ultimately increases the inequality of opportunity.¹⁰

Chakrabarty, as a postcolonial scholar, is used to emphasize difference and warn against the subsumption of difference in a generalized reference to the *We*. In his book *The climate of history in a planetary age*, however, Chakrabarty now speaks of the necessity of a *We*. He does this, because the condition humaine has changed (Chakrabarty 2021: 32), the crisis we are facing requires collective action. He is aware of the danger that the interests of humanity will be determined by a few, but at the same time, he says, we need this overarching category of one humanity. These two requirements are in tension with each other, and it is important not to ignore this tension. With Chakrabarty (2021: 74), I think, we need to speak of a *We*, but we must be careful and see all its old and new excluding mechanisms, as well be aware of how speaking of “species” veils domination.

In addition to the first difficulty of how to understand a *We*, Chakrabarty confronts the question of why it is so difficult to move to action in the face of the catastrophic situation and the threats we are confronted with. He comes up with two pairs of terms: he says that if we think beyond national boundaries at all, it is in the category of the global we think of. But the global is something like an extension of the local; it concerns only the networked technosphere, as he calls it (Chakrabarty 2021: 16f.; 110; 120). Referring to it as a period of time spans only the history of mankind. But besides the global, there is a dimension which he calls “the planetary”. By this, he means everything which concerns the earth system. This is far older than the history of mankind: more than 4 billion years, with first life forms dating back to 3.5 billion years ago. The problem now is that we cannot

10 See also Fraser 2022. It would be fruitful to combine Fraser’s and Chakrabarty’s thinking, but this cannot be done here.

experience the planetary. The planetary cannot be experienced as such¹¹ and a planetary responsibility is too big for us because we think in the political, which includes the nation state – or in the global as a kind of extended version of the national.

This often leads to the assumption that the planetary does not concern us, that it has nothing to do with us. According to Chakrabarty, with reference to Latour, this overlooks the fact that we are not confronted with the planetary but are part of it. So, we can't ignore it. And we depend on non-human life – from trees to microbes. At the same time, he highlights that, for all the emphasis on the planetary, we should not ignore the role of capitalism, which has (partly) brought about the present situation – and which distributes the consequences unequally. There is no homogeneous *We* since we are not equally affected. The most vulnerable are the poor, often those, marked by racism, and often women. Therefore, we need to think about a common, which does not deny what separates human beings (Chakrabarty 2021: 328). And at the same time, all politics of human wellbeing must not lose the connection to the question of the habitability of the planet and the consciousness that human history is only a part of a history of complex life (Chakrabarty 2021: 330).

Introducing this category of *habitability* Chakrabarty undertakes a radical change of perspective: *sustainability* is not enough, because it remains in the global and does not consider the needs of other living beings. Habitability moves the human being out of the center and can therefore be considered to be post humanistic. What follows from this, and how this works concretely, remains vague and cannot be presented here anyway. But the category of the planetary, to me, seems helpful and purposeful to enable us to think of “common” without being blind to difference. So, the question of how to come to a new policy – to practice the common – without denying what separates people already now remains.

11 We can have certain ideas about planetary dimensions; for example, the images of planet Earth from space from the Apollo 8 mission have strongly influenced thinking about planetary boundaries through the sensory experience (seeing) of Earth's beauty. Chakrabarty does not mention this important example. He says that planetary forces and time scales cannot be the direct object of experience. Cf. Chakrabarty, 87 f. He sees this as an obstacle to appropriate political action.

4. Latour and the Terrestrial

We follow a thought that has already been echoed by Chakrabarty (2021: 110-116; chapter 3 and others) and was lent from Bruno Latour. Latour criticizes the sharp juxtaposition of man and nature. In the concept of *nature* the earth became the counterpart of man, which could be appropriated by him. On the one hand, the understanding of nature was too broad, denoted a “great miscellany” (Latour 2018: 87), on the other hand, the cognition of nature was much too narrow, namely natural scientific. Latour does not reject scientific epistemology generally, only their exclusivity. Furthermore, our conception of nature is too passive, even the earth is capable of action in a certain sense, which is something we will come back to later in this essay.

As an alternative to a concept of nature that serves only as a background foil for our actions or resource storage, Latour chooses the concept of the terrestrial. To understand what the terrestrial is and what its function is, however, we have to go back a bit further, for there are certain dangers he wants to avoid with the concept.

For Latour, our political action, which fails to do anything about the planet's current multiple crises, moves along a (more or less) linear axis: from the local to the global. The local denotes attachment to a particular ground, something very concrete, whereas the global stands for world attachment, something more open (Latour 2018: 20-25; 35-37). But there is a modernization movement toward the global, which then becomes synonymous with progress: globalization. Now, he says that *globalization* can mean two very different things:

To move from a local point of view to a global or world-encompassing should actually mean to increase the points of view, to grasp a greater diversity, to consider a greater number of beings, cultures, phenomena, organisms and people.

Apparently, however, today “globalization” is understood as the exact opposite of such. Namely, that a single view has prevailed over everyone and everywhere, is fundamentally provincial, proposed by a small group of people, represents a tiny number of interests, is limited to a few measuring instruments, standards, and forms (Latour 2018: 21).

The global could not keep its promise. It appears as a liberation to some, but a threat to many others. For between the two poles (those who benefit from globalization and those who perceive it as a threat), Latour identifies

a barrier to modernization: Some remain behind it, others have overcome it. This strong inequality is a problem, it is a social problem. In addition, there is no earth large enough to contain all the ideals of the progress project for everyone, especially for those on the other side of the barrier of modernization (Latour 2018: 25). So we have a second problem; an ecological one.

These problems cannot be solved by more progress. Perhaps the barrier can be shifted, likely at the cost of violating the planetary boundaries even more, but it cannot be erased. Therefore, another attractor is needed, a point of attraction that does not lie on this line, with which the usual system of coordinates is left behind. This one he calls the *Terrestrial* (Latour 2018: 51ff.). The idea is that this terrestrial links the advantages of the local and the global without succumbing to the constrictions, and allows opposing the planetary crises. The terrestrial inherits from the local the materiality of the soil, the humus, and a certain adherence to the ground. But it is a soil that cannot be appropriated:

In the negotiation – the fraternization? – between the adherents of the LOCAL and TERRESTRIC, the importance, the legitimacy, the necessity of belonging to a soil must be brought up, but without this – and therein lies the whole difficulty – being immediately confused again with the ingredients that are mixed with the LOCAL: ethnic homogeneity, musealization, historicism, nostalgia, false authenticity (Latour 2018: 65).

At the same time, it inherits heterogeneity and a multiplicity of possibilities from the (positively understood) global openness. The terrestrial is thus grounded and worldly. *Nature* now becomes more than a research object of natural sciences and more than a background of our practices and cannot be reduced to a production factor.¹² It is an *agent*, and it calls us to action. Exactly because the concept of nature is still in danger of being set against the social or against culture, while Latour wants to emphasize specifically the connectedness, he largely dispenses of the concept of nature and includes the central contents in the concept of the terrestrial. The terrestrial, too, is an agent, but its political role is different from the modern concept of nature (Latour 2018: 104).

12 Latour here is close to Nancy Fraser (2022) and her concept of a “third notion of nature”. It would be inspiring to bring Latour in dialogue with Frasers critique on capitalism which destroys its foundations. However, this cannot be done here.

This new perspective requires new politics:

Politics needs a common world that has to be progressively composed. Such composition is what is required by the definition of cosmopolitics. But it is clear that such a process of composition is made impossible if what is to be composed is divided into two domains, one that is inanimate and has no agency, and one which is animated and concentrates all the agencies (Latour 2014: 14).

For Latour, it is not about reconciling nature and human society, because this would mean to still thinking in opposites.¹³ He wants us to understand that there are different forms of agency, and that what we call *nature* has agency in different ways. Forms of politics are needed which accept these forms of agency and allow for a fair distribution of agency, in the sense that all agencies have to be respected and to be made possible. What *happens* in nature then is no longer a disturbing factor to politics but part of politics: “Forces will not enter the political arena as what stops the discussions but as what feeds them” (Latour 2014: 16). Only politics that consider the agency of the earth can be able to make changes.

Thinking about *the common* and the common good today must not ignore the good for/of the non-human world. Of course, the difficulties mentioned before about who defines the common good will get even more complicated if we want to define what is good for the non-human world and a lot of conceptual work has to be done; and perhaps we find out that the concept of the common good does not fit at all. But Latour might offer us a possible way to think further. Two aspects are considered to be especially helpful: First, with his proposal to expand and diversify the concept of agency, he opens ways to think the common differently – not in distinction from but in connection with the non-human world. In doing this, however, he does not deny the special responsibility of humans: It is the humans who have to act, and the Global North (especially Europe), that caused the majority of the worldwide problems, has a special responsibility (Latour 2018: 115-123). And second, we have to highlight that his concept of the terrestrial represents an openness in how to think, how to make politics, without forgetting the grounding, the *terroir*.

13 This shows that he is inspired by Serres’ natural contract but rejects the idea to overcome this opposition (Latour 2014: 15).

5. *Common(s) and commoning*

On this basis, we can now think again about the common or the common good, having learned that if we want to stick to the concept it has to be understood in a more open sense, dynamic instead of static, non-homogenizing and non-exclusive – and not separate from the non-human world. We can find inspiration for this in commons movements and commons research, which, until now, have a low resonance in Christian social ethics.

The history of increasing economization and individualization is always accompanied by projects and grassroots-movements that try to oppose these developments with a different way of life. These can be the very big projects, like Mondragon in Spain or the more politically oriented Zapatistas in Chiapas, Mexico. But there are also numerous small movements and projects that try out other ways of living and organizing, with a lot of networking happening between them. And there is research – academic and non-academic – on these projects. Sometimes the research and the projects are closely related, sometimes they are not. While in economic research, many follow Hardin's ideas of the *tragedy* of the commons¹⁴ and therefore do not see it as helpful, it has been clear to many others, since Nobel Prize winner Elenor Ostrom at the latest, that the general statement of commons being uneconomic is not tenable.

But the topic goes far beyond economics, reaching towards questions such as that of the management of goods. The understanding of the commons, that I want to highlight here, is about relationality and the organizational forms of it. Or with David Bollier:

The commons is an active, living process. It is less a noun than a verb because it is primarily about the social practices of commoning-acts of mutual support, conflict, negotiation, communication and experimentation that are needed to create systems to manage shared resources. This process blends production (self-provisioning), governance, culture, and personal interests into one integrated system (2015: 2).

Because commons are not thought of statically, but dynamically, the verb “commoning” is preferred (see also Foster/Swiney 2022: 1-14). It stands for the processual and unfinished nature of the commons and puts the focus

14 In his influential article from 1968, Hardin argued that the common use of resources does not work, because people, acting in rational self-interest, tend to over-use it, and may end up destroying its value altogether (see Hardin 1968: 1243-1248).

on common action. This is important because, as we know, any form of communality, common or common good, has a propensity to solidify. Then the common becomes exclusive; then the commons or common good are after all again dependent only on the power of definition of some.

This contribution stresses that the concept of commoning makes an important contribution to understanding social-ecological transformations, for example, through forms of shared use of goods, the alternative design of organizational forms and the associated reflection on normative guiding concepts, to name but a few. We have to be aware that nationalism and other exclusive understandings of a (however defined) “We” could also be understood as a form of commoning that contributes to socio-ecological transformation but mostly in a destructive, entropic sense. In contrast to this, I understand commoning with the breadth of current commoning research as non-exclusive project, being committed to democracy and constitutional norms. And the relationality that connects people also connects humans and the non-human world – in whatever way. It is about a good life in relation to others and the non-human world in fair institutions that make this possible. So, it is not surprising that the commoning discourse is linked to the discourse on the Anthropocene and overcomes the nature/culture or social/cultural divide (Gear 2020). One important thing we gain from framing commons as commoning of different agents (human and non-human), is “its focus on co-negotiation, contingency, and the need to analyse critically what counts and for whom and why in a messy play of world-making” (Gear 2020: 352).

Commoners, like David Bollier, emphasize the importance of grassroot movements and concrete projects, calling them islands or peninsulas within society. They have a great importance because they show alternative ways of life and make these tangible. They have model character.¹⁵ Overall, there are many of these movements and projects and they offer more than life models. Escobar (2020: 75) names the “emergence of projects based on different ontological commitments and ways of worlding, including commoning” as *pluriversal* in nature: There is not only one way of understanding and of living, not only one approach to the world but many. “The pluriverse is a tool, first, for making alternatives to the one world plausible to one-worlders; and second, for providing resonance to those other worlds that interrupt

15 In my understanding, however, institutions and the state are needed at the same time. These structures have to be designed in a certain way, and commoning can inspire this design.

the one-world story” (Escobar 2020: 75). So, another accomplishment of commoning, is offering different world stories.

But commoning can accomplish something further: In the particular way of living on a small scale, the terrestrial (or planetary), as we have come to know it, shines forth. Corinne Pelluchon says we must learn to adapt our sensibility and imagination to our power to act. Human action has an impact on the earth’s system, but our perception of it is very limited (Pelluchon 2021).¹⁶ Commoning projects can be places of perception and places of learning. They allow for relationality – the relationship to others and to the non-human world – to be experienced; they are fields of experimentation. To a certain extent, they can visualize what Latour’s terrestrial suggests: groundedness and openness. They offer pathways towards understanding how forms of communality do not become exclusive and that they remain – in the sense of Chakrabarty – aware of difference.

6. And the common good? Back to Christian social ethics

In the end, this leads us back to the traditions of Christian social ethics – and the common good. Via Chakrabarty, Latour, and commoning, the concept of the common good can be broadened. The link with commoning could prevent the concept of common good from becoming too narrow, static, rigid, and exclusive. Commoning is rooted in practice and experience. These aspects can, with some difficulties, be integrated in common good thinking. However, I want to conclude with saying that there is also another traditional concept in Christian social ethics which is very close to what has been developed here. This is solidarity, which in the tradition of Catholic social teaching is closely related to the common good. It builds on the connectedness and dependency between people. As John Paul II writes in *Sollicitudo Rei Socialis*, 38:

When interdependence becomes recognized in this way, the correlative response as a moral and social attitude, as a ‘virtue,’ is solidarity. This then is not a feeling of vague compassion or shallow distress at the misfortunes of so many people, both near and far. On the contrary, it is a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual, because we are all really responsible for all.

16 Also Chakrabarty faces this problem as seen before.

The starting point of solidarity is particularity – not in the sense of identity factors, but the commitment to common goals. That is to say: joint action. In joint action, solidarity grows. The first step towards solidarity is the sensitive perception that something is wrong, the perception of injustice, the attentive and empathetic looking at and recognizing of the suffering and a violation of the dignity of the other. From the recognition that justice is lacking in these situations follows solidarity action, which is a commitment to justice, in the sense of a “more just” situation. Solidarity is thus characterized by its dynamic and processual nature.¹⁷

More easily than with the common good, solidarity can be thought in the plural. This means that it is not necessary for solidarity to spread to all people at once. Rather, what is needed is a network of solidarities. Such an understanding can counteract two dangers. Precisely because solidarity is based on particularity, it is sometimes reduced to ties within specific groups (often based on certain identity markers). This is a narrowing of identity, which is also often linked to a friend-foe mentality and which gets exclusive. Or solidarity is extended to such an extent that it loses its impact. Both should be avoided.

Jon Sobrino (1982: 4) once said: “The root of solidarity lies in what unleashes human co-responsibility”. It takes a trigger or a catalyst for people to recognize themselves as co-responsible. Joint action in the sense of commoning could have such a catalytic effect: It could sensitize and motivate.

This dynamic understanding of solidarity – which is also rooted in the Christian tradition – must be defended and further developed: From Chakrabarty, the category of the planetary and the idea of habitability for all and for everything that lives should lead us further, and the tension that that necessary common must not deny what already separates people, and that it should certainly not increase this inequality must be taken to heart. In addition, Latour’s idea of the terrestrial, the openness with grounding, can help to think broadly in connectedness, and at the same time prevent unnecessary polarization into progressive and conservative. Commoning then, on the one hand, is a practice of connectedness that creates in dynamic ways commons and also a consciousness of a *common*

17 See more detailed: Becka 2020: 19-54: 42. Solidarity is closely linked to experience. Especially Dietmar Mieth’s distinction of experience of contrast, experience of sense and experience of motivation is helpful to understand the dynamic of how to come from injustice to common action. See Mieth 1977: 120-124.

in the sense of what connects people. Surprisingly, this is much closer to the traditional concepts of solidarity than of the common good. However, so far, solidarity has hardly been extended to the non-human sphere. This is something to think about.

Ecclesiastical Documents

Pope Francis: Encyclical Letter “*Laudato Si*” on Care for our Common Home, 24.05.2015: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html] (last accessed: 26 March 2024).

Pope John Paul II: Encyclical Letter “*Sollicitudo Rei Socialis*”, 30.12.1987: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html] (last accessed: 26 March 2024).

Pope John XXIII: Encyclical Letter “*Mater et Magistra*” on Christianity and Social Progress, 15.05.1961: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html] (last accessed: 26 March 2024).

Second Vatican Council: Pastoral Constitution on the Church in the modern World “*Gaudium et Spes*”, 07.12.1965: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html] (last accessed: 26 March 2024).

Bibliography

Adelman, Sam: Modernity, Anthropocene, Capitalocene, and the Climate Crisis, in: Anna Grear, David Bollier (ed.): *The great awakening: New Modes of Life amidst Capitalist Ruins*. Punctumbooks 2020, 23-56.

Becka, Michelle/Ulrich, Johannes: Herausgeforderte Freiheit: Konturen eines Begriffs von Freiheit mit anderen, Kirche und Gesellschaft, herausgegeben von der KSZ, in: *Grüne Reihe* 495 (2022): [<https://www.gruene-reihe.eu/artikel/herausgeforderte-freiheit>] (last accessed: 26 June 2024).

Becka, Michelle: Buen Vivir: Von einem schillernden Verfassungsprinzip und einer Vision von Gerechtigkeit und Frieden, in: Margit Eckholt, Virginia R. Azcuy (ed.): *Friedensräume*. Münster 2018, 191-204.

Becka, Michelle: Kritik und Solidarität: Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik, in: Michelle Becka et al. (ed.): *Sozialetik als Kritik*. Baden-Baden 2020, 19-54.

Bollier, David: *Commoning as a Transformative Social Paradigm*. Open source 2015: [<https://base.socioeco.org/docs/davidbollier.pdf>] (last accessed: 7 November 2023).

Chakrabarty, Dipesh: *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago 2021. Deutsche Ausgabe: *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*. Berlin 2022.

Escobar, Arturo: *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. New York 2020.

Fraser, Nancy: *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. London, New York 2022.

- Foster, Sheila R./Swiney, Chrystie F.: Introduction, in: Sheila R. Forster, Chrystie F. Swiney (ed.): *The Cambridge Handbook on Commons Research Innovations*. Cambridge 2022, 1-14.
- Grear, Anna: Resisting Anthropocene Neoliberalism: Towards New Materialist Commoning?, in: Anna Grear, David Bollier (ed.): *The Great Awakening: New Modes of Life amidst Capitalist Ruins*. Punktum books 2020, 317-365.
- Hardin, Garrett: The Tragedy of the Commons, in: *Science* 162/3859 (1968), 1243-1248.
- Heimbach-Steins, Marianne et al. (ed.): *Globales Gemeinwohl: Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen*. Paderborn 2020.
- Latour, Bruno: Agency at the Time of the Anthropocene, in: *New Literary History* 45/1 (2014), 1-18.
- Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Berlin 2018.
- Lesch, Walter: Vom Nutzen und Nachteil des Gemeinwohls als Leitbegriff: Semantische und pragmatische Differenzierungsversuche, in: Marianne Heimbach-Steins et al. (ed.): *Globales Gemeinwohl: Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen*. Paderborn 2020, 25-43.
- Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung*. Freiburg im Breisgau 1977.
- Pelluchon, Corinne: *Das Zeitalter des Lebendigen*. Darmstadt 2021.
- Serres, Michel: *Der Naturvertrag*. 2nd Edition, Berlin 2015.
- Sobrinho, J. A. Vila: Conlleaos mutuamente: Análisis teológico de la solidaridad cristiana, in: *ECA: Estudios Centroamericanos* 31 (1982): [<https://www.semanticscholar.org/paper/Conlleaos-mutuamente-%28an%C3%Allis-teol%C3%B3gico-de-la-Sobri-no/dc99f143c6f1ef61183298a4a1a53d67bc0b8eaf>] (last accessed: 7 November 2023).
- Spieß, Christian: Gemeinwohlbegriff zwischen neuscholastischem Naturrecht und politischem Liberalismus, in: Marianne Heimbach-Steins et al. (ed.): *Globales Gemeinwohl: Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen*. Paderborn 2020, 61-75.
- UNFCCC secretariat (UN Climate Change): What is the Triple Planetary Crisis?, 13.04.2022: [<https://unfccc.int/blog/what-is-the-triple-planetary-crisis>] (last accessed: 8 November 2023).
- von Nell-Breuning, Oswald: *Gerechtigkeit und Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre*. München 1985.
- World Commission on Environment and Development (WCED): *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. New York 1987.

Planetar denken und frei sein. Zur Transformation des räumlichen und zeitlichen Weltverhältnisses

Martin Schneider

Abstract

The geological concept of the Anthropocene has also become a fixed point of reference in the social and cultural sciences. This has been accompanied by calls for the establishment of planetary thinking as a guiding scientific concept. Based on the spatial and temporal dimensions of the “planetary age”, the following article examines the link between natural science norm-setting and ethical norm-setting. According to the thesis developed following Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty and Eva von Redecker, planetary boundaries and regenerative tides are empirical normativities that urge a transformation of our relationship to the world and our understanding of freedom. A brief excursus reflects on the implications for religious discourse and ontological questions.

Key-Words

Space, Time, Planetary Age, Anthropocene, Regeneration, Latour, Chakrabarty, von Redecker, Sustainability, Justice

1. Einleitung

Wir leben in einer Zeit beschleunigter Veränderungsprozesse und tiefer sozialer, ökonomischer und ökologischer Umbrüche. Infolge der damit verbundenen Polykrisen stellen sich grundsätzliche, strukturelle Dynamiken betreffende Fragen. Harmut Rosa spricht in Anlehnung an Charles Taylor von der Herausforderung, für „die gegenwärtige Sozialformation [...] einen bestmöglichen Deutungsvorschlag – einen Best Account – ihrer soziokulturellen Verfassung und ihrer geschichtlichen Lage zu entwickeln“ (Rosa 2021: 165). Die Tauglichkeit und Qualität eines solchen Deutungsvorschlags, so Rosa weiter, erweise sich nicht zuletzt daran, „was man mit seiner Hilfe sehen und erkennen kann: welche Zusammenhänge sich erschließen, welche Entwicklungstendenzen erkennbar und welche Problemzusam-

menhänge erklärbar werden und welchen Erfahrungen er eine Sprache verleiht; aber auch daran, welche Impulse er der Diskussion um mögliche gesellschaftliche Handlungsalternativen zu verleihen vermag“ (Rosa 2021: 169). Ein Best Account sollte zudem dazu beitragen, die Forschung zu inspirieren, ihr einen Horizont zu liefern und Forschungsfragen zu generieren.

Für Analysen mit gesellschaftstheoretischem Anspruch hat sich, so der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, die Strukturierung von empirischen Beobachtungen und theoretischen Überlegungen anhand der Dimensionen Zeit und Raum bewährt. Bekannt ist Niklas Luhmanns Konzept der Sinndimension mit der Trias Sozial-, Sach- und Zeitdimension (vgl. Luhmann 1971: 48ff.; ders. 1984: 111ff.). Armin Nassehi, Rudolf Stichweh und Henning Laux haben diese um die Dimension des Raumes erweitert (vgl. Nassehi 2003: 224; Stichweh 2000: 187; Laux 2014: 189-194). Michel Foucault unterscheidet zwischen Zeit, Raum, Gegenstand und Norm, um die Unterschiede zwischen liberal-biopolitischen und souveränen Sicherheitstechniken zu markieren (vgl. Foucault 2004: 26f.; vgl. Folkers 2018a: 62).

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, für die Frage nach dem, was die Epoche des Anthropozäns und des damit verknüpften Paradigmenwechsels zum planetaren Denken kennzeichnet, einen „Best Account“ vorzuschlagen.¹ Ich werde mich dabei auf die Veränderungen in den Dimensionen Raum und Zeit (Kap. 1 und 2) beschränken, um die grundsätzlichen Verschiebungen sichtbar werden zu lassen. Neben Bruno Latour und Dipesh Chakrabarty wird Eva von Redecker eine wichtige Bezugsautorin sein. In einem kurzen Exkurs (Kap. 3) werden Implikationen für die religiöse Rede offengelegt. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Feststellung, dass die mit dem planetarischen Zeitalter verbundene Transformation der Welt grundlegende ontologische Fragestellungen aufwirft.

2. Räumliche Dimensionen des planetarischen Zeitalters

2.1. Relationales Wirklichkeitsverständnis (Bruno Latour)

Ausgangspunkt meiner Dissertationsschrift „Raum-Mensch-Gerechtigkeit“ (Schneider 2012) war, dass die Christliche Sozialethik das Soziale weitgehend unter Absehung des Räumlichen denkt. Einige Jahre später ist zu kon-

1 Vergleiche den Beitrag von Becka in diesem Band.

statieren: Die Aufmerksamkeit für die räumlichen Dimensionen sozialer Ungleichheit ist sehr gestiegen. Dies hängt nicht zuletzt mit der Wohnungsfrage zusammen. Weniger im Blick ist ein anderer Aspekt des *spatial turn*. Wenn von der Materialität des Raumes abstrahiert wird und räumlich-relationale Denkmodelle in den Fokus rücken, geht es nicht mehr nur darum, über konkrete Raumverhältnisse nachzudenken und sie zu bewerten, sondern das Denken selbst wird raumbezogen und relational (vgl. Schneider 2022).

Bruno Latours Ansatz ist ein Beispiel dafür, dass sich mit einem relationalen Ansatz auch die räumlichen Metaphern wandeln, mit denen gesellschaftliche Ordnungen beschrieben werden. Für Latour (2007: 76) steht fest: Wir leben in einer „Zeit des Raums“, „[d]er Raum hat die Zeit als prinzipielles Ordnungsprinzip abgelöst“. Der Übergang zu einer „raumzentrierten Welt“ (Schroer 2008: 368) bedeutet für ihn, dass wir uns in einer „Zeit des Zusammenlebens“ (Latour 2007: 74) befinden.

Dass sich Latour immer wieder auf eine räumlich-relationale Denkweise beruft, hat vor allem zum Ziel, den Container-Begriff von Gesellschaft zu entzaubern (vgl. Schneider 2022; Schneider 2012: 58-59; Kray 2010). Relationale Vorstellungen müssen in seinen Augen zu einer Abkehr von Modellen führen, die die Gesellschaft, ja die Welt im Sinne eines euklidischen Behälters oder als System konzentrisch geordneter Kreise verstehen. Das Gefühl, inmitten von Relationen zu leben, ist, so Latour (2017: 309), etwas vollkommen anderes, als in einem Raum oder „unter einem Globus zu leben“ (vgl. Latour 2017: 234).

In inhaltlicher Hinsicht versteht Bruno Latour seinen relationalen Ansatz als ein Projekt, mit dem die Trennung zwischen Immateriellem und Materiellem und zwischen Kultur und Natur überwunden werden kann. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass er die Erzählung von den Relationen, die er der Erzählung von der Modernisierung und Emanzipation gegenüberstellt, auch „*Erzählung von der Bindung und Ökologisierung*“ (Latour 2016: 64) nennt. Die Ökologisierung erfordert eine völlig neue Beziehung zwischen Mensch und Welt, ein Weltverhältnis, in dem der Mensch der Welt nicht mehr indifferent oder feindlich gegenübersteht, sondern um seine Eingebundenheit weiß und auf die Welt *hört* (vgl. Latour 2014: 643). Als „Erdverbundene“, so Latours Folgerung, gilt es das hybride Geflecht von

wechselseitigen Beziehungen und Relationen nachzuzeichnen,² das „den Lebenden ermöglicht, die Erde bewohnbar zu machen“ (Latour 2022: 29).

2.2. Neue Leitwissenschaften: Ökologie und Erdsystemwissenschaft

Im Anschluss an Latours relationalen Ansatz kann die Ökologie – als Wissenschaft der verwobenen Lebensnetze und Ökosysteme – zur Leitwissenschaft für sozialwissenschaftliches Denken erhoben werden. Transformierend kann dies sein, weil mit Latour erstens der vermeintlich natürliche Hintergrund in den Vordergrund der gesellschaftlichen Organisation rückt, zweitens eine Symmetrisierung menschlicher und nicht-menschlicher Akteure angezielt wird und drittens auf einer ontologischen Ebene eine Theorie zur Diskussion steht, die ohne die klassisch modernen Trennungen Innen/Außen, Subjekt/Objekt und Kultur/Natur auskommt. Durch die Berücksichtigung von ökologischen Zusammenhängen wird die Einsicht, dass der Mensch in soziale und systemische Kontexte verwoben und von diesen abhängig ist, ausgeweitet auf alles Leben (vgl. Latour 2022: 35-42). Damit rückt zugleich eine planetarische Dimension ins Spiel. Im Zeitalter des Anthropozäns³ geht es „nicht mehr nur um das individuelle und kollektive Leben selbst, sondern vielmehr auch um die planetarischen Bedingungen des Lebens, die sogenannten ‚life-support systems‘ (Young/Steffen 2009), wie Ozeane, fruchtbare Böden, Trinkwasser und eine schützende Atmosphäre“ (Folkers 2018b: 144). Damit transformieren sich die räumlichen Vorstellungsmuster. Der „Raum des Lebens“ (Schroer 2022) ist nicht mehr nur eine ausgedehnte horizontale Fläche (Territorium), sondern „ein interdependenter Komplex weltumspannender Sphären: der Hydro-, Geo-, Atmo- und Biosphäre“ (Folkers 2018b: 142).

Bei der Erforschung der Zusammenhänge etabliert sich die Erdsystemwissenschaft zu einer Leitwissenschaft. Für den Klimaforscher Hans Joachim Schellnhuber markiert das Auftreten der Erdsystemwissenschaft eine „zweite kopernikanische Wende“, die von einer neuen wissenschaftlichen Vermessung des Planeten getragen ist. „Planetary monitoring – by remote sensing and a worldwide net of in situ measurement devices – will be complemented and synchronized by data models to generate a continuously updated digital ‚Weltbild‘“ (Schellnhuber 1999: C20; zit. nach Folkers 2018b: 142).

2 Siehe den Beitrag von Becka in diesem Band.

3 Siehe den Beitrag von Becka in diesem Band.

Bruno Latour greift in neueren Veröffentlichungen, beginnend in *Kampf um Gaia* (2015/2017), die Erkenntnisse aus den Erdsystemwissenschaften auf und schließt an die Arbeiten des Biophysikers James Lovelock und der Zellbiologin Lynn Margulis an (vgl. Gertenbach/Laux 2019: 244-251). Ihm geht es dabei nicht nur um die Bestätigung seines relationalen, die Hybridität von Natur und Kultur umkreisenden Ansatzes, sondern um eine grundlegende „Neukonzeption dessen, was wir üblicherweise den Begriffen Natur, Außenwelt, Erde usw. subsumiert haben“ (ebd.: 244). Lovelock und Margulis sind für ihn deshalb so zentral, weil sie als Erfinder der sogenannten Gaia-Hypothese ein Verständnis des Planeten nahelegen, das in einem quasi-kybernetischen Sinn von einer in „Rückkopplungsschleifen sich verflechtende[n] Konnektivität“ (ebd.: 251) ausgeht. Mit dem Bezug auf Gaia will also Latour mitnichten ein esoterisches oder animistisches Naturverständnis restituieren, sondern die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaften auf ein transformiertes Verständnis der Erde, der Territorialität und des Raumes lenken.⁴

2.3. Verknüpfung von ethischer und naturwissenschaftlicher Normsetzung

Auch der Geschichtswissenschaftler Dipesh Chakrabarty beruft sich auf die Erdsystemwissenschaften und die Gaia-Hypothese von Lovelock und Margulis, um die Unterscheidung zwischen dem Globalen und dem Planetarischen zu plausibilisieren (vgl. Chakrabarty 2022: 133-141). In seinen Augen legen der Fokus auf die komplexen Konnektivitäten zwischen Atmosphäre, Hydrosphäre, Biota und Erdkruste und der systemische Untersuchungsansatz einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel nahe. Das damit verknüpfte planetarische Denken interessiert sich nicht für Längen-

4 In dem programmatischen Text *Why Gaia is not a God of Totality* (2017) „diskutiert Latour mögliche Alternativen zum Gaia-Begriff und macht deutlich, warum es noch mehr Missverständnisse birgt, statt von Gaia etwa von ‚Geo‘, dem ‚Globalen‘, der ‚Erde als System‘ (wie in der *Earth System Science*) oder auch bloß dem ‚Planeten‘ zu sprechen. Der etymologisch verwandte Begriff *Geo* besitzt zu starke Anklänge an den klassischen Begriff der (objektiven, stummen) Natur; das häufig auch als Alternative verwendete Konzept der *Earth System (Science)* erscheint Latour zu szientistisch; und der Begriff der Erde baut ebenso wie das Konzept des Globalen auf einem zu starken Totalitäts- und Einheitsmoment auf [...]. All diese Begriffe erscheinen Latour zu gewöhnlich und vor allem zu kompatibel mit der Moderne, um mit dem Modernismus zu brechen und die Differenz deutlich zu machen, die hier zu dem klassischen Naturbegriff besteht [...]“ (Gertenbach/Laux 2019: 248f.).

und Breitengrade und die Ausdehnung von Territorien, sondern für die kritischen Schwellenwerte und „Tipping Points“, die nicht überschritten werden dürfen, weil ansonsten die komplexen Wechselwirkungen in ihren negativen Auswirkungen nicht mehr kontrollierbar sind und zu einem Kollaps des Systems führen (vgl. Folkers 2018a: 284). Das Erdsystem weist demnach eine „intrinsische Normativität“ (Folkers 2018b: 143) auf. Die *planetary boundaries* (vgl. Rockström et al. 2009b; Steffen et al. 2015), in expliziter normativer Konnotation im Deutschen als *planetarische Leitplanken* umschrieben, definieren einen *safe operating space for humanity* (Rockström et al. 2009a), also Bedingungen, die das Leben ermöglichen. Diese intrinsische Normativität aufgreifend schlägt Chakrabarty (2022: 143-149) die „Bewohnbarkeit“ (*habitability*) als entscheidende ethische Kategorie vor:

Bewohnbarkeit bezieht sich nicht auf den Menschen. Ihr zentrales Anliegen ist das Leben – komplexes vielzelliges Leben im Allgemeinen – und was *dieses*, nicht Menschen allein, nachhaltig bzw. zukunftsfähig macht. [...] Die zentrale Frage des Bewohnbarkeitsproblems ist *nicht*, was Leben ist oder welche Machtinteressen es steuern, sondern eher, was einen Planeten zu einem freundlichen Umfeld für die dauerhafte Existenz komplexen Lebens macht. [...] Der unmittelbar relevante Punkt ist, dass Menschen nicht im Zentrum des Bewohnbarkeitsproblems stehen, dass aber Bewohnbarkeit zentral für menschliche Existenz ist. Wenn der Planet für komplexes Leben nicht bewohnbar wäre, würden wir schlicht und einfach nicht hier sein.

Die Bewohnbarkeit ist keine externe ethische Norm, die gesetzt wird. Sie wird mit naturwissenschaftlichen Mitteln erkannt. Im planetarischen Denken relativiert sich also nicht nur die Bedeutung von territorialen, sondern auch von normativen Grenzen. An ihre Stelle tritt eine „intrinsische Normativität“, für die „*planetary boundaries*, bestimmte Schwellenwerte und Belastungsgrenzen des Erdsystems, ... maßgeblich“ (Folkers 2018b: 143f.) sind. Die ethische und juristische Normsetzung wird zunehmend von wissenschaftlichen Normsetzungen abgelöst. Zumindest wird die wissenschaftliche Normsetzung in die ethische Normsetzung integriert. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass in sozial-ökologischen Transformation gerechtigkeitstheoretische und naturwissenschaftliche Normsetzungen miteinander verknüpft werden:

Die sozial-ökologische Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft soll Bedingungen schaffen, unter denen alle Menschen weltweit und auch in Zukunft ein menschenwürdiges Leben führen können, das die planetaren Grenzen wahrt, die grundlegenden Rechte aller Menschen achtet und den Eigenwert der Mitgeschöpfe des Menschen anerkennt (Sachverständigengruppe 2021: 33f.).

Die Verknüpfung von ethischer und naturwissenschaftlicher Normsetzung ist eine zentrale Herausforderung für das Nachdenken über eine Ethik für das Anthropozän. Ohne die Berücksichtigung der Neukonfiguration des Verständnisses von Raum und Erde wird allerdings die entscheidende Pointe dieser Zeitenwende außer Acht gelassen.

3. Zeitliche Dimensionen des planetarischen Zeitalters

3.1. Planetarische Tiefenhistorie (Dipesh Chakrabarty)

Dipesh Chakrabarty geht es nicht nur um ein transformiertes Verständnis des Raumes. Als Geschichtswissenschaftler liegt ihm vor allem die Kategorie der *Zeit* am Herzen. Auf der Basis eines planetarischen Denkens arbeitet er

... aus der vermeintlich nur einen Geschichte eine dreifache heraus: Neben der modernen Geschichtsschreibung, etwa 250 Jahre alt, in deren Zentrum die unterschiedlichsten Menschen des Globus in ihrer Freiheit stehen, werden zwei weitere Geschichten erkennbar. Sie wirken relativierend und konturierend: die Geschichte der biologischen Spezies Mensch, als *Homo sapiens* seit etwa 300.000 Jahren eine Ausprägung in der Historie des Lebens auf der Erde, eine Gattung mit offenbar eher kurzer terrestrischer Verweildauer. Und außerdem tritt die Geschichte des planetaren Erdsystems hervor, das vor Jahrmillionen in einer natürlichen Tiefenhistorie begann und gegenwärtig durch die Klima-Macht des Menschen an einen Kipppunkt gelangt (Thadden 2022).

Planetarisches Denken zielt auf eine „Zeitbewusstheit“, so die Geologin Marcia Bjornerud (2021; vgl. von Redecker 2023: 117-124). Dazu zählt zum Beispiel die Einsicht, dass wir „eine Welt bewohnen, deren Formung wir einer Zeitspanne von 4,6 Milliarden Jahren verdanken“ (von Redecker 2023: 121). Es wird erkannt: Die Welt ist aus Zeit gemacht (vgl. ebd.: 123).

3.2. Polytemporale Gezeiten und regenerative Handlungen

Die planetare Tiefenhistorie ist nur verständlich auf der Basis „einer nicht-modernen Zeitauffassung, nach der Ereignisse nicht entlang einer Linie, sondern entlang einer Spirale angeordnet werden“ (Schroer 2022: 21; vgl. von Redecker 2023: 128). „Die Zukunft“, so Latour, „hat die Form eines sich in alle Richtungen ausweitenden Kreises, und die Vergangenheit ist nicht überholt, sondern wird wiederholt, aufgegriffen, umschlossen, geschützt, neu kombiniert, neu interpretiert und neu geschaffen“ (Latour 2008: 102). Eva von Redecker spricht von „Gezeiten“:

Gezeiten sind kreisende Zeitläufe, etwas, das sich wiederholt wie Ebbe und Flut und verschiedene Zustände kreiert: Meereswogen oder Wattenmeer zum Beispiel. Bei Organismen ist es ein Zyklus von Entstehung zu Tod, durch den die Art sich über ihre einzelnen Instanzen wiederherstellt (2023: 128).

Das Modell der kreisenden Gezeiten impliziert die Einsicht, dass „jedes Ding seine Zeit hat, die Zeit nämlich, die in seine Entstehung floss“ (ebd.: 122). Dies wiederum bedingt einen polytemporalen Rahmen, das heißt „die Gegenwärtigkeit ganz unterschiedlicher Zeiten. Sie sind da, anwesend in Gebirgszügen, die nicht unbewegt sind, sondern nur viel langsamer – und zugleich gewaltiger – im Fluss, als es uns auffällt“ (ebd.: 122).

Das Bewusstsein für die polytemporalen Gezeiten fordert eine Ablösung eines expansiven Weltverhältnisses durch „pflegende“, regenerative Einstellungen und Handlungen, die über den üblichen Umwelt- und Naturschutz hinausgehen (vgl. Göpel/von Redecker 2022: 31; von Redecker 2023: 135-141). Die zentrale Herausforderung besteht in der Erhaltung der „ökologischen Integrität der Gezeiten“ (von Redecker 2023: 141). Das ganze Netz des Lebens – Biosphäre, Atmosphäre, Wasserkreisläufe, Böden – muss auf Dauer intakt gehalten werden:

... [A]bsolut alles kommt darauf an, wie wir sie [die Arbeit, M. S.] in die übergreifenden Gezeiten einbetten, wo also die Linie verläuft, an der Arbeit in Regeneration übergeht. Auf wie viel Regeneration wir uns verlassen können, welche Kreisläufe wir intakt halten oder sogar anreichern können. [...] In der Welt des Anthropozäns bemisst sich Freiheit an Gezeitenfülle. Ungezwungene Zeit ist Zeit, die uns nicht von unserer Regeneration abschneidet. Aber unsere Regeneration ist, entgegen aller hilflosen Ratschläge zur Self-Care, keine eigene Fähigkeit. Sie ist vermittelt über die Welt. Wirklich regenerieren können wir nur in einer Fülle

intakter Gezeiten. Wir brauchen Zeit. Denn aus der sind wir, wie der Rest der Welt, gemacht (2023: 139).

3.3. Verzeitlichtes Freiheitsverständnis (Eva von Redecker)

Von Redeckers zentrale Intuition ist, dass der regenerative Paradigmenwechsel nur gelingt, wenn sich das liberale zu einem ökologischen Freiheitsverständnis transformiert (vgl. ebd.). Dies hat ihrer Ansicht nach zur Bedingung, dass die „Freiheit von der räumlichen in die zeitliche Dimension“ (ebd.: 65) verlagert wird: „Was, wenn Freiheit nicht heißt, Raum zu haben, wenn sie sich nicht in Bewegungsspielräumen bemisst. Lässt sich Freiheit dann zeitlich denken, fühlen und fordern?“ (ebd.: 107)

Hinter dem Paradigmenwechsel vom Räumlichen ins Zeitliche, den von Redecker anvisiert, steht die Annahme, dass das liberale Freiheitsverständnis auf ein „räumliches Imaginäres angewiesen“ (ebd.: 9) ist. Das liberale Individuum strebt nach Bewegungsfreiheit und „Weltreichweitenvergrößerung“ (vgl. Rosa 2021: 191-200). Eine räumliche Implikation enthält auch das damit verbundene Versprechen, „dass wir im Prinzip alle Eigentümer sein können und über bestimmte Ausschnitte ungehindert herrschen dürfen“ (von Redecker 2023: 11). Aus der Verknüpfung von Bewegungsfreiheit und Eigentümerstatus folgt einerseits, „dass der Freiheitszuwachs des Einen automatisch einen Freiheitsverlust des Anderen darstellt“ (ebd.: 87). Andererseits verpflichtet eine räumliche Konzeption von Freiheit dazu, „den Ansprüchen der anderen nicht ins Gehege kommen. Wir müssen Schranken anerkennen, um gegenseitig Freiheit zu wahren. Maßvolle Maßlosigkeit“ (ebd.: 11).

Dem räumlichen Freiheitsverständnis stellt von Redecker, wie erwähnt, ein verzeitlichtes gegenüber. Dieses geht über die im Nachhaltigkeitsdiskurs vielfach artikulierten und vom Bundesverfassungsgerichtsurteil vom 24. März 2021 breitenwirksam hervorgehobene „intertemporale Freiheitssicherung“ bzw. „intergenerationale Gerechtigkeit“ hinaus (vgl. ebd.: 13f.). Für von Redecker ist es zwar ein moralischer Fortschritt, wenn der menschliche Verantwortungsbereich zeitlich entgrenzt wird und die Ansprüche zukünftiger Generationen in aktuellen (Verteilungs-)Diskursen beachtet werden (müssen). Allerdings operiere auch das in die Zukunft entgrenzte Freiheitsverständnis mit der Vorstellung von Bewegungsspielräumen, Eigentumsansprüchen und Schranken. Eben davon gelte es sich aber zu verabschieden. Um den angezielten Paradigmenwechsel hervorzu-

heben, spricht von Redecker von der *Bleibefreiheit*. Mit dem Terminus *Bleiben* will sie die für das Anthropozän zentrale Herausforderung eines „Bleiben-Können[s]“ hervorheben, das die „Wahrung einer bewohnbaren Welt“ (ebd.: 17) erfordert. Ein vom Bleiben ausgehendes Verständnis von verzeitlichter Freiheit „dehnt die Freiheit in die Zeit hinein aus“ (ebd.: 107). Es „bedeutet zunächst schlichtweg, dass freier ist, wer mehr Lebenszeit hat. [...] Bleibefreiheit heißt, dass es darauf ankommt, weiterzuleben“ (ebd.: 62). Von Redecker nennt diesen um die Dauer kreisenden Aspekt *Zeitfülle*. Mit dem zweiten Aspekt von Zeit, der *erfüllten Zeit*, richtet sie den Blick darauf, dass das lineare Voranschreiten aufgebrochen werden kann – durch Unterbrechungen und Anfänge. Die Zeit kann als erfüllt erlebt werden, wenn wir initial tätig sind.

Aus Sicht der Einzelnen sind solche Brüche Einsatzpunkte einer neuen Zeit, Resultate eigener Initiative, aber auch Effekte der Verbundenheit mit anderen. Frei sein heißt dann, Zeit fürs Beginnen, Zeit für spontane ebenso wie für langersehnte Neuanfänge zu haben (ebd.: 108).

Von Redecker nennt die – unter anderem im Anschluss an Hannah Arendts Philosophie der *Natalität* entwickelte – Vorstellung einer erfüllten Zeit eine „transzendierende Zeit“ (ebd.). Damit hebt sie das transformativ-entgrenzende, über den Status quo hinausweisende Momentum einer *erfüllten Zeit* hervor.

Mit einem dritten Aspekt von Zeit, der *Zeit der Fülle*, verknüpft von Redecker die „Vervielfältigung der Zeit in Neuanfängen“ (ebd.) mit der „Gestalt der Welt“ (ebd.). Hier kommen die bereits erwähnten Aspekte einer planetarischen Zeitbewusstheit ins Spiel. Für von Redecker ergeben sich daraus Einstellungen und Haltungen wie diese: Wir sind dankbar für das Ungewählte. Wir fühlen das Eingebundensein in Gezeiten und erhalten ihre ökologische Integrität. Wir ermöglichen regenerative Prozesse. Wir „säen“ Fülle. Wir vertrauen darauf, keinen Mangel zu erleiden. Wir machen die Erfahrung: „Mehr Leben bedeutet wirklich mehr Freiheit“ (ebd.: 144). Ein mit der Zeit der Fülle angereichertes Freiheitsverständnis bedeutet in ihren Augen: Wir fühlen uns frei im „Reichtum einer lebendigen, biodiversen Welt“ (ebd.: 14). Ein in den planetarischen Zeitstrahl eingebundenes Verständnis von Freiheit kann befreien, ja kann der Beginn einer neuen Aufklärung sein. Zumindest erhofft sich dies von Redecker, wie die abschließenden Sätze ihres Essays über Bleibefreiheit nahe legen:

Über die Gezeiten vermittelt, würden wir unser Handeln zum ersten Mal richtig bei Tageslicht zu sehen bekommen. Kein dumpfer Weltschmerz, sondern aufgeklärte Wirklichkeit. Dem punktuellen Horror angesichts unwiederbringlicher Verluste in der Biodiversität steht zudem die nicht zu unterschätzende Erleichterung gegenüber, dass wir endlich aufhören können, so zu tun, als sei das alles normal: das Schlachten, das Auf-Wachstum-Pochen und das blindwütig Kollabieren-Lassen. Wer will das überhaupt wirklich? Wem gewährt das Freiheit und für wie lange, und was für eine klägliche Freiheit ist das? Sicherlich keine, die es wert ist, dass wir uns weiter eine viel umfassendere Freiheit entgehen lassen, weil wir uns einbilden, allein zu sein. Verzeitlichte Freiheit ist also Zeitfülle und erfüllte Zeit und Zeit der Fülle. Eine Fülle an erfüllter Zeit, eine Fülle an Gezeiten. Wenn das redundant klingt, dann ist das gut so, denn darum geht es ja: dass keine Knappheit herrscht, sondern dass die Zeit überfließt. Dieser Überfluss ist der Stoff unserer Freiheit. Er entbindet uns nicht von der Aufgabe, einander in allen Gezeiten zu befreien. Im Gegenteil: Er entbindet uns zu ihr. So dass wir bleiben können und auch das nicht allein (ebd.: 145).

4. Exkurs: Transformative religiöse Rede im planetarischen Zeitalter

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass das „planetarische Zeitalter“ in räumlicher und zeitlicher Hinsicht zu einer Transformation des Weltverhältnisses und Freiheitsverständnisses drängt. Die diagnostizierte Dialektik von planetaren Entgrenzungen und Grenzen, von tiefenhistorischen Gezeiten und erfüllten Zeiten liefert aber auch Stichwörter, die „die Religion auf den Plan [rufen], weil darin deren eigene Fragen enthalten und thematisiert sind: Wie sehen wir uns und die Welt? Wie lesen und deuten wir diese Welt, in der wir uns befinden?“ (Bogner 2021: 74). In seinem Werk *Existenzweisen* (2012/2014) hat Bruno Latour diese Frage aufgegriffen und der Religion den Status eines Existenzmodus zugeschrieben, „deren Eigenart darin besteht, die mit allen geteilte Welt auf eine ihr eigene, spezifische Weise zu ‚alterieren‘“ (Bogner 2021: 82). In der Religion geht es demnach primär nicht um die Übermittlung von Informationen, sondern um Transformation. Ihr Charakter besteht darin, dass sie „nicht in erster Linie Gnosis (Wissen und Erkenntnissubstrate) liefert, sondern wesentlich die Bewegung einer Metanoia (Umkehr) einführt, die dann wiederum zu neuen Ansichten und Einsichten für das Verstehen von Mensch und

Welt führen kann“ (Bogner 2021: 107f.) Diese transformative Rolle kann die Religion in den Augen von Latour aber nur dann erfüllen, wenn sie den „widersprüchlichen Kontrast“ (Latour 2014: 433) ihrer „temporallogische[n] Tiefengrammatik“ (Bogner 2021: 85) bewahrt. In immer wieder neuen Wendungen ermutigt er dazu, die theologische Spannung zwischen Geschehenem und noch zu Werdendem, zwischen einem „Schon“ und „noch nicht“ immer wieder neu und „auffrischend“ zu artikulieren (vgl. Latour 2014: 431) – so dass „man gleichzeitig sagen kann ‚die Zeit ist erfüllt‘, während die Zeit weitergeht; ‚Gott ist da‘, während er kommt; ‚Gott wird kommen‘, während er gekommen ist; und so weiter in einer ununterbrochenen – ständig gebrochenen – Kette von Reprisen, Konversionen, Reinterpretationen, Neuerungen und fruchtbaren oder fatalen Treuebrüchen“ (Latour 2014: 433). Der Kontrast zwischen der *Zusage*, „*Andersheit kann definitiv sein*“ („Die Zeit ist erfüllt“) und der herausfordernden „Bedingung, stets *wieder anzufangen*“ ist, so Latour, „der Knoten, die Verbindungsstelle, die entscheidende Neuerung: Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die Zeit aufzugeben. Eine erstaunliche Ausarbeitung, die unter dem Namen der *Inkarnation* geleistet wurde“ (Latour 2014: 430f.).

Eine theologische Hermeneutik der „Logik der Zeit(en)“ (Bogner 2021: 85) kann demnach als eine performative Kraft verstanden werden, mit der die klassisch modernen Trennungen zwischen Innen/Außen, Subjekt/Objekt und Kultur/Natur transformiert werden. Eine Theologie im planetarischen Zeitalter steht auch vor der Herausforderung, die Trennung zwischen Transzendenz/Immanenz zu überwinden, ohne die dem Christentum innewohnende „temporallogische Tiefengrammatik“ (Bogner 2021: 85) aufzugeben. Es geht darum, das *Down to earth* (Latour 2018) theologisch zu deuten und zu artikulieren als „Frage der Menschwerdung ohne Ausflucht in eine ‚andere Welt‘“ (Latour 2022, 187). Damit verknüpft ist ein Verständnis von Universalität, das „die binäre Logik [...] zwischen Partikularität oder Universalität sprengt“ (Bogner 2021: 109).

Die Katholizität besteht nicht darin, die frohe Botschaft bis an die Grenzen des Universums zu tragen, sondern darin, von Grund auf und allerorten durch die bloße Vermittlung einer immerzu gefährdeten Rede die künftige Forderung nach einem noch auszuhandelnden Universellen zu produzieren (Latour 2016: 243).

„Connectivity without holism“ (Latour 2017: 75) ist das von Latour vorgeschlagene Stichwort eines transformierten Universalitätsverständnisses (vgl.

Bogner 2021: 109). Relationale Vorstellungen müssen in seinen Augen zu einer Abkehr von Modellen führen, die die Welt im Sinne eines euklidischen Behälters oder als System konzentrisch geordneter Kreise verstehen.

Größer meint nicht umfassender, sondern mehr Konnexionen. Man ist nie provinzieller als dann, wenn man auf seine ‚globale Sicht‘ pocht Die Größenordnung wächst nicht dadurch, daß man nacheinander Sphären unterschiedlicher Größe ineinanderfügt – wie russische Matroschkas –, sondern dadurch, daß mehr oder weniger zahlreiche und vor allem reziproke Beziehungen hergestellt werden können. Die unerbittliche Lektion des Akteur-Netzwerks, wonach es keinen Grund gibt, eine gut vernetzte Lokalität mit der Utopie des Globus zu verwechseln, gilt für alle Verbindungen von Lebewesen (Latour 2017: 234).

Das *Connectivity without holism* ist nicht möglich ohne ein *Down to earth*. Weil alles miteinander vernetzt, verknüpft, vermischt und vermengt – und der Mensch in die Welt eingebettet ist, gemeinsam mit allen anderen Wesen –, bleibt ein höherer Standpunkt von außerhalb verwehrt (vgl. Bogner 2021: 110). Daraus ergeben sich ontologische Fragen, die auch die Theologie herausfordern. Ivo Frankenreiters *Prozessontologische Transformationsethik* (2024) setzt hier an. In seinen Augen „bilden grundlegende Vorstellungen darüber, was die Welt ist, welche Stellung uns Menschen in ihr zukommt und wie wir mit dieser Welt in ihren unterschiedlichen Ausschnitten in Interaktion treten“ (ebd.: 26), den Horizont, auf den es im planetarischen Zeitalter angemessen zu reagieren gilt. Auch die ethische Reflexion sei „über eine Rezeption natur- und sozialwissenschaftlicher Arbeiten hinaus auch auf ontologische Fragen zu erweitern“ (ebd.). Als konzeptionellen Rahmen dafür schlägt Frankenreiter die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads (1861-1947) vor.

5. Schlussbemerkung

Die sozial-ökologische Krise anhand der räumlichen und zeitlichen Dimensionen zu deuten ist nicht neu (vgl. Schneider 2012: 23-38). Angefangen von der Studie *Zukunftsfähiges Deutschland* (BUND/Misereor 1996) über das Forschungsprogramm zu einer *Ökologie der Zeit* (Held/Geißler 1995) an der Evangelischen Akademie Tutzing bis hin zu Hans-Joachim

Höhns Entwurf einer *KinEthik*⁵ (Höhn 2006; Schneider 2017) und Markus Vogts normativer Rekonstruktion des *Nachhaltigkeitsprinzips* (2009) – in allen diesen seit Mitte der 1990er Jahre entwickelten Ansätzen wird dem entgrenzten und beschleunigten Leben das Leitbild *Rechtes Maß für Raum und Zeit* gegenübergestellt. So will die zeitökologische Perspektive deutlich machen, wie sehr menschliches Handeln in ökologische Zusammenhänge eingebettet ist – und damit auch in die vielfältigen Zeiten der Ökosysteme. Die „natürlichen Eigenzeiten“ erhalten hier so etwas wie einen normativen Status. Auf eine implizite Normativität, so ein Ergebnis des vorliegenden Beitrags, zielen auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu den planetaren Grenzen und den regenerativen Gezeiten. Diese empirische Normativität ist es, die – quasi dialektisch – einen ethischen Paradigmenwechsel im Weltverhältnis und Freiheitsverständnis entfalten kann. Die Verknüpfung von naturwissenschaftlicher und normativer Normsetzung findet sich auch in aktuellen transformativen Entwürfen und Praktiken. Beispielsweise erwähnt sei das von der britischen Ökonomin Kate Raworth entwickelte Modell einer „Donut-Ökonomie“ (Raworth 2018). Dieses nimmt das Konzept der planetaren und sozialen Grenzen als Ausgangspunkt. Damit die Klimakrise und der Verlust der Artenvielfalt vermieden werden, dürfen die planetaren Grenzen nicht überschritten werden. Gleichzeitig dürfen die sozialen Grenzen – gemeint ist hier vor allem die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Menschen – nicht unterschritten werden. Allen Menschen sollte z. B. ein ausreichender Zugang zum Gesundheitssystem oder zu Bildung ermöglicht werden. Der in Form eines Donuts visualisierte Handlungsspielraum ergibt sich durch diese Grenzen.⁶ Ziel ist es, dass die gesamte Menschheit „innerhalb des Donuts“ leben kann – was gleichbedeutend mit dem Ziel ist, Klimakrise *und* soziale Ungerechtigkeit zu verhindern. In der Stadtentwicklung wiederum nimmt das Bewusstsein

5 Mit dem Wortspiel *KinEthik* weist Höhn darauf hin, dass es ihm um die ethische Reflexion des Beschleunigungsimperativs geht.

6 Kate Raworth stellt ihre Idee als einen Donut dar, der zwei Grenzen hat. Der innere Rand repräsentiert die sozialen Grundbedürfnisse der Menschen, wie Nahrung, Gesundheitsversorgung, Bildung usw. Der äußere Rand steht für die planetaren Grenzen, wie Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Versauerung der Ozeane usw. Die Zielsetzung besteht darin, sich innerhalb des Donuts zu bewegen, um eine sichere und gerechte Zukunft für alle zu gewährleisten (*A Safe and Just Space for Humanity*). Von Rockström et al. (2023) wurde mittlerweile das Modell der Donut-Ökonomie in den Ansatz der planetaren Grenzen integriert.

für regenerative Praktiken zu (vgl. Schaller et al. 2023).⁷ So wird zum Beispiel mit der Schwammstadt der Natur wieder Raum und Zeit gegeben. In der Landwirtschaft lassen agrarökologische Methoden die vielfältigen Rhythmen und Gezeiten der Natur fruchtbar werden. Zugleich wird erfahren, dass das Vertrauen in die *Zeit der Fülle* zu einer Unterbrechung der expansiven, fossil geprägten Zeiten motiviert. Zeiten des Umbruchs können zu Zeiten der Befreiung und der Hoffnung werden. Sie können als *erfüllte Zeit* erfahren werden.

Literaturverzeichnis

- Bjornerud, Marcia: Zeitbewusstheit: Geologisches Denken und wie es helfen könnte, die Welt zu retten. Berlin 2021.
- Bogner, Daniel: Die Universalität liegt nicht hinter uns, sie steht uns bevor: Christliche Theologie im Dialog mit Latour, in: Ders., Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.): Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft: Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld 2021, 73-112.
- BUND/Misereor (Hg.): Zukunftsfähiges Deutschland: Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie. Basel 1996.
- Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter. Berlin 2022.
- Folkers, Andreas: Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz: Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme. Frankfurt am Main 2018a.
- Folkers, Andreas: Resilienz als Nomos der Erde: Earth System Governance und die Politik des Anthropozäns, in: Henning Laux, Anna Henkel (Hg.): Die Erde, der Mensch und das Soziale: Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän. Bielefeld 2018b, 137-160.
- Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France, 1977-1978. Hg. von Michael Sennelart. Frankfurt am Main 2004.
- Frankenreiter, Ivo: Prozessontologische Transformationsethik: Versuch einer Epistemologie des Wandels in Natur, Umwelt und Gesellschaft. Marburg 2024.

7 Der Satz ist im Präsens formuliert, ist aber im Sinne eines Futur II zu verstehen, also als ein Prozess, der hoffentlich in der Zukunft abgeschlossen sein wird. Am treffendsten bringt diese Hoffnung der Begriff *Realutopie* zum Ausdruck. Realutopien sind „keineswegs reine Fiktionen. Viele der [...] Innovationen und Lösungen existieren bereits. Von Permakultur über Schwammstädte und Pyrolyse bis hin zum Verantwortungseigentum. Diese real existierenden Lösungen und Projekte [...] haben das Potenzial, groß zu werden und utopisch wirkende Vorstellungen über unsere Welt in die Tat umzusetzen. [...] Sie existieren in kleinen Nischen und werden von engagierten Menschen mit Herzblut vorangetrieben“ (Schaller et al. 2023: 10).

- Gertenbach, Lars/Laux, Henning: Zur Aktualität von Bruno Latour: Einführung in sein Werk. Wiesbaden 2019.
- Göpel, Maja/von Redecker, Eva: Schöpfen und Erschöpfen. Hg. von Maximilian Haas und Margarita Tsomou. Berlin 2022.
- Held, Martin/Geißler, Karlheinz A. (Hg.): Von Rhythmen und Eigenzeiten: Perspektiven einer Ökologie der Zeit. Stuttgart 1995.
- Höhn, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose: Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung. Darmstadt 2006.
- Kray, Thorn R.: Metapher und sozialwissenschaftliche Terminologie: Anmerkungen zur räumlichen Metaphorik bei Bruno Latour, in: *Sociologia internationalis* 48,1 (2010), 113-142.
- Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt am Main 2007 (Original in Französisch erschienen: 2005).
- Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main 2008 (Original in Französisch erschienen: 1991).
- Latour, Bruno: Existenzweisen: Eine Anthropologie der Modernen. Berlin 2014 (Original in Französisch erschienen: 2012).
- Latour, Bruno: Cogitamus. Berlin 2016 (Original in Französisch erschienen: 2010).
- Latour, Bruno: Jubilieren: Über religiöse Rede. Berlin 2016 (Original in Französisch erschienen: 2011).
- Latour, Bruno: Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Berlin 2017 (Original in Französisch erschienen: 2015).
- Latour, Bruno: Why Gaia is not a God of Totality, in: *Theory, Culture & Society* 34,2-3 (2017), 61-81.
- Latour, Bruno: Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime. Cambridge, UK 2018.
- Latour, Bruno: Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown. 2. Auflage. Berlin 2022 (Original in Französisch erschienen: 2021).
- Laux, Henning: Soziologie im Zeitalter der Komposition: Koordinaten einer integrativen Netzwerktheorie. Weilerswist 2014.
- Luhmann, Niklas: Komplexität und Demokratie, in: Ders.: Politische Planung. Opladen 1971, 39-45.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 1984.
- Nassehi, Armin: Geschlossenheit und Offenheit: Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main 2003.
- Raworth, Kate: Die Donut-Ökonomie: Endlich ein Wirtschaftsmodell, das den Planeten nicht zerstört. München 2018.
- Rockström, Johan/Gupta, Joyeeta/Qin, Dahe et al.: Safe and Just Earth System Boundaries, in: *Nature* 619 (2023), 102-111: [<https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>] (Letzter Zugriff 09.06.2024).

- Rockström, Johan/Steffen, Will/Noone, Kevin et al.: A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461 (2009a), 472-475: [<https://doi.org/10.1038/461472a>] (Letzter Zugriff: 09.06.2024).
- Rockström, Johan/Steffen, Will/Noone, Kevin et al.: Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity, in: *Ecology and Society* 14,2 (2009b), 32: [<http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>] (Letzter Zugriff: 29.02.2024).
- Rosa, Hartmut: Best Account: Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft, in: Andreas Reckwitz, Hartmut Rosa: *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin 2021, 151-252.
- Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik: Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann: Eine interdisziplinäre Studie im Rahmen des Dialogprojektes zum weltkirchlichen Beitrag der katholischen Kirche für eine sozial-ökologische Transformation im Lichte von *Laudato si'*. Hrsg. von der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2021.
- Schaller, Stella/Zeddies, Lino/Scheub, Ute/Vollmar, Sebastian: *Zukunftsbilder 2045: Eine Reise in die Welt von morgen*. München 2023.
- Schellnhuber, Hans-Joachim: 'Earth system' analysis and the second Copernican revolution, in: *Nature* 402 (1999), 19-23.
- Schneider, Martin: *Raum – Mensch – Gerechtigkeit: Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*. Paderborn 2012.
- Schneider, Martin: Muße in Zeiten der Beschleunigung, in: Ralph Berghold, Jochen Sautermeister, André Schröder (Hg.): *Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben: Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen*. Freiburg im Breisgau 2017, 61-77.
- Schneider, Martin: Abschied vom Container: Zur Einordnung eines relationalen Wirklichkeitsverständnisses, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022), 191-200.
- Schroer, Markus: Vermischen, Vermitteln, Vernetzen: Bruno Latours Soziologie der Gemenge und Gemische im Kontext, in: Georg Kneer, Markus Schroer, Erhard Schüttelpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt am Main 2008, 361-398.
- Schroer, Markus: *Geosozioologie: Die Erde als Raum des Lebens*. Berlin 2022.
- Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan et al.: Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347 (2015), 736: [<https://doi.org/10.1126/science.1259855>] (Letzter Zugriff: 29.02.2024).
- Stichweh, Rudolf: *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen*. Frankfurt am Main 2000.
- Vogt, Markus: *Prinzip Nachhaltigkeit: Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. München 2009.
- von Redecker, Eva: *Bleibefreiheit*. Frankfurt am Main 2023.
- von Thadden, Elisabeth: Der Menschenplanet: Der Klimawandel verändert unsere Idee von Geschichte: Wie der indische Historiker Dipesh Chakrabarty die Erde und ihre Bewohner neu entdeckt, in: *Die Zeit* vom 13.04.2022, 57.

Young, Oran R./Steffen, Will: The earth system: sustaining planetary life-support systems, in: Carl Folke, Gary P. Kofinas, Stuart F. Chapin (Hg.): Principles of ecosystem stewardship: Resilience based natural resource management in a changing world. New York 2009, 295-315.

IV. Doing Universality – das Universale im Besonderen bezeugen

„Es ist die Rhetorik, die falsche universale Vorstellungen liefert.“
(P. Ricœur): Die Universalisierung des Partikularen als Inbegriff
des Ideologischen?

Annette Langner-Pitschmann

Abstract

The paper explores the challenges of the reconciliation of universal claims to authority with their particular context of origin. Starting from Terry Eagleton's view of ideology as the interplay between concrete particular and universal truth, it turns to the tension between claims to power and social recognition in terms of Paul Ricœur's insights into the role of public rhetoric in legitimising authority. Following the continuity between ideology and rhetoric made evident by Ricœur, it turns to Hans Blumenberg's analysis of rhetoric. This in turn reveals that rhetoric is both a workaround in the absence of stringent arguments and an expression of the specifically human ability to shield oneself from the unmanageable "naked truth". Building on this, an outlook on the problem of the universalisation of the particular is indicated, which offers the prospect of a mediation between ideological patterns of justification and self-reflexive criticism.

Key-Words

Particularity and Universality, Ideology, Rhetoric, H. Blumenberg, P. Ricœur, T. Eagleton

1. Hinführung

„The experience of the non-privileged is that all too often concepts that seek to say something 'for all' end up generalizing only particular claims": Mit dieser Formel verweist Michelle Becka in diesem Band (S. 291) auf ein Problem, das in jede begriffliche Annäherung an unsere Handlungswirklichkeit eingelassen ist. Das Dilemma lautet: Einerseits wirft die Setzung von Bedeutungen unweigerlich die komplexe Frage nach der Verteilung von Deutungshoheit auf. Andererseits lässt sich auf die Setzung von Bedeu-

tungen nicht rundheraus verzichten, da wir uns erst dann in der Realität orientieren können, wenn wir uns einen begrifflichen Reim auf sie machen.

Im Horizont der Globalisierung wird diese Herausforderung dadurch verstärkt, dass die Rede von „der Realität“ als solche fraglich geworden ist. Es scheint vielmehr, als stünde eine Vielfalt teils disparater, teils konfliktiver Realitäten nebeneinander. Diese Situation spiegelt sich dabei auch darin wider, dass die christliche Rede von Gott in verschiedenen Handlungskontexten sehr unterschiedliche Formen annimmt. Sämtliche Spielarten christlicher Theologie, die sich dem Kriterium intellektueller Redlichkeit stellen, sind dabei von dem eingangs skizzierten Dilemma in besonderer Weise betroffen. Angesichts der monotheistischen Lesart des Göttlichen nämlich, kommt man an der Universalität des Gottesgedankens schon aus logischen Gründen nicht vorbei. David Tracy, Gallionsfigur der Public Theology, hält fest, dass es sich bei der universalen Bedeutsamkeit Gottes nicht um eine Frage des theologischen Geschmacks, sondern um eine begriffliche Notwendigkeit handle. Folglich gelte: „God as understood by the Jewish, Christian and Muslim believer is either universal in actuality or sheer delusion“ (Tracy 1991: 51).

Als wäre dies für den aufgeklärten, selbstreflexiven, kritischen und postkolonialen Geist nicht schon Zumutung genug, hat die *christliche* Theologie überdies plausibel zu machen, in welchem Sinne ausgerechnet die partikulare Biografie einer Einzelgestalt einen Anspruch auf universale Bedeutung erheben kann. Edward Schillebeeckx bringt diese Herausforderung wie folgt auf den Punkt:

Daß eine Realität universale Bedeutung besitzt, heißt, dass sie jeden Menschen eben in der Bestimmung des letzten Sinns seines Lebens berührt [...] Das Problem ist nun: Kann eine solche einzigartige Universalität in einem historischen Menschen, Jesus von Nazaret, vorhanden sein und erkannt werden? (1980: 533-534).

Die Spannung zwischen der Partikularität, welche die *Entstehung* von Begriffen und Normen kennzeichnet, und der Universalität, mit der ihre *Anwendung* vielfach verbunden wird, stellt also u. a. in zwei – nicht selten miteinander verschränkten – Kontexten eine zentrale Herausforderung dar. Einerseits bedarf sie einer sorgfältigen Analyse, wenn es um eine gerechte Gestaltung der globalen Gesellschaft geht; andererseits verlangt sie nach einer Klärung, wenn ein tragfähiges Verhältnis zwischen Religion und pluraler Gesellschaft geschaffen werden soll.

Im Folgenden skizziere ich eine Perspektive auf die Problematik der Universalisierung partikularer Bedeutungen, die beim Konzept der Ideologie ihren Ausgang nimmt. Hinter dieser Herangehensweise steht ein Impuls Paul Ricoeurs, der in der Legitimation von Autoritätsverhältnissen durch den Rückgriff auf die Denkfigur universaler Geltung das entscheidende Merkmal ideologischer Begründungsformen ausmacht.

Im ersten Schritt bereite ich die Auseinandersetzung mit diesem Gedanken Ricoeurs vor, indem ich in Anlehnung an Terry Eagleton eine Arbeitsdefinition für den Begriff des Ideologischen skizziere. Daran anknüpfend rekonstruiere ich im zweiten Teil meiner Überlegungen die im Titel zitierte Beschreibung der Ideologie durch Paul Ricoeur als einer Quelle „falscher universaler Vorstellungen“. Diese Beschreibung stellt – in einer Weise, die darzustellen sein wird – eine Kontinuität zwischen Ideologie und Rhetorik her, wobei auf den hier unterstellten Wortsinn von Rhetorik im Verlauf des Textes einzugehen sein wird. Diesen Gedanken verfolge ich im dritten Schritt, ausgehend von Hans Blumenbergs Überlegungen zum Wesen der Rhetorik, weiter. Darauf aufbauend deute ich schließlich einen Ausblick auf die Problematik der Universalisierung des Partikularen an, der eine Vermittlung zwischen ideologischen Rechtfertigungsmustern und selbstreflexiver Kritik in Aussicht stellt.

2. Zwischen Partikularität und Universalität: Ideologie (Terry Eagleton)

Die Kategorie des Ideologischen ist alles andere als eindeutig bestimmt (vgl. bspw. MacKenzie 2003: 2-16). Ich beginne meine Überlegungen ausgehend von der folgenden Begriffseingrenzung durch Terry Eagleton:

Ideology is a set of viewpoints I happen to hold [...]. It appears often enough as a ragbag of impersonal, subjectless tags and adages; yet these shop-soiled platitudes are deeply enough entwined with the roots of personal identity to impel us from time to time to murder or martyrdom. In the sphere of ideology, concrete particular and universal truth glide ceaselessly in and out of each other, by-passing the mediation of rational analysis (1993: 29).

Diese Beobachtung ist in zweierlei Hinsicht besonders interessant. *Erstens* korrigiert sie das Bild, das die oben gebrauchte Wendung einer „Setzung von Bedeutungen“ nahelegt. Bei weitem nicht immer handelt es sich dabei

nämlich um einen bewussten Prozess, in dem neue Begriffe zur Deutung der Realität ausgearbeitet werden. In den Begriffen des anfangs erwähnten Beitrags von Michelle Becka könnte man sagen: Die Art und Weise, in der die Begriffe des „Planetarischen“ und „Terrestrischen“ – gleichsam unter den Laborbedingungen intellektueller Reflexion – hervorgebracht werden, stellt wohl eher die Ausnahme als die Regel dar.¹ Weitaus häufiger verallgemeinern die Menschen Bedeutungen, indem sie einzelne Elemente aufsnappen, die gerade in der Luft des je herrschenden Sozialen Imaginären liegen, und sie – vielfach unbewusst – zur Erschließung anderer Handlungszusammenhänge verwenden.

In diesem Kontext weist Eagleton allerdings *zweitens* auf eine gravierende Schieflage in unserem Legitimationshaushalt hin. Dass sich Akteure die Bedeutungen, an denen sie ihr Handeln ausrichten, vielfach auf derart unsystematisch-spielerische Weise aneignen, steht in einem eigentümlichen Kontrast zu den überaus ernsthaften Konsequenzen, die sie bisweilen aus ihnen ableiten. „Mord und Märtyrertod“ resultieren nicht etwa deshalb aus ihren Deutungsmustern, weil sie diese in einer besonders stichhaltigen Weise hergeleitet hätten, sondern deshalb, weil sie – so diffus ihr Entstehungsprozess gewesen sein mag – aufs Engste mit ihrem Selbstbild verwoben sind. Dass sie geneigt sind, sich an ihre Deutungshoheit über die welterschließenden Begriffe zu klammern, scheint also vor allem darauf zurückzugehen, dass sie die verwendeten Bedeutungen nicht infrage stellen können, ohne im gleichen Atemzug auch ihre Selbstdeutung zur Disposition zu stellen.

Vor diesem Hintergrund nun lässt sich die Frage nach der Universalität im Partikularen in zweierlei Hinsicht präzisieren. *Erstens* beinhaltet sie die Frage, auf welchem Weg das vielfach diffus-vorsprachliche Partikulare (mit Eagleton: die „Etiketten und Redensarten“) zu einer konkret-sprachlichen Handlungsgrundlage wird. *Zweitens* beinhaltet sie die Frage, ob sich das identitätsstiftende Potential partikularer Bedeutungen erhalten lässt, ohne damit zugleich das Risiko ideologischer Universalisierung einzugehen.

1 Vergleiche den Beitrag von Becka in diesem Band.

3. „Falsche universale Vorstellungen“: Ideologie als Form der Rhetorik (Paul Ricœur)

In Paul Ricœurs Aufsatz mit dem Titel *Ideologie und Utopie* aus dem Jahr 1976 finden sich im Hinblick auf beide Fragen bedenkenswerte Anregungen. Was *erstens* die Transformation der gesellschaftlich geteilten, stillschweigenden Erwartungshaltungen in ausdrückliche Deutungs- und Handlungsmuster betrifft, verweist Ricœur auf die besonderen Erfordernisse, die sich aus der Durchsetzung gesellschaftsregulierender Normen ergeben. Für ihn ist es eine kultursoziologische Tatsache, „dass keine Gesellschaft ohne Normen, Regeln und einen ganzen sozialen Symbolismus funktioniert, der seinerseits eine Rhetorik des öffentlichen Diskurses erfordert“ (Ricœur 2005: 140). Sobald es in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit darum geht, Menschen für die Befolgung normativer Vorgaben zu gewinnen, nehmen die zunächst unthematischen Hintergrundannahmen den Aggregatzustand der „*öffentlichen Rhetorik*“ an. Es sind, mit anderen Worten, die spezifischen Bedingungen des Legitimationsdrucks sozialer Ordnungen, unter denen sich implizite „Etiketten und Redensarten“ als explizite Begriffe, Figuren und Stilmittel manifestieren.

Damit zugleich ist die Richtung für die Beantwortung der *zweiten* Frage nach der Isolierbarkeit der identitätsstiftenden von der ideologischen Verwendung öffentlicher Bedeutungen angedeutet. Zunächst hält Ricœur unmissverständlich fest, dass der Rückgriff auf die öffentliche Rhetorik zum zunächst wertneutralen Standardinstrumentarium zählt, das bei der Konstitution von Gesellschaften zur Anwendung kommt. „Wahrscheinlich“, so Ricœur, „kann man sich keine Gesellschaft vorstellen, die sich ohne einen Rückgriff auf diese Rhetorik des öffentlichen Diskurses [...] projiziert und eine Vorstellung von sich selbst verleiht“ (Ricœur 2005: 140). Dieses Verfahren stelle dabei weder eine „Schwäche“ noch einen „Fehler“ dar, sondern sei schlichtweg „ein normales Funktionieren des mit dem Handeln verbundenen Diskurses“ (Ricœur 2005: 140).

Unter welcher Bedingung nun ist die öffentliche Rhetorik, welche zur Aufrechterhaltung des sozialen Miteinanders unumgänglich ist, als *Ideologie* zu klassifizieren? Ricœur zufolge verläuft die Grenze zwischen öffentlicher Rhetorik und Ideologie dort, wo die Rhetorik „in den Dienst des Prozesses der Legitimation *von Autorität* gestellt wird“ (Ricœur 2005: 141. Hervorhebung durch die Verfasserin). Nicht allein die Durchsetzung der Ordnung als solche, sondern auch die Macht, welche zur Durchsetzung der Ordnung reklamiert werde, bedürfe schließlich einer allgemein nachvoll-

ziehbaren Begründung. Eine allgemein zwingende Legitimation lasse sich im Hinblick auf Autoritätssysteme allerdings deshalb nicht aufbieten, weil das Phänomen der Autorität als solches jeder genealogischen Begründung prinzipiell entzogen bleibe: „Wir kennen nur Autoritätssysteme, die auf vorhergehende Autoritätssysteme zurückgehen, aber wir wohnen nie der Entstehung des Phänomens der Autorität bei“ (Ricoeur 2005: 142).

Als wäre die daraus entstehende Verlegenheit nicht groß genug, steht die Begründung der Autorität Ricœurs Analyse zufolge vor einer zweiten Herausforderung. So könne bei der Rechtfertigung von Autoritätsverhältnissen nicht auf einen Anerkennungsvorschuss der Gesellschaftsmitglieder gezählt werden. Vielmehr gelte, dass „der Anspruch auf Legitimität eines Machtsystems stets unsere Neigung übersteigt, an seine natürliche Legitimität zu glauben“ (Ricoeur 2005: 141). Dieser Abstand zwischen Machtanspruch und Anerkennungsrealität habe zur Folge, dass sich der Legitimationsdruck, der sich bereits auf der Ebene der Gesellschaft grundsätzlich stelle, speziell auf der Ebene der Herrschaft in verschärfter Form wiederhole. Über diese Kluft hinweg könne ein Autoritätssystem allein dadurch einen Zustand allgemeiner Zustimmung schaffen, dass es seine partikularen Vorstellungen in das Gewand universaler Tatsachen kleide:

Jede Herrschaft will sich rechtfertigen und tut das, indem sie auf Begriffe rekurriert, die fähig sind, als universal, das heißt, für alle gültig, angenommen zu werden. Nun gibt es eine Funktion der Sprache, die diesem Bedürfnis entspricht. Es ist die Rhetorik, die falsche universale Vorstellungen liefert (Ricoeur 2005: 140).

Für Ricoeur liegt das Spezifikum der ideologischen (im Unterschied zur „rein“ öffentlichen) Rhetorik also in einer von der Realität nicht gedeckten Inanspruchnahme universaler Geltung. So „falsch“ diese Inanspruchnahme angesichts dieser Deckungslücke sein mag, so wenig lässt sie sich allerdings vermeiden. Überall dort nämlich, wo Sozialität entsteht, bildet sich angesichts der Anforderungen gemeinschaftlicher Kooperation der Bedarf an normativer Ordnung heraus – und überall dort, wo eine solche Ordnung durchgesetzt werden soll, entstehen Autoritätsverhältnisse, die allein über einen universalistischen Ausgriff allgemein plausibilisiert werden können. Folgt man Ricoeur, so ist also die zweite oben gestellte Frage nach der Möglichkeit einer ideologiefreien Konstitution gesellschaftlicher Identität zu verneinen.

4. Rhetorik in der Ambivalenz zwischen Notlösung und Souveränitätsbeweis (Hans Blumenberg)

Wenn Ricœurs Diagnose zutrifft, d. h. wenn der Rückgriff auf die Rhetorik sozial unausweichlich und die Kernfunktion der Rhetorik die Zulieferung „falscher universaler Vorstellungen“ ist, so geht im menschlichen Miteinander kein Weg an der Ideologie vorbei. In den eingangs zitierten Begriffen Eagletons wären wir damit dauerhaft in einer argumentativen Sphäre gefangen, die zwischen Partikularität und Universalität changiert, ohne irgendeine Form der rationalen Vermittlung zu erlauben.

Angesichts dieser düsteren Bilanz skizziere ich im letzten Schritt eine Perspektive, in der sich Anschlussstellen für eine Überwindung dieser Zwangslage abzeichnen. Ich beziehe mich dabei auf Hans Blumenberg, der im Kontext einerseits seiner anthropologischen, andererseits seiner metaphorologischen Überlegungen ein facettenreiches Konzept der Rhetorik ausarbeitet. Dieses Konzept erscheint mir für einen kreativen Umgang mit dem hier skizzierten Dilemma deshalb geeignet, weil es die Rhetorik nicht auf ihre Funktion als Universalitätslieferantin einschränkt, sondern die mit der Rhetorik verbundene Ambivalenz hervorhebt.

Einerseits nämlich erkennt auch Blumenberg an, dass *eine* Funktion der Rhetorik darin besteht, ein Begründungsdefizit zu kompensieren. Zwar beschreibt er dieses Defizit von einer anderen Warte als Ricœur: Während jener aus einer sozialphilosophischen Perspektive die prinzipielle Unmöglichkeit einer hinreichenden Legitimation normativer Ordnung konstatiert, stellt Blumenberg aus einer anthropologischen Perspektive² die prinzipielle Unmöglichkeit einer freien Sicht auf die Wahrheit fest. Ungeachtet

2 Wenn hier von einer „anthropologischen Perspektive“ und im weiteren Verlauf von „dem Menschen“ die Rede ist, soll darin kein Widerspruch zur anthropologiekritischen Intuition zum Ausdruck kommen, dass sowohl naturalistische, als auch traditionell humanistische Essenzialisierungen des Menschseins in ethischer wie machtheoretischer Perspektive fundamentale Probleme mit sich führen (für einen Überblick über diese Tradition der Kritik vgl. Rölli (2015)). Speziell Blumenbergs Analysen scheinen mir von dieser Kritik jedoch nicht betroffen zu sein. Zum einen geht es Blumenberg erklärtermaßen nicht um die Frage: „Was ist der Mensch?“, sondern um die Frage: „Wie ist der Mensch möglich?“ (vgl. Blumenberg 2014: 511). Mit anderen Worten, sein Interesse gilt nicht der Identifikation eines Wesensmerkmals menschlicher Existenz, sondern der Erkundung der kontingenten Bedingungen, welche die Vielfalt menschlicher Existenzweisen ermöglichen. Zum anderen ist Blumenbergs Zugang kein begrifflicher, sondern ein metaphorischer. Darin, dass er sich den Bedingungen menschlichen Daseins im Modus sprachlicher Übertragungen nähert, „die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“ (Blumenberg 1998: 10), spiegelt sich seine Über-

dieser unterschiedlichen Ausgangsperspektive jedoch verläuft Blumenbergs Überlegung analog zu derjenigen Ricœurs. Ebenso wie jener, stellt auch Blumenberg eine Deckungslücke im Begründungshaushalt fest, die sich mit menschlichen Bordinstrumenten nicht beheben lässt. So sei der Mensch gekennzeichnet durch einen „Mangel an Wahrheit“ (Blumenberg 2020: 111). Die damit verbundene „spezifische Verlegenheit“ (Blumenberg 2020: 114) rufe die Rhetorik in ihrer Funktion als „Kunst des Scheins“ (Blumenberg 2020: 111) auf den Plan. In Ermangelung eindeutiger Evidenz bleibe dem Menschen schlichtweg nichts anderes übrig, als auf rhetorische Spielarten der Handlungsorientierung zurückzugreifen:

Die Antithese von Wahrheit und Wirkung ist oberflächlich, denn die rhetorische Wirkung ist nicht die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man *auch* haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man *nicht* oder noch nicht, jedenfalls hier und jetzt nicht, haben kann (Blumenberg 2020: 118).

Andererseits wendet sich Blumenberg jedoch dagegen, die Rhetorik „nur als die ‚Notlösung‘ angesichts des Mangels an Evidenz in Situationen des Handlungszwanges darzustellen“ (Blumenberg 2020: 123). Das Ziel, in den vollständigen Besitz der Wahrheit zu gelangen, erweist sich für ihn nämlich als zutiefst ambivalent, insofern als die unverstellte Konfrontation mit der Wirklichkeit den Menschen bisweilen weniger orientiert, als vielmehr radikal überfordert. In diesem Sinn hält Blumenberg es für einen der „grundlegenden Irrtümer aller Kritik an der Rhetorik, die von ihr verhinderte nackte Wahrheit würde allein schon genügen, um mit dem derart Enthüllten auch fertig zu werden“ (Blumenberg 2014: 614).

Im Licht dieser Beobachtung erweist sich die Rhetorik für Blumenberg nicht als das Ergebnis der Ohnmacht, die Wahrheit nicht vollständig erkennen zu können, sondern als das Ergebnis der Souveränität, die Wahrheit nicht vollständig ertragen zu müssen. Der Mensch, so die hier unterstellte anthropologische Überzeugung, ist weitaus mehr als das „arme Wesen“ (Blumenberg 2020: 111), das zum Zweck der Kompensation seines Wahrheitsdefizits auf die Mittel der Rhetorik angewiesen ist. Er tritt stattdessen zugleich auch als das „reiche Wesen“ auf, das über eben diese Mittel bewusst verfügt, um die Realität bei Bedarf auf Abstand zu halten:

zeugung wider, dass sich die Konstitution menschlichen Daseins jeder konzeptionellen Vereindeutigung entzieht.

Aber gerade dies, die Wirklichkeit in verschiedener Einstellung sich nahekommen zu lassen oder auf Distanz zu halten, Realist sein zu können oder auch nicht, gerade dies, die Wirklichkeit nicht unbedingtes Signal der programmierten Verhaltensreaktion sein zu lassen, ist der Vorsprung gegenüber allen anderen organischen Systemen, den der Mensch gewonnen hat (Blumenberg 2014: 627-628).

Die Rhetorik ermöglicht dem Menschen eine „Einsparung von Konfrontationen mit der Wirklichkeit“ (Blumenberg 2014: 614), indem sie Handlungen, Situationen und Zusammenhänge in der Sphäre des Symbolischen simuliert. Als ein Moment des Symbolischen ist sie imstande, „bei anderen Vorstellungen auszulösen, ohne ihnen den Gegenstand dieser Vorstellungen herbeizuschaffen und anzubieten“ (Blumenberg 2014: 614). Auf diese Weise erzeugt sie reale Wirkungen, ohne dabei unerwünschte Kollateralschäden in der Sphäre des Realen in Kauf nehmen zu müssen.

5. Ausblick

Blumenberg hat leicht reden. Betrachtet man die Rhetorik als Phänomen der Anthropologie, so mag es möglich sein, sie als einen von jedem Rationalitätsanspruch dispensierten Notbehelf *und* als einen durchaus rationalen Ausdruck menschlicher Souveränität zu rekonstruieren. Sobald man sie jedoch, wie Ricœur, als Phänomen der Sozialphilosophie erörtert, gerät die Ambivalenz der Rhetorik ins Spannungsfeld der Begründung von Macht und Herrschaft und verliert damit zugleich ihre Unschuld.

Mit Blick auf den Menschen in seiner Eigenart mag es plausibel erscheinen, die Fähigkeit der Rhetorik, im Schonraum des Symbolischen real wirksame Vorstellungen auszulösen, als Quelle kulturellen Überflusses zu feiern. Mit Blick auf die Gesellschaft dagegen steht die zum Zweck der Machtlegitimation symbolisch vorweggenommene Universalität von vornherein in einem Widerspruch zur realen Partikularität ihres Entstehungskontextes. Hier genügt es offenbar nicht, sich am menschlichen Vermögen zu freuen, die tatsächlichen Verhältnisse durch vorgestellte Wirklichkeiten vertreten zu lassen. Hier scheint sich stattdessen die Frage aufzudrängen, für wen diese Vorstellungen einen komfortablen Sicherheitsabstand zur Realität generieren – und für wen eben diese Vorstellungen womöglich eine umso schonungslosere Auslieferung an eine nicht zu bewältigende Wirklichkeit bedeuten. Mit anderen Worten, hier stellt sich beim Anblick rhetorischer Begründungsfiguren einigermmaßen unweigerlich eine Reflexi-

on über die Verteilung von Macht- und Deutungsprivilegien ein, die den Ausgangspunkt von Beckas Überlegungen bildet.

Mindestens ein Aspekt an Blumenbergs Konzeption des Rhetorischen legt meines Erachtens allerdings nahe, dass sich seine Überlegungen durchaus für genau diese genuin gesellschaftsphilosophischen Fragen fruchtbar machen lassen. Interessant ist nämlich, dass er genau die eben skizzierte reflexive Einstellung nicht als eine der Rhetorik äußerliche Kritik, sondern als eine Implikation ihrer ambivalenten Struktur betrachtet. So schließt er an die oben zitierte Beobachtung, dass die „Antithese von Wahrheit und Wirkung“ an der Sache menschlicher Handlungslegitimation vorbeigeht, die folgende Bemerkung an:

Dabei ist Rhetorik nicht nur die Technik, solche Wirkung zu erzielen, sondern immer auch, sie durchschaubar zu halten: sie macht Wirkungsmittel bewußt, deren Gebrauch nicht eigens verordnet zu werden braucht, indem sie expliziert, was ohnehin schon getan wird (Blumenberg 2020: 118).

Dort also, wo der Anspruch auf universale Bedeutsamkeit nicht argumentativ, sondern narrativ vorgetragen und die Stringenz des Begriffs durch die Anschaulichkeit der Metapher ersetzt wird, ereignen sich also *einerseits* Verzerrungen und Übertreibungen zugunsten mangelhaft gedeckter Autoritätsansprüche. *Andererseits* zeigen Phänomene wie Narration und Metapher unmissverständlich an, dass der Pfad der ausgewogenen Begründung und des sachlich zwingenden Arguments soeben verlassen wird. Neben die Geste der Verhüllung tritt damit die Geste der Offenbarung; neben das Moment der Unübersichtlichkeit das Moment der Transparenz.

Für die erste Dimension der Ausgangsfrage – die Setzung von Bedeutung als einem machttheoretischen Problem – beinhaltet Blumenbergs Analyse den Gedanken, dass der Einsatz rhetorischer Mittel zur Begründung von Autorität den Ansatz zur Kritik immer schon mit sich führt. Wer Rhetorik als Rhetorik zu benennen vermag, hat sich zwar noch nicht abschließend gegen die erhobenen Ansprüche zur Wehr gesetzt. Wohl aber hat er ein unmissverständliches Indiz dafür in der Hand, dass im Begründungshaushalt eine Deckungslücke klappt, die sich nicht rein argumentativ, sondern allein über einen Vertrauensvorschuss schließen lässt.

Analog lässt sich für die zweite Dimension der Ausgangsfrage – den inneren Widerspruch, der mit dem Gedanken einer „einzigartige(n) Universalität in einem historischen Menschen, Jesus von Nazaret“ (Schillebeeckx) verbunden ist – aus Blumenbergs Überlegungen lernen: Die primär narra-

tiv-ambige (und erst sekundär dogmatisch-vereindeutigende) Form, in der dieser Universalitätsanspruch vorgetragen wird, ist nicht allein – negativ – durch die Bürde gekennzeichnet, allein unter dem Vorbehalt des Glaubens auf Zustimmung zählen zu können. Zugleich ist es – positiv – eben diese Form, die jede Verwechslung der Idee einer Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus mit einem kognitiv zwingenden Argument eindeutig ausschließt.

Einerseits also mag es zutreffen, dass Rhetorik *inhaltlich* „falsche universale Vorstellungen“ an die Stelle nicht lieferbarer Begründungen setzt. Andererseits jedoch ist einzuräumen, dass Rhetorik *als Form* immer zugleich in aller Offenheit auf die Fragwürdigkeit der von ihr gesetzten Bedeutungen hinweist. Aufgrund dieser ihr eigenen Doppelstruktur mag die Rhetorik – anders als es Ricœurs These der Unvermeidbarkeit des Ideologischen im Horizont von Autoritätsverhältnissen nahelegt – einen Weg eröffnen, zwischen der Universalität und der Partikularität der von uns gesetzten Bedeutungen rational zu vermitteln.

Literatur

Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt am Main 1998.

Blumenberg, Hans: Beschreibung des Menschen: Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt am Main 2014.

Blumenberg, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Hans Blumenberg: Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 2020, 110-143.

Eagleton, Terry: Ideologie: Eine Einführung. Stuttgart, Weimar 1993.

MacKenzie, Ian: The idea of ideology, in: Alan Findlayson, Vincent Geoghegan, Rick Wilford (Hg.): Political Ideologies: An Introduction. 3rd ed. Florence, 2003, 2-16.

Ricœur, Paul: Ideologie und Utopie: Zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären (1976), in: Peter Welsen, Paul Ricœur (Hg.): Vom Text zur Person: Hermeneutische Aufsätze (1970 - 1999). Hamburg 2005 (= Philosophische Bibliothek Band 570), 135-152.

Rölli, Marc (Hg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld 2015.

Schillebeeckx, Edward: Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden. 7. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1980.

Tracy, David: The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York 1991.

Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten. Leben und Denken differenzierter Einheit zwischen personaler Würde und relationaler Ontologie

Michael Quisinsky

Abstract

Is the “end of history” itself already history again? But what would that mean for a Christian dealing with history, which continues and wants to be shaped? The at times very intense theological debate about the history of salvation has fallen into crisis for many theological and non-theological reasons. In this sense, is the “end of master narratives” itself a master narrative? Christian faith knows that it is no longer possible to speak of “the” history of salvation without further ado. This contribution attempts to formulate the ultimately indispensable concerns of the category of salvation history in a way that takes into account the plurality of histories that can no longer be avoided nor ignored. It will be argued that within a “differentiated salvation history” (Geffré 2006: 64) or a “differentiated unity of salvation history” (Aveline 2019: 227), the “one” salvation history can be thought of as consisting “in and of” many salvation histories. By making the “small histories” “big histories” and “small narratives” “great narratives”, Christian faith not only redefines what “salvation” and “history” can mean. As a specific dealing with the relationship between universality and concretion within the plurality of worldviews, it also can highlight and underline the dignity of the human person in the very plurality of history and histories.

Key-Words

Universality, Concretion, History, Salvation History, Human Dignity, Plurality, Metaphysics

1. Einleitung: Einheit in Differenz und Differenz als Einheit – Chance und Herausforderung christlicher Weltanschauung

Der christliche Glaube gründet in einer Vielzahl von Geschichten und er löste eine Vielzahl von Geschichten aus. Diese Geschichten sind je für sich

zu würdigen, hängen aber auch alle miteinander zusammen. Mithilfe dieser (einzelnen) Geschichten und in deren Verbindung deutet der christliche Glaube die (gesamte) Geschichte. Dies betrifft nicht nur die Geschichte der Menschen, sondern letztlich die Geschichte von allem, was ist (auch wenn damit der Begriff „Geschichte“ überstrapaziert zu werden droht). In christlicher Deutung ist dieses „alles, was ist“ die Schöpfung. Genauer gesagt ist dieses „alles, was ist“ als Schöpfung „alles, was nicht Gott ist“ (Predel 2015: 13). Damit ist ausgesagt, dass Gott selbst Differenz und Vielheit freisetzt. Diese Freiheit ist deshalb nicht als Beziehungslosigkeit zu denken. Vielheit und Differenz sind unter Wahrung ihrer Freiheit von Gott her zu denken, sie sind aber auch auf Gott hin zu denken. Denn der Schöpfung ist dem christlichen Glauben zufolge die Vollendung verheißen, auf die sie nicht ohne „Geburtswehen“ (Röm 8,22) hin unterwegs ist. Horizont von Vielheit und Differenz ist damit eine wenn auch für Menschen unerreichbare Einheit: das „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), in dem Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28) ist. So verweist die Schöpfung in ihrem Streben und Sehnen auf das „Heil“.

Diese Zusammenhänge als „Heilsgeschichte“ zu denken, schien insbesondere auch im Umfeld des Zweiten Vaticanums eine Möglichkeit, Einheit und Differenz, Universalität und Konkretion jenseits neuscholastischer Verengungen metaphysischer Anliegen zusammenzudenken. Entsprechende Versuche haben aus unterschiedlichen Gründen an Attraktivität eingebüßt. Zugleich bleibt die mit ihnen gestellte Frage virulent. Im Folgenden soll eine Skizze entworfen werden, wie im Horizont eines erneuerten Verständnisses von „Heilsgeschichte“ berechnigte Anliegen von Differenzdenken und Einheitsstreben zusammen gedacht werden können.

Dazu wird zunächst die heilsgeschichtliche Wende des Zweiten Vaticanums in Erinnerung gerufen (2.), bevor die Krise des Verständnisses von „Heil“ in der Zeit nach dem Konzil nachgezeichnet wird (3.) und die Frage diskutiert wird, ob ein zwischenzeitlich postuliertes „Ende der Geschichte“ nicht selbst schon wieder Geschichte ist (4.). Anhand der Ansätze von Claude Geffré und Jean-Marc Aveline wird dann untersucht, inwiefern das Denken einer „differenzierten Heilsgeschichte“ bzw. einer „differenzierten Einheit der Heilsgeschichte“ dabei helfen kann, Geschichte und Geschichten im Horizont von Einheit und Differenz zu artikulieren (5.). Dies führt zur Hypothese, dass der christliche Glaube von einer „großen“ „Heilsgeschichte“ handelt, die aus vielen „kleinen“ „Heilsgeschichten“ besteht (6.). In einem abschließenden Ausblick soll angedeutet werden, inwiefern hierbei die Dimension des Messianischen einen lebenspraktischen wie denkeri-

schen Umgang mit dem Zusammenhang von Universalität und Konkretion aufzeigen kann (7.).

2. Die heilsgeschichtliche Wende des Zweiten Vaticanums

Fragen von Gott und Mensch, Kirche und Welt behandelte das Zweite Vaticanum in einer heilsgeschichtlichen Perspektive (vgl. Arrieta 1967; Müller-Fahrenholz 1974; Koch 1979; Pasquale 2001; Hoping 2006; Sander 2006; Theobald 2007; Quisinsky 2016b). Ein entsprechendes Anliegen brach sich zu Konzilsbeginn in den Diskussionen um das noch stark neuscholastisch geprägte Schema „De Fontibus“ beispielsweise mit den Alternativentwürfen von Karl Rahner und Joseph Ratzinger bzw. Yves Congar (beide abgedruckt bei Congar 1984) Bahn. Die schließlich verabschiedete Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* entsprach mit ihrer deutlich heilsgeschichtlichen Ausrichtung diesem Anliegen (Hoping 2005: 807; Lehmann 2014). Das Thema Heilsgeschichte wurde vom Konzil selbst natürlich nicht in allen theologischen Konsequenzen behandelt. So wurde etwa Kritik geäußert an einer „unzureichenden, d. h. undramatischen Sicht der Heilsgeschichte, die Gericht und Zorn Gottes ausblendet“ (Siebenrock 2014: 126 Anm. 74). Dennoch scheint es so etwas wie eine „heilsgeschichtliche Denkform“ zu geben, die den theologischen Hintergrund der Konzilstexte bildet und die mit Hilfe der Konzilstexte konturiert werden kann. Diese „heilsgeschichtliche Denkform“ impliziert mit Blick auf die Grundlegung des Glaubens ein relationales Offenbarungsverständnis, das sie zugleich zur Entfaltung zu bringen verhilft.

Gott selbst erscheint in einem solchen relationalen Offenbarungsverständnis als der, der sich seiner Schöpfung mitteilt und sie vollendet. Vor dem Hintergrund einer neuscholastischen Theologie und entsprechender kirchlicher Sozialformen brachte eine solche wiederentdeckte Relationalität eine vielgestaltige Dynamik ins Spiel, die theologisch sowohl auf inhaltlicher wie auf methodischer Ebene erst eingeholt werden musste. Dazu war der Dialog mit nichttheologischen Zugängen zu den Fragen von Gott und Mensch, Kirche und Welt unerlässlich. Der Dialog selbst wurde damit zu einem Leitmotiv. In der Enzyklika *Ecclesiam suam* spricht Paul VI. gar von einem „Heilsdialog“ (*Ecclesiam suam* 72-79). Ein umfassendes Dialogverständnis war in der Tat auch offenbarungstheologisch begründet und half zugleich, die Offenbarungswahrheit besser zu verstehen (vgl. Walter 2015). Dies gilt besonders auch für die Ökumene: Das Konzil wurde ja einerseits

auch zum Katalysator einer lange herangereiften Bewegung innerhalb des Katholizismus; andererseits wurde gerade auch die ökumenische Bewegung zur Zeit des Konzils in hohem Maße von heilsgeschichtlichen Zugangsweisen auf die Fragen von Gott und Mensch, Kirche und Welt umgetrieben (Quisinsky 2016a: 100-104).

Grundlage eines heilsgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses ist die Bibel, die mit der Schöpfung beginnt und mit der Aussicht auf Vollendung endet und damit einen Horizont indiziert, der alles Denken übersteigt. Dieser Horizont wird eröffnet vom Evangelium Jesu Christi, der ganz in der Zeit der Geschichte mitsamt ihren Begrenzungen lebte (Lk 2,1 u. a.) und diese doch ganz umfasst (Kol 1,16, Offb 1,17 u. a.). Das sowohl entgrenzende als auch erfüllende Nach- und Ineinander von Kenosis und Erhöhung (vgl. Phil 2,7-9), Kreuz und Auferstehung, Verlassenheit und Vollendung kann nicht einfach in eine abschließende Synthese gebracht werden. Vielmehr entgrenzen sich die unterschiedlichen Aspekte und Dynamiken in einer Weise, die ein christliches Wirklichkeitsverständnis als grundsätzlich relational und gerade aufgrund seiner Zielrichtung unabgeschlossen erweist.

Die heilsgeschichtliche Wende des Konzils prägte dessen explizite wie dessen implizite Rezeption. Bis hinein in viele praktische Fragen konkreter Pastoral, die durch das Konzil in ihrer theologischen Bedeutung gewürdigt wurden, dynamisierte ein heilsgeschichtliches Offenbarungs- und Gottesbild zunehmend Formen kirchlichen Lebens und Denkens. Dies umso mehr, als das Selbstverständnis der Kirche als universales Heilssakrament (LG 1, LG 48, GS 45, AG 1) der Kirche zugleich einen Ort in dieser Heilsgeschichte zuweist und sie von dieser her relativiert (vgl. Hillebrand/Quisinsky 2022: 51-88). Im Bereich der Theologie bleibt das große Gemeinschaftswerk „Mysterium salutis“ ein in seiner Ambition vielleicht bis heute unterschätztes Denkmal entsprechender Aufbrüche und Suchbewegungen (Delgado 2011). Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 wird meist hinsichtlich ihrer innerkirchlichen Akzentuierungsdynamiken erinnert. Weniger beachtet wird demgegenüber in der Geschichte der Konzilsrezeption und -hermeneutik, dass sie auch für eine am Auferstehungsglauben ausgerichtete wechselseitige Verschränkung von geschichtlichem und heilsgeschichtlichem Denken plädiert (vgl. Quisinsky 2016b). Auch dies hat freilich die vielen alten und neuen Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, Kirche und Welt, nicht einfach schon beantwortet. Vielmehr wurden diese Fragen in der Folge noch einmal verschärft.

Für unseren Zusammenhang kann man an dieser Stelle die heilsgeschichtliche Grundlegung des Zweiten Vaticanums und deren Entfaltung

in der Konzilsrezeption zunächst dahingehend zusammenfassen, dass das, was mit „Heil“ bezeichnet wird „Anteilhabe an der Lebensfülle Gottes“ ist und in der Geschichte von einzelnen Menschen und ihrem Zusammenleben „zumindest anfanghaft anschaulich u[nd] erfahrbar wird als Bestimmung der ganzen Schöpfung“ (Knapp 1995: 1263). Wenn Gott selbst, der Grund und Ziel dieses Heils ist, in die Schöpfung eintritt, die die von ihm ins Dasein gerufene und darin zugleich von ihm unterschiedene Wirklichkeit ist, tritt er in die Geschichte ein. Damit gehen Heil und Geschichte von Gott her bei aller Verschiedenheit eine Verbindung ein. Die menschlich nicht überwindbaren Unterschiede in dieser unauflöslichen Verbindung werden in der Geschichte dennoch von der „Lebensfülle“ (dazu Miggelbrink 2009; Heidemann 2021) her und auf sie hin transzendiert. Auch wenn diese Verbindung nur in menschlichen Begrenzungen zu erfahren, zu denken und auszudrücken ist, entgrenzt sie aufgrund ihrer eschatologischen Dimension der Verwandlung und Rekapitulation (vgl. GS 38) diese Begrenzungen notwendigerweise bereits innergeschichtlich. Denn dem Pleroma eignet gerade als solchem eine Dynamik, die über bloß statische Verhältnisbestimmungen hinausweist (s. u.). Mit diesem Verständnis von Heil als Fülle und Erfüllung aktualisiert das Zweite Vaticanum eine urchristliche Zugangsweise, die letztlich einen glaubenden Umgang mit der Geschichte darstellt, der zugleich mit der jeweiligen geschichtlichen Situation in Dialog steht.

3. Krise des Heils?

Gegenwärtig ist das Verständnis von „Heil“ nicht einfach nur den geschichtlichen Grenzen menschlichen Erkennens und Denkens unterworfen, vielmehr ist es in seinem Gehalt in eine fundamentale Krise geraten. Die nicht nur zu konstatierende, sondern oft genug zu durchleidende (und immer auch solidarisch zu durchleidende) Theodizeefrage (dazu u. a. Fuchs 2016), aber auch eine mitunter durchaus leidunsensible Gottvergessenheit fordern jede Rede von „Heil“ in einer Weise heraus, die noch das Wort selbst problematisch erscheinen lassen. Angesichts des Unheils in der Welt wird das Wort Heil selbst unglaubwürdig. Je mehr der vulnerable Mensch zum Geschundenen wird, desto höher werden die Hürden für die Rede von einem Heil, für das er bestimmt und das ihm zugesagt sei (vgl. bes. auch Keul 2021).

Hinzu kommt, dass die Grundlage dieser Rede von einem universalen Heil, also die in der Bibel bezeugte Offenbarung, nur in der Begrenztheit ihrer Konkretion wahrgenommen werden kann. Die Geschichte Gottes mit den Menschen, von der die Bibel handelt, ist historisch betrachtet in mehrfacher Weise kontingent. Die dem Heil eignende Dimension des Universalen erscheint dadurch als problematisch und stellt das mit Heil Gemeinte selbst in Frage. Zwar macht das Buch Genesis einen universalen Horizont auf, jedoch ist für diesen bereits der Gedanke eines erwählten Volkes eine Herausforderung. Motive wie die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2) thematisieren Fragen der Einheit und Verschiedenheit des Menschengeschlechts im Horizont des israelitischen Glaubens, aber auch in dessen Spannung zum christlichen Glauben (Maier 2015; Schumacher 2019).

Selbst wenn die biblischen Erzählungen nur begrenzte Narrative sind, so verweisen sie aber in ihrer im Übrigen spannungsreichen „Grundbotschaft“ (im Sinne von Deissler 1995) doch in einen universalen Horizont. Spätestens wenn der „Heiland“ Jesus Christus als das „universale concretum“ (Faber 2000) bezeichnet wird, stehen dabei nicht nur in Gottesfrage und Geschichtsbild, sondern auch als Wahrheitspostulat ein Anspruch im Raum, der von Haus aus an den Grenzen irdischer und menschlicher Kontingenzen nicht einfach Halt macht.

Aus theologischer Sicht verstärken sich die mit diesen Kontingenzen verbundenen Fragen heute in doppelter Weise. Zum einen kann mit Nostra Aetate die Dimension des Heils nicht mehr auf den Binnenbereich des Christlichen oder gar Kirchlichen beschränkt werden, sondern muss aus einem positiven Verhältnis zu den anderen Religionen geglaubt und gedacht werden (vgl. Siebenrock 2005). Zum anderen verschränken sich die theologischen Fragen des Religionspluralismus hier mit denen der Globalgeschichtsschreibung, insofern die theologische Frage nach einer Offenbarung des Universalen im Besonderen (und diese Frage stellt sich mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus) geradezu zwangsläufig in den Verdacht geraten muss, eine Superiorität dieses Besonderen zu begründen, die als unheilvoll erfahren wurde und wird. Im Horizont von Religionspluralismus und Globalgeschichte ist deshalb die im christlichen Glauben mit „Heil“ bezeichnete Wirklichkeit eine letztlich uneinholbare Herausforderung für diesen christlichen Glauben selbst und zwar sowohl auf der Ebene seines Gehaltes als auch auf der Ebene seiner kontingenten Ausdrucksformen.

4. Das „Ende der Geschichte“ und sein Ende

Auch das Wort „Geschichte“ bringt Probleme mit sich. Während das Konzil zu Beginn der 1960er Jahre offiziell und amtlich ein auch nachholendes *aggiornamento* von Kirche und Glauben war, das sich inoffiziell und nicht-amtlich bereits zuvor vorbereitete und ankündigte, stellten die darauffolgenden Jahre – nicht nur „1968“ – eine nachholende Verstärkung einer ebenfalls bereits zuvor latent krisenhaften Transformation der Gesellschaft dar (Horn 2007; Ders. 2015). Die philosophischen Dekonstruktionen, die grundlegende, zumindest scheinbare Gemeinsamkeiten in Verständnis von Welt und Wirklichkeit, Subjekt und Vernunft auflösten, hatten auch Auswirkungen auf Geschichtsverständnis und Geschichtswissenschaft (Iggers 2007). Just in dem Moment, in dem die Kirche die Geschichte entdeckte, wurde deren Verständnis problematisiert und hinterfragt. So kamen nach dem Konzil etwa auch die gerade erreichten Errungenschaften in der Exegese an Grenzen, die wenige Jahre zuvor noch nicht im Blick waren (für die *longue durée* vgl. Roth 2010; vgl. auch Theobald 2016). Symptomatisch dafür war der bereits 1963 erschienene, die Arbeiten des Konzils allerdings noch nicht beeinflussende Buchtitel „Honest to God“ (Robinson 1963).

Die Welt des Konzils war in gewisser Weise mit dem Ende der großen Erzählungen, die Jean-François Lyotard (1979) postulierte, ebenfalls zu Ende gegangen. Eine Steigerung erfuhr dieses Postulat 1990, als Francis Fukuyama (1992) gar das Ende der Geschichte feststellen zu können meinte. Nun ist spätestens seit dem 11. September 2001 das Ende der Geschichte ebenfalls Geschichte und auch die Frage nach großen Erzählungen ist nicht so aus der Welt, wie manchmal behauptet. Der allüberall zu vernehmende Ruf nach „Narrativen“ hat zwar in der Regel nicht das Ziel, neue Mastererzählungen zu etablieren. Doch kann er nicht selten, konsequent zu Ende gedacht, durchaus dazu führen, dass bewusst oder unbewusst Aussagen gemacht werden, die faktisch den Anspruch erheben, analog zu Mastererzählungen „das Ganze“ zu deuten. Dies gilt im Zeitalter eines „post-everything“ (vgl. Paul/Veldhuizen 2021) möglicherweise selbst für die „große Erzählung“, dass es keine „großen Erzählungen“ mehr gibt. Auch wenn nun aber nicht jede Erzählung eine „große“ sein will: offensichtlich kommt ein Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt nicht aus ohne eine wie auch immer geartete „Erzählung“.

Was die „kleinen“ Erzählungen angeht, so können diese mitunter sehr geschichtsvergessen und gar geschichtslos daherkommen und in Form „alternativer Fakten“ auch jeder Diskussion darüber spotten, ob und in-

wiefern von Rankes „wie es eigentlich gewesen“ (von Ranke 1824: VI) historiographisch sinnvoll ist. Unhintergebar dürfte allerdings die Einsicht in die Pluralität von Geschichtsnarrativen sein. Die Radikalität der damit verbundenen Herausforderungen zeigen sich z. B. in den verschiedenen Ansätzen zu einer Globalgeschichtsschreibung (vgl. etwa Lingelbach 2022). Diese freilich können geradezu als das Gegenteil der Rede vom Ende der Geschichte und als Anfang einer neuen Rede von Geschichte erscheinen, und dies umso mehr, als ihr Erkenntnispotential nicht nur die Sicht auf die Vergangenheit, sondern auch auf Gegenwart und Zukunft der Geschichte handlungsleitend beeinflusst.

Für Christ:innen stellt sich spätestens beim Beten des *Credo* die Frage, wie sich eine zwischen Schöpfung und Vollendung angesiedelte Erzählung zu dem Horizont verhält, der mit Schöpfung und Vollendung angezeigt ist. Für die Theologie und insbesondere für die Fragen nach einem christlichen Umgang mit Geschichte und Geschichtlichkeit sind deshalb die eben genannten Herausforderungen fundamental. Sie wirken sich zunächst auf im engeren Sinne kirchengeschichtliche Themen aus, die etwa durch die Postkolonialismusdebatten in ein neues Licht gerückt werden (vgl. Delgado 2020) und die sich ekklesiologisch bis hinein in die derzeitigen Suchbewegungen nach angemessenen Denk- und Praxisformen von Synodalität zwischen Universal- und Ortskirche auswirken (vgl. Wijlens 2014). Sodann betreffen diese Fragen aber auch das Verständnis der Offenbarung, insofern deren Reflexion über Jahrhunderte in engem Nexus mit der europäischen Geschichte erfolgte. Davon geprägt sind die mittlerweile klassischen Hellenisierungsdebatten von Adolf von Harnack bis Joseph Ratzinger (vgl. Marksches 2012; Essen 2017), dies prägt aber auch geistesgeschichtliche Entwürfe wie etwa denjenigen von Jürgen Habermas (Habermas 2019) auf philosophischer und denjenigen von Karlheinz Ruhstorfer (Ruhstorfer 2022) auf theologischer Seite.

Schließlich wird auch die Vorstellung eines sich offenbarenden Gottes und einer damit verbundenen Dimension von Universalität selbst immer herausfordernder, wenn europäische Geschichtsschreibungs- und Rationalitätstraditionen globalgeschichtlich relativiert werden. Beispielsweise legte der französische Sinologe François Jullien eine Doppelperspektive vor, in der er die mosaisch-monotheistischen Religionen der westlichen Welt mit den chinesischen Narrativen vergleicht, in denen nicht nur die Idee einer Offenbarung fehlt, sondern bereits diejenige eines Gottes, der sich seiner Schöpfung offenbaren könnte (Jullien 2023). Nun ist natürlich auch Julliens Vergleich perspektivisch. Denn der französische Philosoph hebt stark die

Unterschiede zwischen dem Vorderen Orient und Europa auf der einen, von China auf der anderen Seite hervor. Sein Kollege Jean-François Billeter warf ihm genau dies vor und vertritt stattdessen die Auffassung, dass im europäisch-chinesischen Vergleich bei allen Unterschieden die Gemeinsamkeiten nicht zu vernachlässigen seien (Billeter 2006). Diese Debatte verweist auf den Horizont des Themas „Heilsgeschichte“, insofern die Gottesfrage wie auch das Geschichtsbild sowohl in gleicher Weise kontingent sind als sie sich auch zu ihrer Kontingenz selbst noch einmal in ein Verhältnis setzen können.

Was hier nur schlagwortartig benannt werden kann verweist aber doch auf ein fundamentales Problem jeder Theologie, die sich den lehramtlichen Festlegungen des Konzils verpflichtet weiß: Wo das Geschichtsdenken bzw. Denken der Geschichte dekonstruiert (Postmoderne) und dezentriert (Postkolonialismus) wird, muss sich unweigerlich auch das Heilsgeschichtsdenken bzw. Denken der Heilsgeschichte ändern. Wo aus religiös-philosophischen Zusammenhängen heraus gänzlich unterschiedliche Geschichtskonzeptionen entstehen und sich gemeinsam mit diesen Zusammenhängen weiterentwickeln, stehen alle Motive und Folgerungen in Frage, die wie auch immer ein Universales denken oder zumindest ansprechen wollen.

5. „Differenzierte Heilsgeschichte“ (Claude Geffré) und „Differenzierte Einheit der Heilsgeschichte“ (Jean-Marc Aveline)

Christliches Denken verdankt einem dekonstruktiven Umgang mit der Wirklichkeit viel, nicht zuletzt eine geschärfte Sensibilität für die Gebrochenheit von Geschichte und ihrer Erkenntnis. Darüber hinaus aber hat christliches Denken immer auch eine konstruktive Dynamik, insofern es eine wenn auch gebrochene Antwort auf Gottes Selbstmitteilung bzw. Offenbarung darstellt. In der besonderen Geschichte Gottes mit den Menschen, von der die Bibel handelt, findet ein christliches Offenbarungsverständnis Grund und Gehalt. Diese besondere Geschichte Gottes mit den Menschen weist über sich hinaus in einen universalen Horizont hinein, den der christliche Glaube als „Heil“ bezeichnet. Die damit verbundenen Herausforderungen bringen wiederum zweierlei mit sich. Erstens ist jede konkrete Rede und wenn man so will jedes besondere (Sprach-)Bild von „Heil“ zu entgrenzen auf den je größeren Gott hin, von dessen Heilswillen die Bibel zeugt, indem sie Gottesbilder immer wieder übersteigt (Irsigler

2021; Klausnitzer/Kozziel 2019). Das biblische Zeugnis ist zweitens nicht isoliert zu betrachten. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die verschiedenen Formen von biblisch und nichtbiblisch generierter Gotteserkenntnis im Zusammenspiel von Glaube und Vernunft. Deren Verhältnis versteht Johannes Paul II. als eine zirkuläre „Kreibewegung“ (Fides et ratio 73, vgl. auch Delgado/Vergauwen 2003; Hünemann 2009; Mendoza-Álvarez 2009; Blankenhorn 2021). Dabei bedarf es im Horizont dieses Zusammenspiels auch geeigneter Sprach- und Denkformen, die – im Wissen um ihre Begrenztheit – die entgrenzende Lebensfülle Gottes als Horizont der Geschichte artikulieren können (Hünemann 2016).

Geeignete Sprach- und Denkformen müssten in der Lage sein, Unterschiede und Universalität aufeinander zu beziehen. Unterschiede und Differenzen innerhalb der Religionen wie zwischen ihnen wären dann zunächst immer auch als Konkretionen menschlicher Selbsterfahrung und -deutung zu betrachten, die mitsamt ihrem Wahrheitsanspruch aus christlicher Sicht zwischen „Alpha und Omega“ (GS 45) verortet sind und mit denen im Horizont von Gottes Heilswille und -zusage umzugehen ist. Vielversprechend scheint für die damit verbundenen Herausforderungen die Denkform einer „differenzierten Heilsgeschichte“, die Claude Geffré (2006: 64) ins Spiel bringt. Ähnlich formuliert Jean-Marc Aveline (2019: 227), wenn er von der „differenzierten Einheit der Heilsgeschichte“ spricht. In beiden Fällen werden Einheit und Differenz, Differenz und Einheit aufeinander bezogen. Dies bedeutet aber nicht, dass das Eine einfachhin in das Andere hinein aufgelöst wird. Vielmehr gilt es zunächst, die Differenzen wahrzunehmen und zu benennen. Dies gilt sowohl für den christlichen Dialog mit anderen Religionen als auch für den christlichen Dialog mit dem Atheismus und Agnostizismus.

In den Denkformen, die Geffrés und Avelines Formulierungen zum Ausdruck bringen, wird das Besondere – hier einerseits die jüdisch-christliche Offenbarung, andererseits ein nichtchristlicher Wahrheitsanspruch – in seiner Besonderheit anerkannt und gewürdigt. Das beinhaltet, dass es neben dem einen Besonderen auch anderes Besonderes gibt. Auch dies wird in seiner Besonderheit anerkannt und gewürdigt. Mit anderen Worten: Das Besondere der jüdisch-christlichen Offenbarung und der damit verbundenen Deutung von Heil und Geschichte anzuerkennen und zu würdigen, bedeutet zugleich anzuerkennen und zu würdigen, dass es andere Deutungen gibt. Diese legen ihrerseits den christlichen Horizont von Heil nicht zugrunde, sind aber für diejenigen, die diesen Horizont zugrunde legen, dennoch Teil der auf Vollendung angelegten Schöpfung. Ein Besonderes

kann deshalb aus christlicher Sicht nicht einfach im Sinne von Exklusion und Exklusivität gedacht werden. Jede Exklusion und Exklusivität ist als menschliche Begrenzung unter den Vorbehalt einer göttlichen Entgrenzung zu stellen. Denn das im Christentum geglaubte Heil wird zwar als im Besonderen verbindlich gegenwärtig geglaubt, aber gerade im Verbindlichen ist auch eine Verbindung über das Besondere hinaus enthalten. Das eine Besondere relativiert und relationalisiert das je andere Besondere – und umgekehrt. Damit wird die Relationalität zu einer Grunddimension von Wirklichkeit, wie Papst Franziskus ausführt:

Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Beziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprägt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt (Laudato si' 240).

Die hier zum Ausdruck gebrachte „wechselseitig ent-grenzende“ Relationalität von Einheit und Differenz kann als trinitätstheologische Grundierung der in den Formulierungen von Geffré und Aveline zum Ausdruck kommenden Denkformen gelten. Diese grundsätzliche Relationalität verweist in die konkreten Relationen der Geschichte hinein.

6. Heilsgeschichte: die „große“ Erzählung, die „kleine“ Erzählungen groß macht

Mag der Begriff „Heilsgeschichte“ – auch aufgrund mancher konkreter Ausprägungen von Heilsgeschichtsschreibungen – schwierig geworden sein,

so bezeichnet er dennoch eine unverzichtbare Dimension christlichen Glaubens. Eine zentrale Herausforderung besteht darin, Heilsgeschichte in der Spannung von Einheit und Differenz zu denken. Dabei sind zum einen die grundsätzlichen Chancen und Grenzen, Geschichte zu denken und zu schreiben, in den Blick zu nehmen. Ein christliches Verständnis von Heilsgeschichte kann die postmodernen und postkolonialen Infragestellungen nicht ignorieren, sondern muss sich vor dem damit angezeigten Problembewusstsein bewähren. Zum anderen bleibt aber auch in dieser Situation der Anspruch des Christlichen bestehen, nicht nur beschreibbarer Teil der Welt zu sein, sondern auch zum Verständnis der einen Welt in ihrer inkommensurablen Vielgestaltigkeit beizutragen. Deshalb stellt sich die Frage nach dem Zusammenspiel von religiös und nichtreligiös generierten Sinngehalten auch auf der Ebene der Beschreibung und Deutung von Geschichte (dazu auch Breul 2022).

Sicherlich handelt es sich bei diesen Sinngehalten auch um grundlegende Dimensionen, die unter den Begriffen „Schöpfung“ und „Erlösung“ thematisiert werden. Hier ist freilich nach dem Ende der großen Erzählungen der Einwand zu berücksichtigen, dass ein universalistischer Zug schnell in Aporien des Denkens führen und dem je Konkreten nicht mehr gerecht werden kann. Dasselbe gilt für Inkarnations- und Paschatheologien, die einerseits die universale Dimension des Christusereignisses berücksichtigen müssen, andererseits aber auch dessen konkrete historische Verortung. Die vielen Fragen, die sich aus dieser konkreten Kontingenz gerade auch mit Hinblick auf eine geglaubte universale Bedeutung Christi ergeben, sind künstlerisch treffend vom „Judas“ des Musicals „Jesus Christ Superstar“ ins Wort gebracht: „Every time I look at you I don't understand/Why you did the things you did get so out of hand./ Wou'd have managed better if you'd had it planned./ *Why'd you choose such a backward time in such a strange land*“ (Reuber 2007: 27 [meine Hervorhebung]). Wenn Jesus Christus aber „universale concretum“ ist, so ist nach Möglichkeiten zu fragen, wie universales Heil zeitlich und örtlich konkret zu denken wäre. Eine dieser Möglichkeit scheint sich in seiner Begegnung mit Zachäus (dazu Halík 2011) zu eröffnen, die Jesus so kommentiert: „*Heute ist diesem Haus Heil geschehen*“ (Lk 19,9) (dazu Rubel 2018).

Ohne diese Perikope überstrapazieren zu wollen und ohne an dieser Stelle exegetische Details klären zu können, ist hier von Interesse, dass und wie konkretes Heilsgeschehen und universaler Heilshorizont zusammenkommen. Man könnte dies dahingehend zusammenfassen, dass die „kleine“ Geschichte des Zachäus darin besteht, dass sie von Gottes Heil

her „groß“ gemacht wurde. Wäre die im Anschluss an Claude Geffré so bezeichnete „differenzierte Heilsgeschichte“ zu denken als die „große Geschichte“, die die unzähligen „kleinen Geschichten“ „groß“ macht? Wäre von daher die „große Erzählung“ des christlichen Glaubens zu denken als eine solche, die die vielen „kleinen Erzählungen“ „groß“ macht? Wäre dies eine Möglichkeit, Menschenwürde und Menschenrechte nicht nur zu bejahen, sondern sogar christlicherseits zu untermauern? Wäre dies eine Möglichkeit, freiheitstheologische Entwürfe weiterzudenken? Würde dabei angesichts der Widersprüche und auch Unvereinbarkeiten zwischen den kleinen Erzählungen noch einmal ganz neu durchzubuchstabieren sein, was „Versöhnung“ in ihrer Verbindung zum „Heil“ eines jeden Menschen und aller Menschen bedeutet? Die Ausführungen in GS 38 und 39, die ausgehend vom Motiv der „Rekapitulation“ (d. h. der Zusammenfassung der Geschichte in Christus) von der neuen Erde und vom neuen Himmel handeln, könnten hier als noch wenig beachtete Spur christlicher Eschatologie hilfreich sein (zur Verbindung von „Rekapitulation“ und „Katholizität“ siehe auch Aveline 2023: 136).

Selbstredend lehrt die Einsicht in die Tradition des christlichen Denkens ebenso wie die konkrete Christentumsgeschichte, dass sich jede bloße Identifizierung von Heil und Geschichte unheilvoll auswirkt. „Heil“ ist nach christlichem Verständnis zwar grundsätzlich eschatologisch, aber eben dadurch auch schon präsentisch bzw. hat das Potential, die Gegenwart zu verwandeln. Insofern kann ein entsprechendes christliches Verständnis von Heilsgeschichte durchaus jene Anliegen gutheißen, aus denen heraus machtvolle Narrative dekonstruiert werden. Es kann auch den hohen Wert gutheißen, die dem Individuellen und Singulären zugeschrieben wird. Allerdings bringt das christliche Verständnis von Heilsgeschichte mit der Achtung des je Konkreten auch die Sensibilisierung dafür mit, dass noch in der Dekonstruktion und im Singulären eine Ebene der Relation gegenwärtig ist, und sei es in Form ihrer Negation. Das Gemeinsame der Geschichte käme paradoxerweise gerade darin zum Ausdruck, dass die unhintergebar und uneinholbar vielen Geschichten je für sich gewürdigt werden.

Die christliche Rede von einer „differenzierten Einheit der Heilsgeschichte“, wie sie Aveline ins Spiel bringt, bestünde vor diesem Hintergrund darin, in der Akzeptanz einer Vielheit den Ausdruck einer zugrundeliegenden Relationalität im Horizont eines sakramentalen Wirklichkeitsverständnisses zu sehen (vgl. auch Predel 2015: 98-104). Christliche „Heilsgeschichte“ zu denken hieße dann, ein relationales Wirklichkeitsverständnis zu praktizieren und sogar eine „relationale Ontologie“ (Höhn

2011: 109-149) oder auch eine „heilsgeschichtliche Metaphysik“ (Ruhstorfer 2019:124-126) zu konzipieren. Dies beschreibt eine gewaltige Aufgabe, nicht zuletzt auch mit Blick auf das Gottesbild. Karl Rahner formulierte diesbezüglich einst sein berühmtes Axiom, wonach die ökonomische Trinität die immanente ist „und umgekehrt“ (Rahner 2013: 550; vgl. Hauber 2011: 76.80.116-118.138-140). Mit dem „und umgekehrt“ treten Fragen zutage, die freilich schon in Schöpfung und Vollendung, in Inkarnation und Pascha, enthalten sind und die die Geschichtlichkeit des geschichtstranszendenten Gottes betreffen. Zu fragen wäre etwa, inwieweit mit Hilfe des Motivs einer „differenzierten Heilsgeschichte“ prozesstheologische oder panentheistische Versuche bewertet werden könnten – „und umgekehrt“.

7. „Heilsgeschichte“ in und aus „Heilsgeschichten“: messianischer Blick auf Konkrektion und Universalität

Eine Grundstruktur gegenwärtiger christlicher Rede von Heilsgeschichte könnte somit darin bestehen, Konkrektion und Universalität, Differenz und Einheit, Identität und Relation von den „écarts“ (Jullien 2012) her zu beschreiben, in denen in der Nachfolge Jesu Christi als dem „universale concretum“ und in der Kraft des Heiligen Geistes (Ewerszumrode 2021) Begegnungen erfolgen, die den Blick nach vorn richten. Wo hier „kleine“ Erzählungen „groß“ gemacht werden, ereignet sich zweierlei, wie abschließend kurz skizziert werden soll.

Zum einen entsteht aus der Begegnung etwas neues, Gemeinsames, was nicht einfach die Summe zweier sich Begegnender ist, womit theologischerseits die Erkenntnis dessen, was mit Heil gemeint ist, entgrenzt wird auf das hin, was ohne Begegnung (noch) gar nicht erkannt und benannt werden kann. Hierin kann sich der auf die Menschen zukommende und ihn letztlich „erfüllende“ Gott als „Heil“ erweisen. Freilich wäre hier nochmals eigens zu fragen, was dies bedeutet, wenn Begegnung und Entgrenzung zu Gewalt- und Unheilsgeschichten führen und Leid, Unversöhntheit und Sinnlosigkeit christliche Motive wie „Gericht“ und „Vollendung“ ganz konkret und immer neu herausfordern. Zum anderen wird Menschenwürde nicht nur postuliert, sondern auch realisiert. Das dabei erfolgende, am „Heiland“ Jesus Christus maßnehmende „Heilen“ des Menschen, steht in der Spannung von Großmachen und Aufrichten einerseits und Verwandeln und Versöhnen andererseits. Im Leben und Denken aus dieser Spannung heraus ereignet sich je konkret die messianische Dimension des Christli-

chen, für die LG 9 zufolge auch das universale Heilssakrament Kirche als messianisches Volk Gottes steht (Quisinsky 2023: 230-232). Mit einer an geschenkter Lebensfülle ausgerichteten Sicht der Heilsgeschichte könnten Christinnen und Christen sich praktisch und theoretisch (und beides verbindend) in die prekären Verhältnisbestimmungen von Dekonstruktion und Konstruktion einbringen, aus denen sie in der Nachfolge Jesu Christi zugleich lernen, „Heilsgeschichte“ als „Heilsgeschichten“ zu leben und zu denken – „und umgekehrt“.

Quellenverzeichnis

Papst Franziskus, Enzyklika „Laudato Si“ vom 24.05.2015 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 5. Aufl., Bonn 2022 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-laudato-si-papst-franziskus-sorge-gemeinsame-haus.html?dl_media=34572], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14.09.1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 7. Aufl., Bonn 2014 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/papst-johannes-paul-ii-enzyklika-fides-et-ratio.html?dl_media=12363], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam suam“ vom 06.08.1964, deutsche gedruckte Fassung: Die Wege der Kirche. Rundschreiben „Ecclesiam Suam“, Johannes Verlag, Leutesdorf am Rhein 1966 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ vom 21.11.1964, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 73-185 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium Et Spes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

- Arrieta, Jesus Silvestre: Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Felix Christ (Hg.), *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet. Hamburg 1967, 323-341.
- Aveline, Jean-Marc: La mission de l'Église et le dialogue interreligieux, in: Ders.: *Bonjour Marseille!* Marseille 2019, 209-245.
- Aveline, Jean-Marc: *Dieu a tant aimé le monde. Petite théologie de la mission*. Paris 2023.
- Billeter, Jean-François: *Contre François Jullien*. Paris 2006.
- Blankenhorn, Bernhard: Implicit Philosophy & Hermeneutics: Metaphysics and the Historicity of Thought in Light of Fides et Ratio, in: *Angelicum* 95 (2021), 201-218.
- Breul, Martin: *Gottes Geschichte: Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes (= ratio fidei 79)*. Regensburg 2022.
- Congar, Yves: Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Elmar Klinger, Klaus Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß: Christsein nach dem II. Vatikanum (FS Karl Rahner)*. Freiburg im Breisgau 1984, 22-32.
- Deissler, Alfons: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments: Ein theologischer Durchblick*. Freiburg im Breisgau 1995.
- Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.): *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie: Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (= Ökumenische Beihefte 44)*. Fribourg 2003.
- Delgado, Mariano: „Mysterium salutis“ als innovativer Ansatz im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Guy Bedouelle, Ders., (Hg.): *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen (= Studia Friburgensia III, Series historica 7)*. Fribourg 2011, 167-178.
- Delgado, Mariano: *Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 63-83.
- Essen, Georg: „Hellenisierung des Christentums“ als kulturhermeneutische Deutungskategorie der Moderne, in: Klaus Viertbauer, Florian Wegscheider (Hg.): *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*. Freiburg im Breisgau 2017, 81-103.
- Ewerszumrode, Frank: *Der Geist, der uns mit Gott verbindet: Eine Skizze zur Verbindung von Pneumatologie und Soteriologie*. Leiden 2021.
- Faber, Eva-Maria: *Universale concretum: Zur Auslegung eines christologischen Motivs*, in: *ZKTh* 122 (2000), 299-316.
- Fuchs, Ottmar: *Der zerrissene Gott: Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*. 3. Auflage, Ostfildern 2016.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte*. München 1992.
- Geffré, Claude: *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*. Paris 2006 (Cogitatio Fidei 247).
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bände, Berlin 2019.

- Halík, Tomás: *Geduld mit Gott: Die Geschichte von Zachäus heute*. Freiburg im Breisgau 2011.
- Hauber, Michael: *Unsagbar nahe: Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* (= Innsbrucker theologische Studien 82). Innsbruck 2011.
- Heidemann, Astrid (Hg.): *Lebensfülle – experimentelle Erprobungen eines theologischen Leitbegriffs* (= QD 315). Freiburg im Breisgau 2021.
- Hillebrand, Bernd/Quinsky, Michael: *Kirche und Welt – neu entgrenzt: Auf dem Weg mit einer Angewandten Ekklesiologie*. Ostfildern 2022.
- Höhn, Hans-Joachim: *Gott – Offenbarung – Heilswege: Fundamentaltheologie*. Würzburg 2011.
- Hoping, Helmut, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: HThK. Vat 3 (2005), 695-831.
- Hoping, Helmut: *Die Lehraussagen des Konzils zur Selbstoffenbarung Gottes und zu seinem Handeln in der Geschichte*, in: HThK. Vat II 5 (2006), 107-119.
- Horn, Gerd-Rainer: *The spirit of '68: Rebellion in Western Europe and North America*. Oxford 2007.
- Horn, Gerd-Rainer: *The spirit of Vatican II: Western European progressive Catholicism in the long sixties*. Oxford 2015.
- Hünemann, Peter: *Fides et ratio*, in: ThQ 189 (2009), 161-177.
- Hünemann, Peter: *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie: Eine geschichtliche Orientierung* (= QD 274). Freiburg im Breisgau 2016.
- Iggers, Georg G.: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert: Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*. Göttingen 2007.
- Irsigler, Hubert: *Gottesbilder des Alten Testaments*. 2 Bände, Freiburg im Breisgau 2021.
- Jullien, François: *L'écart et l'entre. Leçon d'inauguration de la Chaire sur l'altérité*. Paris 2012.
- Jullien, François: *Moïse ou la Chine: Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*. 3. Auflage, Paris 2023.
- Keul, Hildegund (Hg.): *Theologische Vulnerabilitätsforschung: Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*. Stuttgart 2021.
- Klausnitzer, Wolfgang/Kozziel, Bernd Elmar: *Christus als Bild Gottes: Fundamentaltheologische Erwägungen zur Einheit der vielen Bilder von Gott*. Würzburg 2019.
- Knapp, Markus: *Art. Heil. IV: Systematisch-theologisch*, in: LThK 4 (1995), 1262-1264.
- Koch, Kurt: *Die heilsgeschichtliche Dimension der Theologie: Von der heilsgeschichtlichen Theologie zur Theologie der Geschichte*, in: *Theologische Berichte VIII. Wege theologischen Denkens*. Zürich 1979, 135-188.
- Lehmann, Karl: *Dei Verbum – Gottes Wort – eine Botschaft des Heils*, in: Ders./Ralf Rothenbusch (Hg.), *Gotteswort in Menschenwort? Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (= QD 266). Freiburg im Breisgau 2014, 25-50.
- Lingelbach, Gabriele (Hg.): *Narrative und Darstellungsweisen der Globalgeschichte*. Berlin 2022.

- Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne*. Paris 1979.
- Maier, Michael P.: *Völkerwallfahrt im Jesajabuch: Mit einem Geleitwort von G. Y. Kohler* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 474). Berlin 2015.
- Markschies, Christoph: *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig 2012.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: *Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après „Fides et ratio“*, in: *FZPhTh* 56 (2009), 11-32.
- Miggelbrink, Ralf, *Lebensfülle: Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie* (= QD 235). Freiburg im Breisgau 2009.
- Müller-Fahrenholz, Geiko: *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie: Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der Ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968*. Freiburg im Breisgau 1974.
- Pasquale, Gianluigi: *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*. Bologna 2001.
- Paul, Hermann/van Veldhuizen, Adriaan (Hg.): *Post-everything: An intellectual history of post-concepts*. Manchester 2021.
- Predel, Gregor: *Schöpfungslehre* (= Gegenwärtig Glauben Denken 4). Paderborn 2015.
- Quisinsky, Michael: *The ecumenical dynamik of Vatican II*. Lukas Vischer between Geneva and Rome, in: Ders.: *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation*. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – *Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II* (= *Studia Oecumenica Friburgensia* 68). Münster 2016a, 80-121.
- Quisinsky, Michael: „La relation entre l’histoire humaine et l’histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal“: *Une contribution du synode extraordinaire de 1985 à l’horizon théologique de la réception de Vatican II*, in: Ders.: *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation*. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – *Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II* (= *Studia Oecumenica Friburgensia* 68). Münster 2016b, 265-290.
- Quisinsky, Michael, *Tradition and Normativity of History within an „Economy of Salvation“*, in: Ders.: *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation*. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – *Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II* (= *Studia Oecumenica Friburgensia* 68). Münster 2016c, 327-344.
- Quisinsky, Michael: *Wechselseitige Ent-Grenzung: Identität als Dynamik und Prozess konstruktiver Katholizität*, in: Ders./Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Entgrenzung als Identität: Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa* (= QD 328). Freiburg im Breisgau 2023, 206-237.
- Rahner, Karl: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* (1975), in: *SW* 22 (2013), 513-628.
- Reuber, Edgar: *Werkanalyse der Rockoper Jesus Christ Superstar: Musikalisch-theologische Perspektiven*. Halle 2007.
- Robinson, John A. T.: *Honest to God*. Westminster 1963.

- Roth, Ulli: Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110. Münster 2010 (= Dogma und Geschichte 8).
- Rubel, Georg: „Heute ist Heil diesem Haus geschehen“ (Lk 19,9): Zur heilsgeschichtlichen Bedeutung des lukanischen *σήμερον* am Beispiel von Lk 19,1-10, in: Marc Leroy/Martin Staszak (Hg.): *Perception du temps dans la Bible* (= Études bibliques, Nouvelle Série 77). Leuven 2018, 203-222.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Befreiung des „Katholischen“: An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg im Breisgau 2019, 124-126.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Produktive Konstellation: Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa, in: Martin Kirschner (Hg.): *Europa (neu) erzählen: Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Baden-Baden 2022, 335-362.
- Sander, Hans-Joachim: Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: HThK. Vat II 5 (2006), 134-144.
- Schumacher, Thomas: Jüdischer König und Weltenherrscher: Christologische und heilsgeschichtliche Perspektiven in der großen Inklusion des Matthäusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Rezeption des Motivs der Völkerwallfahrt, in: Markus Lau, Matthias Schmidt, Ders. (Hg.): *Sprachbilder und Bildsprache: Studien zur Kontextualisierung biblischer Texte. Festschrift für Max Küchler zum 75. Geburtstag* (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 121). Göttingen 2019, 201-226.
- Siebenrock, Roman: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: HThK. Vat II 3 (2005), 591-693.
- Siebenrock, Roman: „Siehe, ich mache alles neu“ – „Hermeneutik der Wandlung“: Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: Christoph Böttigheimer (Hg.): *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision* (= QD 261). Freiburg im Breisgau 2014, 101-139.
- Theobald, Christoph: A quelles conditions une théologie „biblique“ de l’histoire est-elle aujourd’hui possible?, in: Daniel Doré (Hg.), *Comment la Bible saisit-elle l’histoire? XXI^e congrès de l’Association catholique française pour l’étude de la Bible* (Issy-les-Moulineaux 2005) (= *Lectio Divina* 215). Paris 2007, 253-279.
- Theobald, Michael: Weder Magd noch Hofnarr: Vom unverzichtbaren Dienst katholischer Exegese des Neuen Testaments, in: ThQ 196 (2016), 107-126.
- von Ranke, Leopold: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*. Leipzig 1824.
- Walter, Peter: Aufrichtiger und geduldiger Dialog, in: Ders.: *Syngrammata: Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie*, hg. von Thomas Dietrich et al., Freiburg im Breisgau 2015, 269-282.
- Wijlens, Myriam (Hg.): *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche: Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands* (= *Erfurter theologische Schriften* 46). Würzburg 2014.

Performing Christianities, Christofascism and Becoming-Palestinian: Gianni Vattimo's concept of Kenosis

Joost van Loon

Abstract

Christianity ought to be pluralized, at least whenever we leave narrow theological debates about the essence of what it means to follow Christ as a praxis. This contribution is an attempt to provide a sociological analysis of an internal opposition within currently existing Christianities that cuts across all known denominations. In the words of Tim Noble (in this edited book), this opposition could be referred to as between the “gospel of entitlement” and “the gospel of liberation”. This internal opposition between Christianities has immense consequences for the way the planet might be able to deal with the immanent challenges it currently faces. The challenge this contribution focuses on, is probably the most acute one: the resurgence of fascism and its love affair with Christian Nationalism. This sociological analysis will particularly focus on how the gospel of entitlement has contributed to the cultivation of narcissistic impotence as a cultural epidemic and seeks to justify itself through practicing denegation. In the face of this, the undoing of Christofascism has to be the top priority not just for the whole of humanity, but for the sake of the entire planet. The concept of kenosis as a very particular performativity of the gospel of liberation may provide a radically subversive alternative to the (meta-)physical violence one might normally assume with opposing fascism. As derived from Gianni Vattimo's critique of the violence of metaphysics, kenosis is a prime modality of weak thought and by the performative opposition to all forms of identity politics. Through kenosis, we may be able to embrace the notion of “becoming-Palestinian” as that which opposes the colonial mind-set, which dominates the current geopolitical order and justifies genocide and planetary destruction.

Key-Words

Kenosis, Impotence, Violence of Metaphysics, Denegation, Weak Thought, Christian Nationalism, Zionism

1. Christian Nationalism, Zionism and emergent Fascism

There are now abundant conceptions of the end of society within and beyond the discipline of Sociology such the Anthropocene, the Capitalocene (Brand/Wissen 2017), the Occidentalocene (Moreau 2023) or the Chtulucene (Haraway 2016) that can be successfully applied (but never without invoking criticisms) to characterize the global (dis)order, whose unfolding have been able to witness over the past few decades. My particular concern in this contribution is the re-emergence of fascism within the political mainstream in most, if not all, nations associated with “Western Civilization”.¹ The reason behind this concern is fascism accelerates almost everything that is geared towards planetary destruction and hence its undoing has to be given the highest priority.

One of the more obvious initial observations is the ambivalent roles played by specific forms of Christianity² in relation to the re-emergence of fascism. Although it is clear that the major representatives of Christian denominations have been outspoken in their condemnation of political, judicial and extrajudicial attacks on human dignity and universal human rights, there are also noticeable alliances between advocates and representatives of Christianity and the resurgence of right wing political extremism (e. g. especially in the context of the USA, this is called “Christian Nationalism”), which should not be underestimated. Christian Nationalism here refers to any movement that instrumentalizes self-proclaimed allegiances to Christianity for the sake of justifying politics that prioritize ethno-national privileges over concepts of universal justice and human rights. Realizing that this is a very broad definition - as it also includes mainstream political parties that actively oppose applications of, for example the international Refugee Convention or the Genocide Convention in the name of protecting Western, Judeo-Christian values³ - I therefore also imply that the re-emergence of fascism is far more normalized than official rhetoric seems willing

1 I speak of re-emergence rather than return or rebirth because even in its oldest form, fascism has never really completely disappeared as a political ideology, it has merely remained mostly hidden, until more recently.

2 This is why we should always refer to Christianities in the plural because practically speaking, those claiming to follow Christ do not have enough in common in terms of practicing this, to justify grouping them together under a single denomination.

3 This contradiction is better understood as a denegation. The actual destruction of western values is the repressed desire of those claiming to act in its defence. Western values are thus, practically speaking, barbaric.

to acknowledge. Christian Nationalism is a significant conduit for the normalization of fascism.

On the 14th of November 2023, the evangelical pastor John Hagee (founder of Christians United for Israel) spoke at a rally "March for Israel" in Washington. Hagee is well known for claiming that "Adolf Hitler had been born from a lineage of 'accursed, genocidally murderous half-breed Jews' and sent by God to help the Jews reach the promised land" in 2006 (Wolfson 2023). Although he offered a partial apology for this in 2008, he has since then continued to preach that the Holocaust was a necessary step in the fulfilment of the Zionist project of creating the state of Israel and condemning diasporic Jews who reject Zionism.

The relevance of this event cannot be overstated. Christian Nationalism is well known for its strong anti-Semitic roots as it takes on exactly the same position as, for example, the one deployed in medieval discourses around blood libel, in which Jews are defined as the murderers of Jesus Christ *because* they are inherently opposed to God's work of salvation.⁴ The anti-Semitism that oozes from Hagee's original statement is completely in line with what Christian nationalists have been propagating ever since the birth of nation states in early modernity. From the outset, European nationalisms defined Jews as "the enemy within". It also makes it clear that there is a direct, historical and strategic affinity between Christian nationalism and Zionism that feeds off this cultivation of anti-Semitism. The latter being able to use it as the *raison d'être* for the inauguration of a Jewish, ethno-nationalist state.

In its unwavering support for the "Making America Great Again" (MAGA) movement, Christian Zionists such as Hagee have become a pivotal part of right wing extremism in USA politics; thereby fostering an instrumentalization of anti-Semitism to further both a racist, Christian Nationalism within the USA and aggressive pro-Israel geo political destabilization as a central part of the foreign politics not only of the Trump Administration, but also that of Biden's which seems to have become even more pro-Zionist.⁵ Both forms of politics are geared towards fascism in that they combine hatred of all that may stand in their way (whom they cannot

4 It is important to note here that the old Hebrew word for "obstacle" is Satan (שָׂטָן), also see Pagels (1995). This enabled the spread of allegations of natural affinities between alleged Jewish conspiracies and Satanism.

5 The "recognition" of Jerusalem as the capital of Israel, substantiated by moving the US embassy from Tel Aviv to Jerusalem, was a clear signal that the Trump regime is fully supportive of accelerating this destructive agenda.

recognize as equal human beings let alone grant them human rights) with an indiscriminate yet systemic deployment of (threats of) violence as the means to achieve their political ends.

Under the umbrella of Christian Nationalism, MAGA activists are focusing on a range of “domestic” issues that have been deployed to suspend constitutionally anchored democratic processes and replace them with modalities of authoritarian rule akin to those of fascism. For example, the trials against Trump and his co-conspirators have revealed explicit strategies and tactics of seizing governmental control through extra-judicial means, for which one requires *squadrissimo* such as the Proud Boys and the Oath Keepers, as the function as the storm troopers of the destruction of the legal order. This culminated in the attack on the Capitol in Washington on January 6th 2021. These tactics come straight out of the playbooks of both the Italian Fascist Party and the German NSDAP during the 1920s.⁶

For Christian Nationalism, fascist politics are perfectly acceptable as a means to an end: to restore an (imaginary) national-moral order that reflects its vision of what life on earth should look like. Hence, the term “Christofascism” seems an apt description of this movement. Whereas some may embrace this “ideology” opportunistically, for example as a means to become elected to public office or to stay out of jail, it would be sociologically unwise to a priori deny that the majority of those calling themselves “Christian Nationalists” do so completely cynically. When considering issues that reveal a close ideological kinship between Christian Nationalism and fascism (in the USA), the list is quite substantial: eliminating gun control, eliminating women’s rights to determine their own reproductive health, a centralization of power in the executive branch when in power (Project 2025) and in the hands of paramilitary militia when not in power, the manipulation of electoral procedures (including gerrymandering, voter suppression, as well as determining whether state legislatures can overrule election results in their states), the criminalization of immigrants and refugees and the suspension of asylum laws, the sustained attacks on LGBTQ+ communities and of course the banning of books in schools and restrictions on education, libraries and research institutes.

6 Project 2025 describes in detail how after its re-election, the Trump regime is planning to radically transform the government of the USA. This programme, inspired by Steve Bannon’s accelerationism, is undeniably fascist. See [<https://www.project2025.org/>]. For a wider analysis of the embedding of Trumpism in Christian Nationalism, see Sharlett (2023).

From this list of priorities of Christian Nationalism, one can easily deduce that it is cultivated not only by hatred but also by fear. This fear is of losing entitlements to privileges that have been bestowed upon the followers of Christian Nationalism ("white folks") for generations. Hence, it is perfectly logical to refer to Christian Nationalism as a prime example of what Tim Noble (in this volume) refers to as "the gospel of entitlement". It understands grace as earned by the mere virtue of having been chosen by God as "His" people. This is exactly the same language deployed by Zionists in defence of their settler colonial project called "Israel". It has enabled them to justify the dehumanization of Palestinians and deny them the right to life, resulting in what the International Court of Justice has referred to as "a probable genocide in Gaza" on the 26th of January 2024.

As a twin of Christian Nationalism, Christian Zionism extends the cultivation of fascism within and beyond the borders of the USA. One of its main targets are anti-Zionist diasporic Jews, who they refer to as "false Jews" or "self-hating Jews" (which is a typical example of *denegation*⁷). It should thus not come as a surprise that after the attacks of October 7th, the growing anti-Semitism in for example in the USA and Germany disproportionately affects non-Zionist Jews, and is in fact actively supported by the American and German state apparatuses themselves (by prohibiting demonstrations, police violence against and arrests of protestors, cancelling cultural events, blocking bank accounts, etc). That is, the accusation of anti-Semitism is only applicable when it concerns criticisms of Zionism, even if this is done by Jewish people in the name of Judaism.

Anti-Semitism and Zionism have been close collaborators from the latter's inception in the late 19th Century. Rabbi Yaakov Shapiro (2018) explains in great historical detail, how antisemitism was deployed by the Zionist movement to accelerate its objectives. Whereas Zionism is usually understood as a response to anti-Semitism, leading to justification of the State of Israel as the only viable protection against anti-Semitic violence, Shapiro points out that the early representatives of Zionism were quite happy to affirm anti-Semitic sentiments to explain why many Europeans disliked Jewish people. It is on this basis that a denegation could be cultivated. By identifying themselves with the anti-Semitic trope of the "unlike-

7 Denegation is a psychoanalytic principle that insists that whatever a subject rejects most forcefully is in fact that which the subject most innately desires to affirm. In the practice of denouncing the "self-hating Jew", this denegation is thus the affirmation of the inherent anti-Semitism within Zionism.

able Jew”, Zionists were much better able to gain political credit amongst leading political parties in European nation states, while establishing themselves as a new Jewish political class by replacing the religious focus on Judaism with a nationalist focus on Jewishness as an ethnic identity.

Shapiro also points out that Zionism and Judaism are by their very nature mutually exclusive, because the first instrumentalizes God for the pursuit of secular interests, which is what Judaism condemns as idolatry (and which Shapiro refers to as “identity theft”). Hence, for many orthodox Jews, “religious Zionism” is an oxymoron. In a similar vein, many established Churches in the USA have also condemned Christian Nationalism as an oxymoron. However, this has stopped neither Zionists nor Christian nationalists from deploying their religiously motivated hatred to justify their allegiance to fascism.

Instead of Zionism, Shapiro stresses the actual universality of Judaism, which addresses everyone; its appeal to peace and justice does not apply to merely “God’s chosen people” or a reward for following the 613 commandments set out by the Thora (that they may live in peace and justice), but is relational: Peace cannot be forged by acts of war and justice cannot be forged by acts of injustice as the goal does not justify the means. Whereas this resonates extremely well with Christian movements that understand the calling of following Christ to be a universal, performative one, namely as one of practicing – for example – the promotion of justice and peace, it goes against the grain of that which is at the core of the global geopolitical order. Performing Judeo-Christianity in this “universalist” sense is inherently subversive (See for example Kirschner 2020).

2. Impotence and the thirst for revenge

The litany of hate of these (nationalist and Zionist) forms of Christofascism attacks human dignity and universal rights and is embedded in a more general erosion of social (as well as environmental) justice that can be witnessed in almost all parts of the globe. It has sparked many commentators to refer to the “end of society”, no longer as a possible threat, but as a matter of fact. Criticizing the historian Timothy Schnyder - for arguing that this end of society is primarily the consequence of a sustained spreading misinformation through mainstream media, which has lured people into believing lies and suspending their own experiences and beliefs (also

referred to as *gaslighting*) - Franco Berardi (2017) poses that actual experiences of humiliation of many “ordinary people” by mainstream political parties and the disappointments and frustrations these have generated, play a much more pivotal role. Saving democracy is not a mere matter of strengthening and enforcing political or journalistic ethics, instead, it is the very digital-technological setting of disenfranchisement that amplifies this process of systemic humiliation.⁸

I want to take up Berardi's materialist conception of the end of society, because it highlights an important element that can also be found in some religious practices, including certain forms⁹ of Christianity: the thirst for revenge. As a type of “performing Christianity”, revenge might sound in complete contradiction to Christ's teaching to “turn the other cheek”, but this does not seem to bother those whose fear of the loss of privileges turns to a gospel of entitlement to justify acts of violence. According to its Zionist protagonists, Judaism accepts justifications of acts of revenge¹⁰; however, this is also strongly disputed, again with reference to whom the *Thora* allocates its mode of reference.¹¹ Ultimately both Christofascism and Zionism stem from identity politics: they assume that their gospels of entitlement exclusively apply to their own protagonists, and these are racially (and tribally) categorized.

The corporeal element of revenge is an embodied experience that manifests itself in a combination of anger and humiliation. Instead of focusing on ideology and legitimation, Berardi's analysis links the unfolding of humiliation with the techno-political economy of neoliberalism and in particular, its articulation to the expansion of digitalized mediations of the culture industries. Rather than limiting this analysis to the formation of opinion bubbles and echo chambers, Berardi (similar to Žižek) highlights the libidinal economy of the systemic co-reproduction and subsequent

8 Bernard Stiegler (2011) refers to this process as proletarianization, which has the advantage of removing the highly personalized, mental connotations from the term humiliation. However, in this contribution, it is exactly this aspect that is being highlighted because of its significance for understanding kenosis.

9 There is a close affinity between the concepts of “form”, “in-formation” and “performativity” which can be derived from the work of Gilbert Simondon, but which unfortunately lies beyond the scope of this contribution.

10 A current example of this Benjamin Netanyahu's reference to Amalek (Exodus 17:8-16) as an analogy to the ongoing slaughter of Palestinian civilians in Gaza.

11 [<https://www.aju.edu/ziegler-school-rabbinic-studies/our-torah/back-issues/revenge-violation-torah>] (last accessed: 8 August 2024).

amplification of desire and impotence. Impotence is a corporeal-material condition that is the very opposite of what is believed to be emancipation or empowerment.¹² Whereas in most political analyses, this manufactured impotence tends to result in apathy and acquiescence, Berardi argues that in the case of the MAGA movement (as the flagship of Christian Nationalism), it is linked to experiences of humiliation, resulting in a (sadistic) desire for revenge. This thirst for revenge has been re-articulated in a particular understanding of messianic redemption: Christ will return with an army of AR-15 bearing angels of the apocalypse, to cleanse this earth of all evil (as that which threatens to take away their privileges).¹³

The concept of Christ-as-avenger resonates with particular interpretations of eschatological passages in the bible, but of course completely contradicts Christ's own teachings on redemption. Realizing full well that engaging in a theological debate will not be accepted as the basis of a sociological analysis, I decided to turn to the work of the philosopher Gianni Vattimo, who in criticizing the violence of metaphysics, developed a very persuasive hermeneutic analysis of the end of modernity, which can be sociologized as the end of society-as-we-know-it. Given his unapologetic embrace of the postmodern condition (as a matter of concern), Vattimo may thereby appear as an unlikely advocate for a very different conception of the gospel of liberation.

3. *The Violence of Metaphysics*

Like many of his contemporaries, most of whom were associated with "postmodern theory", Vattimo (1988) recognized that the anchoring of

12 Again, this underscores the usefulness of Noble's contrast. The condition of impotence is the opposite of that which the gospel of liberation seeks to cultivate. It is thus logically associated with the gospel of entitlement.

13 The thirst for revenge is also evident in those who assert that October 7th 2023 justifies the genocide in Gaza, even if they object to the word itself because of its horrific implications. Let there be no doubt that the claim of the State of Israel that it has an innate and inalienable right to defend itself is used to justify every war crime perpetrated in its name. Since Zionism has been cultivated upon a dual notion of Jewish victimhood and Jewish superiority, the genocide in Gaza is its logical fulfilment. It had been prepared a long time ago, with the inception of a sovereign Jewish State. Revenge is merely the emotional energy that has accelerated it. The hatred was already there and there are amply examples of it having manifested itself on many occasions during the 75 years since its inception. There is thus a very close affinity between the resentments of Christian Nationalism and Zionism.

“enlightenment ideals” and “proclamations of emancipation” in a capitalist mode of production whose sustainability hinged on ideological and repressive state apparatuses, had run its course and could only be pursued under conditions of increasing incredulity. We are faced not with an overarching totalitarian ideological narrative but with a seemingly contradictory condition: On the one hand, there is a radical pluralization and diffusion of beliefs, identifications, ideological assertions and matters of fact; whereas, on the other hand, there is an inherent violence not only in terms of a growing arbitrariness of relationships between legislative, executive and judicial powers but also in the way in which it imposes itself as a narrative of authoritarian populism (Hall 1985). It is that latter aspect that can be best understood as a consequence of “the violence of metaphysics”.

The violence of metaphysics has been exposed by the arbitrariness of the chosen “objects of belief”. Therefore, it is merely logical that under the postmodern condition, Habermas’ (Theory of Communicative Action) ideal speech community has descended into the so-called culture wars (see Hunter 1991). Reasoned deliberation, acting in good faith, following due process and so on, have become increasingly isolated at one side of the culture wars and are now open considered as acts of hostility in themselves by the other side.

In a desperate search for a Third Way, social theorists of the big ideas of the late 1990s have subsequently tried to salvage a concept of modernity by pointing towards the emergence of new forms of society: Global Society, Information Society, Network Society, Risk Society, Post-Traditional Society, Individualized Society, Cosmopolitan Society and so on. Even Vattimo himself offered his own version: the *Transparent Society* (1992), in which he focused on the operationalization of the violence of metaphysics in practices of (mass) mediation and art. However, unlike the previously cited sociological texts, Vattimo (1997) links this to his notion of the End of History as a narrative of ordering. For him it is instead, the realization of an accomplished nihilism, a working through, or *anamnesis*, of multiple trajectories that do not add up.

This thesis, which is quite similar to Lyotard’s *Postmodern Condition* (1979), however, is in need of some adjustments. The violence of metaphysics has not been completely usurped by cynical neoliberalism, datafication and governmental overreach, it has also engendered a second strand in the cultivation of actual violence as an acceptable form of political discourse (usually in the name of having the right to defend oneself, as victimhood

absolves the need for critical reflection).¹⁴ The idea of being forced to resort to violence as the last line of defence is of course easier to propagate, if there is no longer a distinction between assertion and evidence. This is what performativity also implies: the assertion simply becomes evidence. This combination of metaphysical violence and actual violence is what has enabled the normalization of fascism.

Hence, whereas the violence of metaphysics uses to be the work of Western Philosophy, it has now “descended” into practices of misinformation, gaslighting and trolling. The second strand of metaphysical violence comes in the form of justifying criminal acts by means of deflection, projection, denial and false testimonies as well as intimidation, extortion, blackmail and bribery. This is the armoury of modern politics. It enables us to turn a blind eye to crimes against humanity such as the genocides of indigenous peoples in Gaza and Amazonia as well as the deliberate planetary destruction in search of more energy resources, water and minerals. As the forgetting of the historical-material contingency of thinking as praxis, the violence of metaphysics easily morphs into the performativity of narcissistic self-valorization.

The violence of metaphysics is thus a precursor to the cultivation of impotence and the spreading of the gospel of entitlement. Its consequences are not merely devastating for humanity and the planet as a whole, but can also be experienced in the minutia of everyday life. A particular example of this is the spreading of narcissism, not as an individual psychopathology, but as an epidemic. It is literally transmitted from one person to the next, as people who are victims of narcissistic abuse are more likely to develop similar abusive behavioural traits, simply because the available alternatives become severely limited.

A key aspect of narcissism is that its protagonist is always the victim.¹⁵ That is, the experience of impotence easily translates into adopting the position of victim, namely the victim of losing entitlements. Whereas Berardi is absolutely correct in pointing out that many supporters of the MAGA movement are indeed facing huge challenges that are related to growing

14 This second strand is not to be understood as the antithesis to neoliberalism. Fascism and Neoliberalism have always been two sides of the same coin as both are manifestations of same process of real abstraction that enables the violence of metaphysics.

15 The Egyptian comedian Bassem Youssef equates Israel to a “narcissistic psychopath”, because despite having completely surrounded Gaza and incarcerating its inhabitants, it still proclaims to be the victim, see [https://www.youtube.com/watch?v=nx_L9To_LZA] (last accessed: 8 August 2024).

lack of socio-economic security as well as, for example, of medical support, those that appeal to and cultivate these fears and insecurities do so by deflecting this onto those who are isolated and apparently defenceless, such as Palestinian refugees, Jewish Voices in Germany or student protesters on university campuses across the USA. The ultimate hallmark of Christofascism is the transformation of the Passion of Christ into both the passion as well as the cynical deployment of hatred.

The epidemic of narcissism that is currently raging across (mostly but not exclusively) “western” nations is not merely destroying humanity, it is also destroying the planet itself. The question becomes what may stop the spreading of a narcissistic *Communitas*. Where might we find its opposite, i. e. the *Immunitas*?¹⁶ Whereas *Immunitas* is often associated with preemptive rejection through a strict separation between “us and them”, immunity also comes through healing and in a more sustainable way than that of prevention.

4. *The Kenosis of Becoming-Palestinian*

The late Gianni Vattimo (1988, 1992, 1997) has provided a sustained analysis that highlights the fragmentation of perspectives, experiences, identifications, sympathies and antipathies as a hallmark of the unravelling of modernity. The conception of Christianity as a performative multiplicity, however, is not a sign of its obsolescence. It is within this multiplicity that new forms may emerge. In this multitude of trajectories, impotence is then merely the realization that there is no obvious pathway to take. Indeed, it might be that Hölderlin was right when he wrote in *Patmos* “wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch”.¹⁷ That is, in that which generates the association between impotence and narcissism – i. e. the ethos of Christofascism – may also generate the conditions of its undoing. In this final section, I suggest that this may lie with the very notion of *kenosis* as passion.

Berardi's insistence on impotence being a logical consequence of alienation under neoliberal capitalism highlights that there is a confrontation

16 The terms *communitas* and *immunitas* are derived from the work of Roberto Esposito (cf Langford 2015).

17 [<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1800-1804/%5BHymnen%5D/Patmos.+Dem+Landgrafen+von+Homburg>] (last accessed: 13 August 2024).

with a reality that does not bend its knee to ideological manipulation or gaslighting. However, Berardi contradicts himself by linking the impotence to a thirst for revenge, i.e. the embrace of Christofascism as the road to redemption. The idolization of a cult leader displaces the impotence, which was then never really an impotence to begin with. That is, the embrace of Christofascism is the acceleration of the actualization of impotence.

In his later works, Vattimo (1999), by contrast, turns more to religion and deploys the concept of “Kenosis” (abasement) as a way to think through what he meant by rejecting the violence of metaphysics and the acceptance of weak thought. Kenosis is derived from an understanding of the life, suffering and death of Christ as a process of “self-emptying”. This may be experienced as an ultimate form of humiliation, but at the same time, as a life-affirming force. It is both subversive – in that it non-violently rejects the violence of metaphysics – and transformative, as the performativity of a *denegation* of identity politics as a process of differentiation.

Kenosis – self-emptying – is the opposite of identity politics; it derives from giving (*agape*); it is still a prehension¹⁸, however, as the close link between passion and suffering makes clear, it is thus not an indifference. Humiliation is nothing to be celebrated of course, but it can be the transformative amplification of the experience (rather than the actual condition) of impotence into a form of liberation-as-empowerment. Kenosis is necessary as an antidote against violence, including the violence of metaphysics. Instead of asserting one’s identity as the basis of justifying the pursuit of one’s interests, kenosis releases attachments to particular interests and transforms them into a singular one: the kenosis itself. If identity politics is the collectivization of narcissism, kenosis could be its antidote.

This is what western journalists and politicians have failed to understand when commenting on the student protests against the genocide in Gaza throughout the USA at the time of this writing (April 2024). In a desperate and cynical attempt to smear these collective actions as a form of identity politics, accusing the participants – many of whom identify as Jewish - of anti-Semitism and supporting terrorism, they have completely failed to comprehend the kenosis of peaceful protest. The violence exercised by both Zionist militia and the police – the combination of the paralegal and legal

18 Prehension plays a pivotal role in Whitehead’s (1978) attempt to develop processual thought as it refers to interactions between actual occasions. These are not to be understood as mutual, but as singular events, each occasion prehends another occasion differently. For those more inclined to embrace empirical philosophy, one could use the term “experience”.

exercise of violence by the state is indeed a hallmark of fascism – does not weaken the resolve of the protests, nor does it erase their justification. Instead, opposing kenosis with violence is the ultimate fatal strategy.

The contrast between the kenosis of opposing genocide and its violent repression in a state of denial could not be more profound. The latter justifies its actions with reference to identities that are *prima facie* coded as a struggle of good versus evil, in exactly the same way as the Third Reich justified its genocide of Jews, Roma, Sinti, Communists, homosexuals etc. Their barbaric notions of nationalism are unable to differentiate between strangers and enemies.¹⁹ The former, by contrast, speaks on behalf of a society for everyone. Their kenosis is that of a “becoming-society”. The articulation between kenosis and the process of becoming-society (*Vergesellschaftung*) is not an absolute limit, let alone an objective, but a movement of detachment from particular identifications towards an emptying out of what it means to exist-with: The condition of becoming-society is enabled by the appearance of the stranger, first as other then as other-within. Existing-with emerges from existing-without. Instead of violent assertions of identities as the last line of defence, the prehension of sociality as being-with-strangers cultivates estrangement.²⁰ Kenosis opposes all forms of identity politics, instead it is a mode of prehension that shifts our attention to *being held accountable* for the things one does, rather than reduce prehensions to ascriptions, assertions or allegations of what one is or claims to be. *Being held accountable* does not refer to who or what one is, but exclusively to what one does.

A more sociological analysis of kenosis shifts away from its close relationship with spirituality and salvation, but instead focuses more on its modulations of relationality, which have to be understood as praxis instead of identity. As a modulation of praxis, kenosis is closely related to debt, not in terms of demanding repayment but as *being held accountable*. The debt, which one may call existence, has always-already been incurred but has not yet “taken place” (Schmidt/Van Loon, 2024). Kenosis implies that this debt may have to be paid on demand. Rather than asserting rights and

19 Student protesters were also denounced by mainstream media as Anti-American, even if the entire opposition to genocide is framed with reference to “American values”.

20 For example the deployment of the chant „in our thousands, in our millions, we are all Palestinians” that accompanied many protests against the genocide in Gaza, embraces that estrangement: identifying with the plight of Palestinians derives from the inculcation that the genocide is perpetrated in our name.

entitlements based on notions of property, which is for example central to the settler-colonial mind set and leads to territorialisation as the sole basis of legal entitlement, kenosis appears with an ethos of hospitality and generosity.

The history of colonialism teaches us that when faced with the Real-politik of territorialisation, kenosis may (and often does) lead to being subjected to nakba, displacement, and destruction. It is certainly not an effective strategy for survival in the face of a collective narcissism that drives the self-proclaimed right of a “state” to defend itself. Its weakness seems easily exploited by those whose needs can never be satisfied, i. e. those who continuously claim that they own the debt. Those who demand the debt to be repaid with interest, without ever being able to pay it back in full. The second real danger of kenosis is slave morality. That is the case, when kenosis is corrupted by another form of identity politics that emerges from alleged victimhood. This is merely another form of collective narcissism, but one that presupposes a more powerful scapegoat. Many so called progressive forms of identity politics have taken on this form under the aegis of “culture wars”.

Kenosis, however, has a strength hidden deep inside its apparent weakness. Whereas collectivized narcissism is ultimately self-destructive as it is haunted by neurotic paranoia and can only flourish if it keeps inventing its enemies-within (such as the denegation of the so called “self-hating Jew”) to function as scapegoats, kenosis abandons this need for scapegoats. It is not driven by lack, but instead by abundance. It can thus not be bribed or blackmailed and it is not driven by the fear of death. Hence, as we have seen with the campus protests against the genocide in Gaza, violence cannot defeat kenosis.

It is for this reason, that kenosis is a precondition for abandoning the trap set by Carl Schmitt (1974), that the political can only emerge from the dichotomy between friend and fiend. This trap, which has led to the highly dysfunctional international legal order based on sovereign nation-states, has been recently revealed in its entire ugliness when the International Court of Justice investigated the allegations, initially put forward by South Africa, that Israel is plausibly conducting a genocide in Gaza. All of a sudden, for Israel and its allies, international law, which they proclaim to uphold, has to be reduced to a tool for “terrorism”. Apparently, in a world governed by collective narcissism, everything becomes an instrument of warfare. However, without any means of enforcing its own rulings, the ICJ is still able to operate by a mode of kenosis and is thereby not destined to

be subjected to identity politics. Exactly because it does not have to serve the interest of a unified sovereign state, it could choose the side of universal human rights and a form of justice – even if only limited to stating concerns about a possible genocide – that unconditionally applies to everyone. The *ad hominem* attacks on the ICJ and those bringing the case against Israel by the perpetrators and enablers of the genocide in Gaza such as the USA and Germany prove that they have already lost the case. Kenosis is not destined for oblivion but the resurrection of what has been humiliated. Kenosis is transformative humiliation.

The fact that Israel and its allies simply ignore the ICJ ruling but instead have chosen the propagandistic narrative of the UN being corrupted by Hamas, is thus not a sign that kenosis has failed. Instead, like every other *ad hominem* attack, it is the sign of its resilience. Of course, we cannot expect that the perpetrators of a genocide are celebrating this as a great achievement. Whenever reports appear that the IDF or Israeli government officials or Israeli citizens are celebrating the genocide, these are quickly repressed and silenced, simply because they are incredibly embarrassing, especially for governments that actively support Israel. This again proves the resilience of kenosis as transformative humiliation.

Disciplined as a sociologist, I am called to avoid presenting this as a moral appeal. I cannot offer kenosis as a moral, ethical or political solution to the problem of the re-emergence of fascism. Instead, my job is to identify its operations empirically. Kenosis is not a political choice. Instead, it is the nagging doubt that makes us question whether the world is really carved up into friends versus enemies. Against this schmittian trap, Kenosis is the opening up of estrangement as a precondition for more sustainable peaceful modes of existence.

At the time of this writing, all around the world, people of all kinds of backgrounds are protesting against the genocide of Palestinians in Gaza and against the ethnic cleansing of Palestinians in the West Bank and East Jerusalem. They are doing so while being systematically criminalized, thereby risking prosecution, their jobs, their university registration, and their freedom. Kenosis is driving this movement, especially in countries such as Germany, the UK, the USA and of course Israel itself, where criticism of Israel is silenced and/or criminalized as *prima facie* anti-Semitic. In a world driven by the opportunistic interests of a small number of powerful, cynical narcissists, becoming-Palestinian is not an expression of identity politics (that would be, for example, becoming-Hamas), but its deflation.

Those continue to the call of performing Christianities thus face the ultimate challenge as “a choice” of either accepting or rejecting Kenosis. In the face of individuation of the Homo Sacer in the form of “becoming-Palestinian”, which is globally accelerated by Christofascism, kenosis may be the decisive abyss that cannot be bridged or erased by negotiations and compromises. This is why there are no “both sides” to this story. Becoming-Palestinian is the universal condition of kenosis today and it is something that nobody can bypass without consequences.

Bibliography

- Berardi, Franco: *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*. London 2017.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus: *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*. München 2017.
- Hall, Stuart: *Authoritarian Populism: A Reply*, in: *New Left Review* (May/June 1985), 115-124.
- Haraway, Donna: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthulucene*. Durham 2016.
- Hunter, James Davison: *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York 1991.
- Kirschner, Martin (Ed.): *Subersiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden 2020.
- Langford, Peter: *Roberto Esposito: Law Community and the Political*. London 2015.
- Lyotard, Jean-François: *La Condition Postmoderne, rapport sûr le savoir*. Paris 1979.
- Moreau, Yoann: *Who Is the Subject of the Anthropocene? The Use of Personal Pronouns to Express Degrees of Human Involvement*, in: Nathaniel Wallenhorst, Renaud Hétier, Jean-Philippe Pierron, Christoph Wulf (eds.): *Political Education in the Anthropocene. Anthropocene – Humanities and Social Sciences*. Cham 2023, 47-58.
- Pagels, Elaine: *The Origins of Satan*. New York 1995.
- Schmitt, Carl: *Das Nomos von der Erde*. Berlin 1974.
- Schmidt, Kerstin/van Loon, Joost: *Introduction*, in: Kerstin Schmidt, Joost van Loon (eds.): *Herausforderung Solidarität: Konzepte – Kontroversen – Perspektiven*. Bielefeld 2024, 9-27.
- Shapiro, Yaakov: *The Empty Wagon: Zionism's Journey from Identity Crisis to Identity Theft*. Shawnee (KA) 2018.
- Sharlett, Jeff: *The Undertow: Scenes from a Slow Civil War*. New York 2023.
- Stiegler, Bernard: *The Decadence of Industrial Democracies. Volume I: Disbelief and Discredit*. Cambridge 2011.
- Vattimo, Gianni: *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Cambridge 1988.
- Vattimo, Gianni: *The Transparent Society*. Cambridge 1992.

Vattimo, Gianni: *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Cambridge 1997.

Vattimo, Gianni: *Belief*. Cambridge 1999.

Whitehead, Alfred North: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York 1978 (corrected edition).

Wolfson, Sam: Antisemites supporting Israel is weird, Jewish support of them is even weirder, in: *The Guardian*, 27 November 2023: [<https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/nov/27/jewish-antisemitism-support-israel-gaza-zionism>] (last accessed: 8 August 2024).

Conflicting Economies of Grace and Theological Anthropologies as Source of Polarization

Tim Noble

Abstract

Working with the text of T. S. Eliot's play *Murder in the Cathedral*, which recounts the death of Thomas Becket in Canterbury Cathedral, this chapter discusses two very different and conflicting performances of Christianity. One, that of Becket's murderers, but also a temptation for Becket himself as portrayed in the play, is a performance based on entitlement, in which God is required to reward those who see themselves as doing God's will. Against this, and the way of performing his faith that Becket ultimately chooses, is a performance of Christianity based on a theology of liberating grace, seeing God's action as free gift that can transform life beyond martyrdom, and that can change the lives of the poor (the Chorus in Eliot's play).¹

Key-Words

Theologies of Grace, Liberation, Entitlement, T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*, Thomas Becket

In this chapter I want to reflect on the different economies of grace and understandings of theological anthropology that underlie socio-political divisions in our societies. To put it simply, why or how do people who call themselves Christian end up supporting such diverse approaches to the construction of the *polis*, or, in terms of my title, what economies of grace support economic approaches that necessitate inequality, and which economies of grace support economic approaches that seek to enable people to live a life of dignity and worth? To draw on the fundamental meanings of the component parts of the word economy – what home are we seeking to construct, and according to which and whose rules?

1 The writing of this chapter has been supported by Charles University Research Centre program No. UNCE/24/SSH/019, "Theological Anthropology in Intercultural Perspective".

To reflect on economies of grace or any other kind of economy is necessarily to focus on the performance of Christianity, which I will take here as referring to particular ways of living out faith. An economy is, at least etymologically, a set of rules for a household. So what I examine here is how different rules of, and for, performing Christianity produce conflicts that are both theological and political. To put it very simply, why do some people who self-identify as Christian act in support of political positions of exclusion and denial of the rights of the other, whilst others find in their Christian faith the inspiration for inclusion and work for justice for all, regardless of race, gender, sexual preferences, and so on? I will argue that these different performances of Christianity have conflicting underlying theologies of grace.

It is also worth pointing out that what I am referring to has to do with the performative power of theology itself. Whereas the grace of God is present, whether we are aware of it or not, whether we acknowledge it or not, what we say about it, how we understand God's grace and its demands and effects, has a very real impact on the lives of Christians around the world. To take a (perhaps unsafe) example from history, we only need to consider the Reformation, where theologies of grace led to a re-calibration not only of the religious world, but of course of the political world too.

In my work,² I have come to use two terms for addressing the major conflicting theologies, which I identify (obviously not neutrally) as theologies of entitlement and theologies of liberation. Both these seek to explain and understand the action of God in the world and to set out the course that Christians should take to engage with this action. Positions of entitlement see grace in terms of what God is obliged to do. I have used prosperity gospel³ as the most extreme example of this, but have also argued that it is present in other settings, including in forms of nationalism (anyone who says "our country for us", for example), anti-migrant rhetoric, neo-liberal economic policies, rewarding the rich and punishing the poor, and so on.

2 See especially Noble 2022.

3 Put simply, in the words of Cape Town Commitment, issued on behalf of the Third Lausanne Congress that took place in Cape Town in 2010, prosperity theology or prosperity gospel is defined as "the teaching that believers have a right to the blessings of health and wealth and that they can obtain these blessings through positive confession of faith and the 'sowing of seeds' through financial or material gifts." Prosperity theology's roots go back to the USA in the nineteenth-century, but it has come to be a dominant feature of many expressions of neo-Pentecostalism in Latin America and Africa. For more on prosperity gospel, see Salinas/Steuernagel 2017.

In this perspective, those who have are entitled to more, and God is more or less obliged to reward the faithfulness of those who are convinced that they have followed their side of the bargain.

On the other side are positions of liberating grace, to use Leonardo Boff's term (cf. Boff 2005). Liberating grace enables the combining of both love and freedom in service for the other. It is an acceptance of the ultimate rule or reign of God, which cannot therefore be predetermined by human beings. This does not, of course, lead to inaction, but to a constant journey of discernment towards the fullness of life in Christ. The political implications of this are several, but perhaps most importantly it suggests that the construction of the "house of peace" will be based on the law of love that offers inclusion to all "children of peace", whilst rejecting those who are anti-shalom, representatives of the anti-Kingdom, in Jon Sobrino's phrase.⁴

In what follows I want to reflect on this not as a theoretical problem, but through the use of an example. There would be various possibilities. I have looked at the conflicting approaches in Brazil of the former president Jair Bolsonaro and the current president, Lula, and the politics they represent. Neither are, of course, entirely subsumable under my categories, but could be argued to come close. Or I could have focused on Archbishop, now Saint, Oscar Romero, murdered in the chapel of the hospital of Divina Providencia in San Salvador on 24 March 1980. It is generally accepted that the order for his assassination came from the founder of the far-right ARENA party, Major Roberto D'Aubuisson, and that, in the words of the Salvadoran president, Mauricio Funes, speaking in 2010 on the thirtieth anniversary of Romero's death, those involved in the planning and execution of the killing "unfortunately acted with the protection, collaboration, or participation of state agents" (Official El Salvador apology for Oscar Romero's murder 2010). Romero's death was the result of a conflict between two very different visions of how God engaged in the world – in favour of those who considered they were entitled to power at the cost of the lives of the poor and oppressed of the country, or in favour of those very poor and oppressed who put their trust in God.

However, the story of Romero is relatively well-known, and perhaps too easy a fit for what I want to look at. So in the end I have decided for another murdered (martyred) archbishop, namely St. Thomas Becket, Archbishop

4 See, for example, Sobrino 1992: 484.

of Canterbury, murdered on 29 December 1170 in Canterbury Cathedral. Like Romero, his murder was also sanctioned by politicians. In his case, the murderers acted on the orders – or at least on how they understood the orders – of King Henry II, frustrated by Becket's conversion and subsequent failure to assent to giving the king the political power over the church that he sought. Becket's case is, though, in some ways more complex,⁵ for whilst with Romero it is hard to argue against what he stood for and what he did, with Becket this is not so clear-cut. And yet, he remains someone who let his life be ruled by the liberating presence of God, against the sense of entitlement (and we can argue later whether correct or not) of the King and those who killed on his behalf.

However, rather than dealing simply with the historical situation, which is entangled in the long-running struggles between church and state in medieval Europe, I will work with the re-telling of the story in T. S. Eliot's play *Murder in the Cathedral*. A play is almost by definition performative, and a reading of it will offer a clearer insight into how different theologies of grace inform the two positions of entitlement and liberation. Eliot himself is not someone who would self-evidently have been on the side of liberation, and indeed the play and the historical background to the dispute between king and archbishop suggests that neither side is entirely without fault. Nevertheless, not least because of the parallels with Romero, I think that it makes an interesting case study, and allows us to examine the way in which polarization exists as the outcome of theological as well as (or perhaps better including) political stances.

1. T. S. Eliot's *Murder in the Cathedral*

Murder in the Cathedral was first performed on 15th June 1935. It was written at the behest of Bishop George Bell, a former Dean of Canterbury Cathedral, to be performed in the very cathedral where Becket had been martyred (cf. Horne 2020: 275-276). The inspiration for much of the play is an eyewitness account of Becket's death, written by Edward Grim.⁶ But these events and others are shaped by Eliot into something like a Greek tragedy, complete with a chorus (cf. Beckett 1979). The play, most of which

5 For a recent attempt to tell Becket's story, through the eyes of his contemporary John of Salisbury, see Nederman/Bollermann 2020.

6 On Grim and his account, see Staunton 2006: 28-37.

is written in verse, consists of two acts, with an interlude which contains Becket's last public sermon, preached on Christmas Day 1170. The first act tells of Becket's return home from exile, and the temptations that are present for him. Then the second act deals with his murder by four knights, who assume (probably rightly) that they are acting out the king's wishes. There is then a prose epilogue, in which the four knights offer a justification of their actions.

Before moving on to a somewhat more detailed analysis of how the play presents the encounter between entitled and liberating theologies of grace, it is worth reflecting on the play as a play. Apart from the Greek tragedy with its chorus, the play has also been characterised as having a "semi-liturgical form", perhaps encouraged by the setting of the Chapter House of the Cathedral, where it was first performed.⁷ This latter aspect places the story within the greater Christian story not only in terms of content, and the references to martyrdom as participation in the death of Christ, but also formally. It is an act of anamnesis, and an act of glorification, not of Becket but of the God whom he sought to serve. Moreover, it adds the element of mystery, of taking part in something that we both know well and yet that is also always beyond us. This very fact is in itself part of liberating grace, a grace that both sets free and transcends, so that we can never be satisfied with the status quo.

2. The Chorus of Poor Women of Canterbury – Liberating Grace at Work

I turn now to the play, to see how the polarised positions within it can be read in terms of conflicting theologies of grace. The play begins with a chorus, who describe themselves as "the poor, the poor women of Canterbury" (Eliot 1964: 11). The role of the chorus in the play is both highly significant and complex, as Carole Beckett has argued. She quotes Eliot, who said of the chorus that "[i]t mediates between the action and the audience; it intensifies the action by projecting its emotional consequences so that we as the audience see it doubly by seeing its effect on other people" (Beckett 1979: 71). At least from the perspective of liberation theology, it is also noteworthy that this mediating role is given by Eliot to the poor, those whose experience is that "King rules or barons rule; / We have suffered

7 See on this Ayers 1978: 580. See also Wilson 2016.

various oppressions”, and for whom “there is no action, / But only to wait and to witness” (Eliot 1964: 13).

At this point, the chorus is perhaps more representative of something like a Marxian *Lumpenproletariat*, waiting for its Gramscian organic intellectual.⁸ The women long most of all for a quiet life (peace, a word that recurs throughout the play), to be left alone. Witness is still from the outside in, there is nothing to witness to, only actions of others to contemplate. But they will come to learn over the course of the play that witness / martyrdom is an action, that they have to move from their status of “Living and partly living” (Eliot 1964: 19) to one of singing a song of praise to God for the gift of witness, in whatever way it happens.⁹

As they wait and witness, news arrives of the return of Thomas Becket to Canterbury. Priests from the cathedral gather to discuss the news, fearful of what will happen in a world where there “is but one law, to seize the power and keep it” (Eliot 1964: 14). The argument between Henry and Thomas is not a simple one, at least from a modern perspective. It concerned the complicated relationship between church and state. It is probably fair to say that from the perspective of the twenty-first century, neither side comes out very well.¹⁰ The church’s desire to have independence is no doubt reasonable enough, but the main bone of contention had to do with the rights of clergy to be tried in church courts. As estimates suggest that up to one-fifth of the population could claim rights of clergy (any church office allowed this claim to be made), any crime (up to and including murder) committed by such a person would be dealt with by the church courts, putting such people outside the law of the land. Henry wanted them, if tried by church courts, to be handed over to criminal courts for sentence, whilst Thomas argued that this would be to punish people twice for the same crime.

The hegemonical counter-claims of church and state are what Chantal Mouffe calls agonistic – a struggle between two fundamentally incompatible worldviews, each of which strives for dominance (See, for example, Mouffe 2013). For the Chorus, the question of witness always contains an implicit question about the content or the “what” that is being witnessed to. And even if we are inclined to think that Henry’s arguments about the subjugation of the church to the laws of the land have some force,

8 See on Gramsci and his use in liberation theology Pagnelli 2016.

9 See Eliot 1964: 88-89, in the final chorus of the play.

10 However, on this, see a later Archbishop of Canterbury, Williams 2021.

the use of violence by those in power to maintain their power and deal with opposition remains as problematic as ever. Thomas' return, though apparently with the king's blessing, brings back into closer conflict two proud men, with neither prepared to give in to the other, and it presages no good.

As one of the priests discussing the news of the return puts it

Despised and despising, always isolated, / Never one among them, always insecure; / His pride always feeding upon his own virtues, / Pride drawing sustenance from impartiality, / Pride drawing sustenance from generosity, / Loathing power given by temporal devolution, / Wishing subjection to God alone (Eliot 1964: 17).

He comes, say the chorus, threatening "A doom on the house, a doom on yourself, a doom on the world" (Eliot 1964: 21). Here the economy is an "economory", a house of doom, the law of which will prove to be death. And if the priests do not understand their words, Thomas does, acknowledging that even if they do not fully understand what they say, they understand better than the priests, for "They know and do not know, what it is to act or suffer. / They know and do not know, that action is suffering / And suffering is action" (Eliot 1964: 21).¹¹

3. The Temptation to Martyrdom

What this means is shown first in Becket's encounter with four Tempters. The first three are more or less representative of the three temptations faced by Jesus in the desert. The first temptation is to return to how things used to be, when life was uncomplicated and Thomas Becket was Chancellor of England, one of the most powerful political figures in the country. This is a relatively easy temptation to avoid, since there is no going back – golden times, if they ever existed, cannot return. The second temptation is more directly to power, to work with the king so that both can gain what they want and Thomas can once more be a man of power. And the third temptation is to take part in leading a rebellion of the English (the old Saxon families) against the Norman invaders. All these Thomas had to some extent expected, knowing his own weaknesses and his own temptations. And all of them are relatively easy for him to rebut.

11 These very words are used of Thomas by the Fourth Tempter (p. 40).

The fourth tempter is unexpected, and arguably the most complex to deal with. That is because the fourth temptation is martyrdom itself. It is the temptation, “the greatest treason”, in one of the play’s most famous phrases, “to do the right deed for the wrong reason” (Eliot 1964: 44). In Becket’s case, the temptation is precisely to martyrdom, to suffer for his beliefs, to “[s]eek the way of martyrdom, make yourself the lowest / On earth, to be the highest in heaven” (Eliot 1964: 39). The challenge for Thomas is not to seek martyrdom, which would be one way of showing his pride, and his sense of entitlement before God, but at the same time to be prepared to follow his conscience till the end, whatever the results. If the first three temptations are those of Jesus in the desert, this is closer to that of Jesus in the Garden of Gethsemane, coming to understand the meaning and the freedom of the path he has chosen. Martyrdom has an underlying element of entitlement as long as martyrs think that by dying they are guaranteed eternal life. Rather, the liberating action of God in the world allows people to live a life of full commitment to Christ, whatever the consequences, up to and including death. Witness is ultimately to life, not to death.

4. Entitlement and Liberation

The first act of the play, then, shows us the conflict between positions of entitlement and liberation in a number of ways. The temptations are all ones of entitlement, to a certain way of life, to memories, to hopes for the future, even to political goods (England for the English and not for the other is still a common trope for some English politicians today). Not all of these things are bad in themselves, and these are the most difficult forms of entitlement to deal with. “Doing the right deed for the wrong reason” is perhaps the best summary of the problem of entitlement, which affects in political terms both the right and the left. It does, however, need to be supplemented by the temptation to do the wrong deed for the right reason, taking shortcuts to achieve an arguably laudable end.

In these circumstances the grace of God is an investment previously made that we can draw on to use, favours that we can call in. In a strict sense, it is a form of idolatry, in which the transcendent God is reduced to a lesser God, not in the sense that Jon Sobrino uses the term, to describe the kenotic presence of God (See, for example, Sobrino 1993: 158), but precisely in terms of putting God under human control, in an almost Feuerbachian sense. The temptation is that this form of grace is often apparently liberat-

ing too. Prosperity gospel works quite literally because for many people it works: they are better off, and even if they are not, they at least have a language and a rationale for why, and a way to resolve the problem. Recognising the sinful nature of the structures of late-modern neo-liberal capitalism has rarely made its victims feel more financially secure, or, more fundamentally, put food on their plates.

It is this offer of the easier path, of the instant fix, that gives positions of entitlement their power. To hear from a politician that we deserve x or y because we are from here and “they” are not (whoever “they” are in any given case, but always those who we want to characterise as other) is to hear about what we are entitled to. Of course, there need not be any religious grounding to these claims, and in many of our societies in western Europe, at least explicitly there is not, but at the same time, these positions are held by those who self-identify as Christian, because we need to uphold our “Christian” culture, and all that is “good” about our societies. I do not need to point to the irony of claims to Christian values based on acts of exclusion, oppression, hatred, injustice, denial of the humanity of the other. Generally speaking, in the mouths of politicians and some church leaders, whatever Christian values are, they do not seem worth holding.

5. The Christmas Sermon: Understanding Martyrdom¹²

What Eliot would call “the still point of the turning world” (Eliot 1983: 190) is, in the (in)action of the play seen most clearly in the Interlude, the sermon preached by Becket, to the congregation in Canterbury Cathedral on 25th December 1170, and now to the audience in the theatre. In it, Becket compares the birth and death of Jesus.¹³ Key here is Becket’s recognition, his response to the Fourth Tempter:

A martyrdom is always the design of God... It is never the design of man; for the true martyr is he who has become the instrument of God, who has lost his will in the will of God, and who no longer desires anything for himself, not even the glory of being a martyr (Eliot 1964: 49).

This is the radical antithesis to positions of entitlement, where the incarnation is largely irrelevant and the death of Christ on the cross is mainly a

12 On the sermon, see Horne 2020 and Fry 1978.

13 See on this de Villiers 2020. There are also echoes of the theme of another of Eliot’s favourite Metaphysical poets, Donne 1608.

pledge that God will redeem, both metaphorically and literally, in crude economic terms, or in terms of physical healing. God was not restrained by death, nor will he be restrained by ill health, and those who have faith will receive their reward. But Thomas posits another way, a way of liberation that recognises grace as indeed gratuitous, as God's free action, because for us "action is suffering and suffering is action" (Eliot 1964: 21).

After the martyrdom, whilst the *Te Deum* is sung in the background, the Chorus proclaims its own words of thanksgiving and praise "For all things exist only as seen by Thee, only as known by Thee, all things exist / Only in Thy light, and Thy glory is declared even in that which denies Thee: the darkness declares the glory of light" (Eliot 1964: 86). The liberating grace of God is seen at work even in the martyrdom of Thomas, but not because this becomes in itself good. The Chorus acknowledges its own complicity in the sinfulness of the world, and evil does not become good because of unintended consequences. But the freedom that Thomas experiences is such that death simply cannot rein him in.¹⁴

6. Justifications for Entitlement

The final aspect of the play that needs to be commented on is the prose section, which comes after the killing of Thomas and before the fairly brief concluding verse scene, involving the priests and the Chorus. Clearly the change from verse to prose and back to verse is meant to draw our attention to the importance of the section. In it, the four knights who have killed Becket come to address the audience directly – in an echo, perhaps, of the sermon. But this is a secular sermon, preaching the value of expediency and self-justification.¹⁵

Each of the knights reflects on what led them to act as they did, and they do so seeking to gain the support of the audience. As the Second Knight puts it, "We have been instrumental in bringing about the state of affairs that you approve" (Eliot 1964: 82). Apparently, audiences tended to respond to this interlude as a kind of comic relief, but it is not meant as such. The "state of affairs that you approve" is what might be called the elephant in the room in the play. For, whatever judgement we make of Becket's own convictions and faith, there are obvious arguments to be made that he was

14 See on this also Horne 2020: 280.

15 For more on this episode, see Wilson 2016, especially here 193-196.

on the wrong side of history, that he carried out a right deed (remaining true to what he considered to be the will of God) for the wrong reason.

The ins and outs of the case, referred to briefly above, need not detain us greatly, and yet they are not unimportant. The question that is central to the play is not how Becket dies, but why. The dividing line here between entitlement and liberation is a very thin one indeed. Certainly the temptation for him is to feel entitled both to a martyr's crown and to the honour that accompanies it. The knights for their part feel that they or their country are entitled to do what it takes – "the Archbishop had to be put out of the way" (Eliot 1964: 79) – to ensure that their vision of the world holds sway. It is, the knights are keen to argue, nothing personal, it is simply making sure that the King's desires are upheld. Listen to the words of Sir Hugh de Morville, which could be the justification for any act of entitlement on behalf of those who regard themselves as a legitimate government in just about any place over at least the last several millennia:

The moment that Becket, at the King's instance, had been made Archbishop, he resigned the office of Chancellor, he became more priestly than the priests, he ostentatiously and offensively adopted an ascetic manner of life, he affirmed immediately that there was a higher order than that which our King, and he as the King's servant, had for so many years striven to establish and that – God knows why – the two orders were incompatible (Eliot 1964: 82).

The aims of the King – and lest we forget, it is only a century after the Norman Conquest of England, and the monarchy, as the third tempter reminded us, is still in many ways regarded as the hegemonic presence of a foreign invasion force – must hold sway over conscience, over belief, over the ostentatious and offensive ascetic lifestyle that challenges all who feel entitled to take from the world around them. "No one", de Morville goes on to say, "regrets the necessity for violence more than we do. Unhappily, there are times when violence is the only way in which social justice can be secured". And here, it is not to distant history that we should turn, but to the present in which Eliot wrote, with Mussolini and Stalin already in power for a decade and Hitler's Germany being established.

Reactions to Eliot's play have varied over the years, but it remains a powerful social commentary, and an often beautiful poetic drama. His interest was not, I presume, precisely in demonstrating the difference between the theologies underlying the positions of entitlement and liberation, and yet, I would argue, that very fact makes a reading of the play enlighten-

ing. The motivating factors in the play are several, but a case can be made for reading it from this perspective. As we have seen, most surprisingly and most challengingly, it presents the way in which even martyrdom can be sought out of a sense of entitlement. To die a martyr's death is to warrant heaven, is to warrant the subsequent praise and honour of people over the centuries. It is a most subtle temptation, to "do the right deed for the wrong reason", to seek to witness to God whilst in fact witnessing to one's own fidelity. It may be that other forms of entitlement remained – again, as mentioned above, it is rather hard to position oneself today in the argument between church and state, and it may be that in that regard Thomas could not escape his own limitations, as we cannot escape ours.

But ultimately his position comes to be liberating, not just or perhaps even primarily for him, but especially for the Chorus, for the poor women of Canterbury. In their words of praise at the end of the play, they proclaim:

Even with the hand to the broom, the back bent in laying the fire,
the knee bent in cleaning the heart, we, the scrubbers and sweepers of
Canterbury, / The back bent under toil, the knee bent under sin, the
hands to the face under fear, the head bent under grief, / Even in us the
voices of seasons, the snuffle of winter, the song of spring, the drone of
summer, the voices of beasts and birds, praise Thee (Eliot 1964: 86-87).

A liberating theology of grace is not one that offers illusion – the backs are still bent, there is still evil and fear in the world. And yet, there is also a song of praise, a recognition that in all this, amidst death and hatred and destruction and oppression, the light of God shines more powerfully, that the cold contempt and specious logic of the murderers is not the final word. And this greater God, this transcendent transformative power of the divine amidst the darkness of late December, offers liberation, which is carried out and experienced in the scrubbing and the sweeping as much as in the martyrdom.

Bibliography

- Ayers, Robert: *Murder in the Cathedral: A 'Liturgy Less Divine'*, in: *Texas Studies in Literature and Language* 20,4 (1978), 579-598.
- Beckett, Carole: *The Role of the Chorus in 'Murder in the Cathedral'*, in: *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 53 (1979), 71-76.
- Boff, Leonardo: *Liberating Grace*. Eugene, OR 2005.
- de Villiers, Rick: *Mr Eliot's Christmas Morning Service: Participation, Good Will, and Humility in Murder in the Cathedral*, in: *Literature & Theology* 34,2 (2020), 166-183.

- Donne, John: Upon The Annunciation and Passion Falling Upon One Day (25.03.1608).
- Eliot, Thomas Stearns: Burnt Norton, in: T. S. Eliot: Collected Poems 1909-1962. London 1983.
- Eliot, Thomas Stearns: Murder in the Cathedral. London 1964.
- Fry, Frances White: The Centrality of the Sermon in T. S. Eliot's 'Murder in the Cathedral', in: Christianity and Literature 27,4 (1978), 7-14.
- Horne, Brian: Murder in the Cathedral, in: International Journal for the Study of the Christian Church 20,3-4 (2020), 275-287.
- Mouffe, Chantal: Agonistics: Thinking the World Politically. London 2013.
- Nederman, Cary/Bollermann, Karen: Thomas Becket: An Intimate Portrait. Mahwah, NJ 2020.
- Noble, Tim: Liberation against Entitlement: Conflicting Theologies of Grace and Clashing Populisms. Eugene, OR 2022.
- Official El Salvador apology for Oscar Romero's murder, in: BBC News. 25.03.2010 [<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/8586560.stm>] (last accessed: 7 December 2023).
- Pagnelli, Pia: Gramsci y el factor religioso: su relación con la teología de la liberación latinoamericana, in: Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião 18,25 (2016), 72-84.
- Salinas, Daniel/Steuernagel, Valdir: (Hg.): Prosperity Theology and the Gospel: Good News or Bad News for the Poor? Peabody, MA 2017.
- Sobrinho, Jon: Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación, in: Ignacio Ellacuría, Ders. (Hg.): *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la liberación*. Band 1, 2. Auflage, San Salvador 1992, 467-510.
- Sobrinho, Jon: Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth. Tunbridge Wells 1993.
- Staunton, Michael: Thomas Becket and His Biographers. Woodbridge 2006.
- Third Lausanne Congress, Cape Town, 2010, Cape Town Commitment, Paragraph 90, 5: Walk with simplicity, rejecting the gospel of greed. The text is available at [<https://www.lausanne.org/content/ctcommitment#p2-1>] (last accessed: 16 July 2024).
- Williams, Rowan: Saving Our Order: Becket and the Law, in: Ecclesiastical Law Journal 23 (2021), 127-139.
- Wilson, James Matthew: The Formal and Moral Challenges of T. S. Eliot's Murder in the Cathedral, in: Logos 19,1 (2016), 167-203.

Synodalität in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils und postkonziliare interkulturelle Dynamiken

Margit Eckholt

Abstract

Pope Francis has opened for the Church a Synodal Process, which will guide to a reform process taking into account the intercultural dynamics of the different local Churches and which needs a theological work in dialogue between the different cultural, social, political and religious contexts. The article is looking in a first step to the ecclesiological and theological guidelines of the Second Vatican Council, which prepare the way for a Synodal Church. In a second step, it develops the intercultural dynamics of the reception of the Second Vatican Council in relation to the research work in the intercontinental Commentary project "Vatican II: Event and Mandate".

Key-Words

Second Vatican Council, World-Church, Synodality, Intercultural Theology, Ecclesiology, Communication and Recognition of the Other

1. Einführung: 60 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf synodalen Wegen¹

Im Rahmen des interkontinentalen Kommentarprojekts zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurde am 11. Oktober 2022 auf einer internationalen Tagung in Rom an die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 60 Jahren erinnert. Diese Erinnerung wird die katholische Kirche in den nächsten Jahren begleiten. Dabei geht es mit der Erinnerung an den Reformprozess zugleich um einen Aufbruch der römisch-katholischen Kirche zu einem neuen Verständnis davon, wie aus der Tiefe des Grundes von

1 Der Aufsatz entfaltet den deutschen Entwurf eines Vortrags für die internationale Konferenz „Towards a Synodal Church – Moving forward“ am Dharmaram Vidya Kshetram (Pontifical Athenaeum) in Bangalore vom 12-15. Januar 2023.

Kirche, dem Evangelium Jesu Christi, Weltkirche entsteht: in der Vielfalt der Ortskirchen und im Dialog mit den anderen christlichen Kirchen, den Weltreligionen und allen Menschen „guten Willens“ wie im Dienst der Menschengemeinschaft und von Gerechtigkeit und Frieden für die ganze Schöpfung. Papst Franziskus hat seit seinem Amtsantritt am 13. März 2013 diesen Paradigmenwechsel im Blick auf das kirchliche Selbstverständnis und den synodalen Reformprozess vor Augen gestellt: Der Papst aus dem Süden, von der „Peripherie“, fokussiert aus dem „Rückschritt“ in den Ursprung von Kirche, dem Evangelium Jesu Christi, und dem Aufmerken auf die „Zeichen der Zeit“, die pastoralen Herausforderungen der Weltkirche, misst den Ortskirchen und ihren Fragen zentrale Bedeutung zu und stellt die Dynamiken des Miteinanders in einer Weltkirche unter das Leitmotiv der Synodalität. Sein Pontifikat steht in diesem Sinn für eine neue Phase der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das Prinzip der Pastoralität, das Papst Johannes XXIII. bei Einberufung des Konzils und in seiner Eröffnungsrede der Kirche ins „Stammbuch“ geschrieben hat, ernst nimmt und damit die Fragen, Herausforderungen, Ungleichzeitigkeiten und Ambivalenzen einer in die Pluralität von kulturellen, gesellschafts-politischen und religiösen Konstellationen eingebetteten Weltkirche.

In der Apostolischen Konstitution „*Praedicate Evangelium*“ (2022 = PE) zur Reform der Kurie macht Papst Franziskus deutlich, dass Synodalität Schlüssel der Reform hin zur Welt-Kirche ist und in den zentralen Auftrag der Evangelisierung eingeschrieben ist.

Die Kirche erfüllt ihren Auftrag vor allem dann, wenn sie in Wort und Tat Zeugnis von der Barmherzigkeit ablegt, die sie selbst ohne Vorleistung empfangen hat. Dafür hat uns unser Herr und Meister ein Beispiel hinterlassen, als er seinen Jüngern die Füße wusch und uns seligpries, wenn auch wir so handeln (vgl. Joh 13,14-17). (PE 2)

Weil Verkündigung des Evangeliums und praktizierte Barmherzigkeit mit dem „Leben in Gemeinschaft“ zu tun haben (PE 4), wird Synodalität zum Schlüssel der Reform der Kirche:

Dieses Leben in Gemeinschaft verleiht der Kirche das Antlitz der Synodalität; also einer Kirche des gegenseitigen Zuhörens, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, den ‚Geist der Wahrheit‘ (Joh 14,17), um zu erkennen, was er ‚den Kirchen sagt‘ (vgl. Offb 2,7).⁴

Diese Synodalität der Kirche wird dann als das

„gemeinsame Vorangehen der Herde Gottes auf den Pfaden der Geschichte zur Begegnung mit Christus, dem Herrn‘ verstanden. Es handelt sich um die Sendung der Kirche, um die Gemeinschaft, die für die Sendung da ist und selbst missionarisch ist. (PE 4)²

In den folgenden Überlegungen möchte ich in einem ersten Gedankenschritt auf dem Hintergrund dieser hermeneutischen Leitperspektive einen Blick auf ekklesiologisch-theologische Leitlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils werfen, die den Weg zu einer synodalen Kirche vorbereiten, und diese im zweiten Gedankenschritt auf dem Hintergrund der interkulturellen Dynamiken der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter entfalten.

2. Wege der Synodalität und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils – drei leitende hermeneutisch-theologische Perspektiven

2.1. Kommunikation, Gottesfreundschaft und Anerkennung der anderen

„Indem sie Gottes Wort ehrfürchtig hört und getreu verkündet...“, so beginnt die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“. Glaube kommt vom Hören, „fides ex auditu“, und allein aus dem glaubenden und vertrauenden Hören auf das Wort Gottes kann die Kirche eine „Lehre über die Offenbarung“ vorlegen, „damit die gesamte Welt im Hören auf die Verkündigung des Heiles glaubt, im Glauben hofft, im Hoffen liebt“ (DV 1). „Dei Verbum“ hat zu einer Erneuerung der Lehre über die Offenbarung beigetragen; es geht nicht um „Belehrung“ der Menschen mit „göttlichen Wahrheiten“, sondern es geht um die Eröffnung eines Raumes der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Dieser ist von Gott selbst bereitet, Gott hat sich in Jesus Christus den Menschen definitiv zum Heil geoffenbart, Gott lädt den Menschen ein, Gottes Freund bzw. Freundin zu werden, so der zentrale Text am Beginn der Konstitution:

Es hat Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, Sich selbst zu offenbaren und das heilige Geheimnis seines Willens bekannt zu machen (vgl. Eph 1,9), durch das die Menschen durch Christus, das Fleisch gewordene

2 Papst Franziskus zitiert hier aus seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015.

Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig gemacht werden (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). Durch diese Offenbarung redet also der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen als Freunde an (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie zur Gemeinschaft mit Sich einzuladen und in sie aufzunehmen (DV 2).

Gott „offenbart sich“, das heißt, er schenkt sich; in seiner Güte und Weisheit tritt er in die Kommunikation mit den Menschen in Jesus Christus, und durch ihn, im Geschenk des Geistes, wird den Menschen Kommunikation mit Gott möglich. Offenbarung ist eine Dynamik des Schenkens und Empfangens, der Gratuität, höchster Gnade, ein Geschehen der Freundschaft. Aus diesem „Übermaß der Liebe“ wird dem Menschen eine unendliche Würde zugemessen; Gott „denkt groß vom Menschen“, er spricht die Menschen als Freunde an und „verkehrt mit ihnen“. Gottes Liebe, Freundschaft und Güte sind unerschöpflich, reinste Gabe, Geschenk, und in dieser Dynamik des Offenbarungsgeschehens ist das Miteinander der Glaubenden grundgelegt. Hier entspringt der Auftrag der Kirche, das Wort Gottes zu bezeugen und Menschen auf ihren Wegen zu begleiten, in die Gottesfreundschaft hineinzuwachsen. Dabei orientiert sich die Kirche – und hier liegt das große Verdienst von „Dei Verbum“ in ökumenischer Perspektive – an der Heiligen Schrift, sie ist die „höchste Richtschnur ihres Glaubens“ (DV 21). Schrift und Tradition sind aufeinander bezogen, sie entspringen beide „aus demselben göttlichen Quell“ (DV 9); die Kirche nimmt das „Brot des Lebens“ „vom Tisch sowohl des Wortes Gottes als auch des Leibes Christi“ (DV 21), und gerade die Lesung der Schrift kann „zu einem Gespräch zwischen Gott und Mensch“ werden“ (DV 25). Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch verdichtet sich hier in einer besonderen Weise, der Mensch wächst über die Lesung der Schrift immer mehr in ein „Verstehen“ der Offenbarung hinein (vgl. DV 5). Das „Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“, so DV 8, wächst

aufgrund der Betrachtung und des Studiums der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, als auch aufgrund des innersten Verständnisses der geistlichen Dinge, das sie erfahren, als auch aufgrund der Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt die sichere Gnadengabe der Wahrheit empfangen haben. Die Kirche strebt nämlich im Laufe der Jahrhunderte ständig zur Fülle der göttlichen Wahrheit, bis sich an ihr die Worte Gottes erfüllen.

In diesem Grundgedanken der Kommunikation gründen Dialog und Partizipation, die Ausbildung von synodalen Strukturen, die Stärkung der Ortskirchen, aber auch die „*participatio actiosa*“ in der Liturgie (vgl. die Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“, Nr. 14), die zu den großen Veränderungen in der Gestaltung der Gottesdienste geführt hat, an denen auch Laien und im Besonderen Frauen Anteil genommen haben. Die Bedeutung des „*sensus fidelium*“ (vgl. LG 12), des „Glaubenssinn des ganzen Volkes“, dem in der Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ im Zusammenhang der Charismenlehre ein bedeutender Stellenwert für die Entfaltung der Volk-Gottes-Ekklesiologie zukommt, steht im Zusammenhang dieser offenbarungstheologisch-begründeten Kommunikationsstruktur der Kirche.

Mit diesem Modell der Kommunikation und grundgelegt im heilsuniversalistischen Ansatz der Offenbarung Gottes ist die Achtung vor den anderen, die Anerkennung der anderen christlichen Kirchen und anderer Religionen verbunden. Das wird sowohl im Dekret zum Ökumenismus „*Unitatis redintegratio*“ (UR) als auch in „*Nostra aetate*“, der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen (NA), deutlich. Das lebendige und Leben schaffende Wort Gottes kann auch bei den vielen anderen entdeckt werden, es geht gerade darum,

in den vielfältigen Formen des geistlichen Lebens und der Lebensweise als auch in der Verschiedenheit der liturgischen Riten, ja sogar in der theologischen Ausarbeitung der geoffenbarten Wahrheit die gebührende Freiheit [zu] wahren; in allem aber sollen sie die Liebe pflegen (UR 4).

Anerkennung der anderen gründet in Freiheit und Liebe, und mit ihr ist eine je neue Bekehrung hin zum Wort des Evangeliums verbunden. Im Dekret über den Ökumenismus heißt es: einen „Ökumenismus im wahren Sinne des Wortes gibt es nicht ohne innere Bekehrung“ (UR 7). Das bedeutet nicht Relativierung des Stehens in der eigenen Kirche, aber Anerkennung einer Hierarchie der Wahrheiten der katholischen Lehre (UR 11), „da ihr Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens verschieden ist“. Glaube hat mit Freiheit zu tun, mit der Anerkennung der anderen Person und ihrer freiheitlichen Entscheidung in allen Dingen des Lebens und des Glaubens. Jede menschliche Person hat „das Recht auf religiöse Freiheit“ (DH 2); niemand kann „in religiösen Dingen“ gezwungen werden, „gegen sein Gewissen zu handeln“, wie es im Dekret über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (DH) heißt. Das impliziert, in eigener Verantwortung zu glauben, ein Wissen um Religionen und in

Glaubensfragen zu erwerben. Die Schulung des „sensus fidelium“ – auch im Sinn einer integralen Bildungsarbeit – wird den nachkonziliaren Aufbruch prägen.

2.2. Die Kirche als Volk-Gottes und das gemeinsame Priestertum

Das Zweite Vatikanische Konzil hat entscheidende Weichenstellungen für eine erneuerte Ekklesiologie gegeben. Die Kirche ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). In ihrer Sendung führt sie die Sendung Jesu Christi fort, wenn in ihr aus einem erlösten und befreiten Miteinander, in und aus Freiheit Lebensgestalten erwachsen, in denen Sinn und Wahrheit für den Menschen aufgehen. Gerade die deutschen Bischöfe haben – auf dem Hintergrund der theologischen Arbeiten von Karl Rahner und Otto Semmelroth zur Erneuerung der Sakramententheologie – entscheidend zur Entfaltung einer solchen „sakramentalen Ekklesiologie“ beigetragen.³ Sakramente sind Lebensformen der Kirche, und die Kirche selbst wächst – ihrer sakramentalen Grundstruktur entsprechend – in allen ihren Vollzügen, in der Martyria, der Liturgia und der Diakonia in ihr Wesen hinein. Wie es das zweite Kapitel von „Lumen Gentium“ zum Volk Gottes entfaltet, ist das gesamte Volk Gottes in die Pflicht genommen, die den Glaubenden in der Taufe geschenkte Anteilhabe am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt Jesu Christi wahrzunehmen (LG 9-17).

In den Konzilsdokumenten, vor allem den beiden Konstitutionen zur Kirche, „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“, werden die Grundlagen für dieses neue Selbstverständnis der Kirche gelegt. Die Kirche wird als das in der Geschichte wandernde Volk Gottes bestimmt, das je neu aus dem „Mysterium“ des dreifaltigen Gottes, der Liebe des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes, zu dem findet, was es ist. Sie leitet sich allein von Jesus Christus her, der das Licht der Völker ist. Und von diesem „Licht“ her sind Identität und Aufgabe der Kirche bestimmt: als Volk Gottes in Jesus Christus gleichsam Sakrament für die Einheit mit Gott und mit den Menschen zu sein (LG 1). Alle, die über das Sakrament der Taufe Glied der Kirche werden, haben Anteil an den „Ämtern“ Jesu Christi, dem

3 Zum Beitrag von Karl Rahner vgl. Wassilowsky 2001; vgl. zu „Lumen Gentium“: Hünermann 2006.

königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt. Alle Getauften stehen in der Verantwortung, das Ihre dazu beizutragen, dass die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihrem Anspruch gerecht werden kann, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen. Gerade dies ist einer der zentralen Ausgangspunkte für die gegenwärtigen Reflexionen auf das, was Synodalität bedeutet.

Im Vollzug jeden Sakramentes stellen sich Christ und Christin in die Spur Jesu Christi; es prägt sich in sie das ein, was in Jesus Christus leibhaft geworden ist: die Liebe und Freundschaft Gottes, die eine radikale Anerkennung des anderen bedeutet. Menschliche Maßstäbe und vom Menschen gesetzte Differenzen – soziale, geschlechtliche, kulturelle, religiöse usw. – werden umgewertet, alle Menschen haben die gleiche Würde.

Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden (GS 29).

Solche Bezugnahme auf die Gottebenbildlichkeit und die darin begründete Kritik an jeglicher Form von Diskriminierung wie auch das gemeinsame Priestertum in der Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ stellen den Ausgangspunkt dar, in Zeiten der Synodalität die gleichberechtigte Partizipation aller Glaubenden in der Kirche weiter zu entfalten.

2.3. Die inkarnatorische Struktur des Glaubens und das Profil einer diakonischen Kirche

Das „aggiornamento“ des Konzils wird vor allem in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ vollzogen: Die Kirche macht sich zu einer im „Heute“ gegenwärtigen Größe, indem sie sich die Lage der Menschheit vergegenwärtigt. Sie entdeckt – in der Konsequenz der Wiederentdeckung der inkarnatorischen Grundstruktur des Glaubens – die Gegenwart Gottes im Ringen der Menschen um ihre Menschwerdung. Das verdichtet sich in den „Zeichen der Zeit“: dem bedrohten Frieden, der Nord-Süd-Schere und der sich immer noch vertiefenden Armutsproblematik, dem notwendigen, aber auch herausfordernden Dialog mit den anderen christlichen Kirchen, mit anderen Religionen, und der zu Konzilszeiten so genannten „Frauenfrage“. Kirche bestimmt sich neu als Kirche in Welt, wobei in der Kraft des

Evangeliums all das „in“ der Welt aufgebrochen wird, was „Nicht-Liebe“, Tod und Verletzung der Menschenwürde bedeutet (vgl. Sander 2005).

Eine solche Kirche „in Welt“, eine Welt-Kirche, die zugleich vom Leben des Evangeliums erfüllt ist, wird da zur Kirche, wo die Wege der Menschwerdung und Kenosis neu gegangen werden. In alle diese Vollzüge ist die sich verschenkende, vergebende und Leben gebende Liebe Gottes eingeprägt, insofern gewinnt Kirche ihre Identität als diakonische Kirche, und darin nimmt sie ihren Auftrag der Evangelisierung im Dienst des armen Jesus wahr. Das Gesicht dieser diakonischen Kirche ist vor allem von Frauen geprägt, und es gilt heute, die verschiedenen Formen der Diakonie von Frauen – im Innen und Außen von Kirche – sichtbar zu machen. In allen synodalen Prozessen weltweit und auf der Weltsynode im Oktober ist das Thema der Einrichtung eines Frauendiakonats präsent gewesen (vgl. Eckholt 2023). Das Reich Gottes wächst in den vielen „Koalitionen“ von Christen und Christinnen mit allen Menschen guten Willens, im Kampf gegen Hunger, Umweltzerstörung, Frauenhandel usw. Darum ist es wichtig, in der theologischen Arbeit den Weg der Inkarnation und der Kenose immer wieder neu zu erinnern: Lebendiger Glaube ist inkarniert, er geht „durch das Fleisch“, er setzt sich aus und „durchdringt“, er passt sich nicht an, ist nicht bloß „ästhetischer Schein“ und schöne Oberfläche, er geht hinein in die Dichte der Lebenswirklichkeit des Menschen, er deckt auf, wo Leben und Miteinander der Ansage des Evangeliums nicht „entsprechen“. Erneuerung, Umkehr, Buße sind darum in der Nachfolge des armen Jesus der Kirche in das Herz geschrieben.⁴ Kardinal Giacomo Lercaro aus Bologna sprach in diesem Zusammenhang auf dem Konzil von der „Armut“ der Kirche. Er hat – wie Johannes XXIII. (Johannes XXIII. 1962/63: 45) – in seinen Ansprachen an das „Mysterium Christi in den Armen“ und damit an die christologische und kenotische Tiefendimension der Kirche und der Option für die Armen erinnert. „Das Mysterium *Christi* in der Kirche ist immer, und heute ganz besonders, das Mysterium *Christi* in den Armen, sofern die Kirche, wie seine Heiligkeit *Johannes XXIII.* sagte, die Kirche

4 LG 8: „So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“

aller ist, aber heute besonders die Kirche der Armen.“ (Lercaro 1984: 122) Das heißt: Kirche muss sich selbst von den vielen anderen beschenken lassen, gerade in der Entfaltung ihrer Sozialstruktur, sie muss bereit sein, zu lernen von den politischen, kulturellen, sozialen, wissenschaftlichen Entwicklungen der jeweiligen Zeit. Dazu gehört z. B. eine angemessene Auseinandersetzung mit den institutionentheoretischen Ansätzen, die auf dem Hintergrund des Freiheitsgedankens der Moderne neue Formen der Gestaltung des Gemeinwesens entwickelt haben. Kirche kann dies: Freiheit ist das, was der Kirche selbst geschenkt ist und worin sie in ihren Auftrag findet, aus der Freiheit der Kinder Gottes befreiende Lebensgestalten zu entwickeln. Im je neuen Frei-Werden in Jesus Christus ist die Anerkennung der Anderen grundlegt, das Sich-Inkarnieren in die Vielfalt aller Lebenswirklichkeiten des Menschen, die Vielfalt der Geschlechter und Generationen, anderer Kulturen und Religionen. Das „Arm-Werden“ in Jesus Christus gibt den vielen anderen Raum: Diversität steht so im Grund dessen, worin Kirche ihr Wesen findet. In immer wieder neuen Begegnungen, auch in herausfordernden und bedrängenden, wächst Kirche in das, was sie von Jesus Christus her ist, Zeichen und Werkzeug des Heils, der Verbindung mit Gott und untereinander (LG 1). Im Vertrauen, dass Gottes Geist zum Zeugnis befähigt, dass seine Zusage auf den vielfältigen Wegen der Nachfolge liegt, ist Kirche dazu fähig. Sie kann sich nicht „verlieren“, wenn sie sich verschenkt; sie wird sich verlieren, wenn sie sich abschließt und nicht Neues wagt.

3. Wege der Synodalität in den nachkonziliaren interkulturellen Dynamiken

3.1. Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils als Grundlage institutioneller Transformationsprozesse einer Weltkirche in Zeiten von Synodalität

Mit dem Prinzip der Synodalität bringt Franziskus eine neue Dynamik in das Spannungsgefüge von Papst und Bischöfen, von komplexen Abstimmungs- und Entscheidungsprozessen in einer Weltkirche angesichts unterschiedlichster regionaler Entwicklungen, kultureller Faktoren und auch pluraler theologischer Positionierungen. Die Autorität des Lehramts und die Verbindlichkeit von lehramtlichen Entscheidungen stehen in diesen interkulturellen Spannungsgefügen auf dem Prüfstand. Papst Franziskus

macht dies deutlich, wenn er in seiner Ansprache am Abschluss der Bischofssynode vom 24. Oktober 2015 formuliert:

Und – obwohl die dogmatischen Fragen durch das Lehramt der Kirche klar definiert schienen – sahen wir, dass das, was dem einen Bischof von einem Kontinent normal war, den anderen befremdete und fast wie ein Skandal vorkam...; was in einer Gesellschaft als ein Verstoß gegen das Gesetz gilt, kann ein unantastbares Gebot in einer anderen sein; was für manche Teil der Gewissensfreiheit ist, gilt anderen nur als Verwirrung. In der Tat sind Kulturen sehr unterschiedlich und jedes generelle Prinzip bedarf der Inkulturation, um beachtet und angewendet werden zu können.

Volk Gottes in Zeiten der Synodalität zu sein und zu werden, wird einen kontinuierlichen Prozess des Aufeinander-Hörens, des Austausches der vielfältigen pastoralen Praktiken in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten und der Auseinandersetzung zwischen differenten theologischen Positionen bedeuten. Weltweite synodale Versammlungen und Bischofssynoden werden auch die Stimmen von Laien unterschiedlicher Kontexte einbeziehen müssen, die Abstimmungs- und Entscheidungsprozesse in der römisch-katholischen Kirche werden neu strukturiert werden müssen. Es liegen große Aufgaben vor denen, die Verantwortung in der Kirche tragen; Aufgaben, bei denen die theologischen Berater des Lehramts auf die theologische Expertise an den Forschungszentren, Fakultäten und Instituten weltweit zurückgreifen können und müssen. Der „Anfang des Anfangs“⁵, der mit dem Zweiten Vatikanum gesetzt worden ist, wirklich Weltkirche zu werden und damit aufzubrechen aus einer immer noch von der gregorianischen Reform des Mittelalters geprägten, auf den Jurisdiktionsprimat des Papstes fokussierten und in institutioneller und theologischer Hinsicht westlich-europäisch geprägten Kirche, wird damit konkret. Er fordert im Sinn eines wirklichen „Anfangens“ im Blick auf die synodalen Prozesse weltweit und den von Papst Franziskus einberufenen synodalen Prozess (mit den Synoden im Oktober 2023 und Oktober 2024) eine verstärkte gemeinsame theologische Denkarbeit in allen Weltregionen. Von Seiten des Lehramts verlangt dies den Mut, über rechtliche Klärungen und Entscheidungen im Blick auf die Partizipation des Volkes Gottes auf diesen Wegen einer synodalen Kirche konkrete Schritte nach vorne zu machen. Genau

5 So hat Karl Rahner es am Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert: vgl. Rahner 2012, 37.

das beinhaltet die weltkirchliche Auseinandersetzung mit den Fragen nach Macht und Partizipation wie nach einer rechtlichen Verankerung von Beteiligungsmöglichkeiten von Laien. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren diesbezügliche Überlegungen in das im Pontifikat von Johannes Paul II. und im Zuge der Codex-Reform unterbrochene Projekt der „*Lex ecclesiae fundamentalis*“ eingegangen. Diese Fragen, die im Fokus des Synodalen Wegs der deutschen Ortskirche standen, werden weiterhin debattiert und sind im Blick auf die neue Phase der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils von zentraler weltkirchlicher Relevanz.

3.2. Die Bedeutung der interkulturellen theologischen Arbeit in Zeiten der Synodalität

Eine besondere Verantwortung haben Theologen und Theologinnen, die Kirche auf diese Wege der Synodalität zu begleiten. Von Bedeutung werden dabei interkulturelle Dialoge und ein neues Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt sein. Der Weg, auf den Papst Franziskus die Kirche führt, die „*Ekklesiogenese*“ in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils, ist dabei auf eine theologische Arbeit verwiesen, die nicht anders als plural sein kann und sich in vielfältigen interkulturellen Dialogen vollzieht.

Papst Franziskus hat in „*Veritatis Gaudium*“ (2017) auf diesen pluralen Charakter der Theologie hingewiesen. Theologie hat die Aufgabe, „eine Art günstiges kulturelles Laboratorium“ zu sein,

in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert: vom *sensus fidei fidelium* zum Lehramt der Hirten, vom Charisma der Propheten zu dem der Lehrer und der Theologen (VG 3).

Die verschiedenen Weisen, Theologie zu treiben, den unterschiedlichen theologischen Erkenntnisorten im „Volk Gottes“ entsprechend, sind in ein Gespräch zu bringen und nicht gegeneinander auszuspielen. Das Gegeneinander des „*magisterium cathedrae pastoralis*“ der Bischöfe und des Papstes und des „*magisterium cathedrae magistralis*“ der Theologie, das in den verschiedenen Konflikten um die kontextuellen Theologien deutlich vor

Augen getreten ist⁶ und in dem sich das im 19. Jahrhundert ausgebildete Verständnis des kirchlichen Lehramts zuspitzt, blockiert die Entwicklung einer synodalen Kirche. Papst Franziskus setzt das Prinzip der Pastoralität des Konzils ganz selbstverständlich als grundlegendes Erkenntnisprinzip einer Theologie der Welt-Kirche voraus, und das bedeutet, den Plural theologischer Ansätze anzuerkennen, vor allem den kontextuellen Theologien und Befreiungstheologien und ihrer Orientierung an der „Option für die Armen“ und am „Christus der Evangelien“ Raum zu geben. In genau diesem Sinn spricht Papst Franziskus in „Veritatis Gaudium“ von der „Option für die Letzten, für die, welche die Gesellschaft aussondert und wegwirft“ (VG 4 a, unter Bezugnahme auf EG 195), von einer „Spiritualität der globalen Solidarität“ (VG 4 a) und davon, „im Herzen auf den Schrei der Armen und der Erde zu hören“ (VG 4 a, unter Bezugnahme auf LS 49). Genau diese methodische und erkenntnistheoretische Perspektive, die über den lateinamerikanischen Kontext hinaus auch die theologischen Neuaufbrüche im afrikanischen und asiatischen Raum begleitet, bedeutet, dass das Christentum – wie Papst Franziskus in seiner Einführung in „Veritatis gaudium“ schreibt – nicht über „ein einziges kulturelles Modell“ (VG 4 d) verfügt, sondern immer das „Angesicht der vielen Kulturen und Völker“ trägt, „in die es hineingegeben und verwurzelt wird“ (ebd., unter Bezugnahme auf „Novo Millennio ineunte“; vgl. Eckholt 2019).

3.3. Die Notwendigkeit einer interkulturellen und interkontinentalen Relektüre der Konzilstexte

Die Konzilstexte sind die zentrale Referenz für Entscheidungsprozesse und Identitätsverhandlungen in einer Weltkirche – das ist Ausgangspunkt des Projekts „Vatican II – Event and Mandate“, das eine interkontinentale Kommentierung der Konzilstexte erarbeitet. Die Texte bieten selbst Kriterien für den Umgang mit Macht, im Blick auf Grenzziehungen und um der Gefahr entgegenzuwirken, die eigene Identität auf Kosten anderer profilieren zu wollen. Dies gilt nach innen, was die neuen Akteure – Laien, Frauen, indigene Völker etc. – angeht, wie auch nach außen im Blick auf die Öffentlichkeit, die Ökumene und den interreligiösen Dialog. Was wichtig ist aus Perspektive der Rezeptionsprozesse in den Ländern des Südens: Hier haben die neuen Subjekte und Akteure mit ihren „Stimmen“ Autori-

6 Vergleiche den Beitrag von Fernet Ponse in diesem Band.

tät erhalten im „polyphonen“ Konzert der Weltkirche. Genau dies muss auch das Machtgefüge der Beratungs- und Entscheidungsprozesse in der römisch-katholischen Kirche auf synodalen Wegen verändern. Das bedeutet zu lernen, mit Ungleichzeitigkeiten umzugehen, Machtasymmetrien und Ausgrenzungen aufzudecken und neue Räume für interkulturelle Dynamiken zu öffnen. Das verlangt den Mut zu einer Ekklesiogenese im Dienst der radikalen Transformation, zu der die Orientierung am Evangelium Jesu Christi immer wieder aufruft. Das ist letztlich die Tiefendimension der synodalen Prozesse in der Gegenwart.

Eine interkontinentale Kommentierung der Konzilstexte kann diese neuen Wege und die neue Perspektive für die Wahrnehmung kirchlicher Autorität und für die Erarbeitung neuer Zugänge zu weltkirchlich tragfähigen Entscheidungsprozessen nur vorbereiten, sie wird aber wichtige und notwendige Grundlagen dafür legen können. Weil das Konzil einen weitergehenden Tradierungsprozess angestoßen hat, eröffnet es, wie es in der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ zum Ausdruck gekommen ist⁷, neue Wege, die im „kritischen Dialog“ der vielfältigen Stimmen aus den verschiedenen Weltkontexten auszuloten sind. Die zentrale Bedeutung des interkontinentalen Projekts der Kommentierung der Konzilstexte liegt darin, dass die Stimmen aus allen verschiedenen Kontexten der Weltkirche in ein gemeinsames Gespräch und einen kritischen Dialog gebracht werden und so die kirchlichen, pastoralen und theologischen Perspektiven der Länder des Südens Bedeutung gewinnen. Mit Papst Franziskus haben sich die Gewichte vom „Zentrum“ zur „Peripherie“ verschoben. Nur auf gemeinsamen Wegen, im Entdecken von Ungleichzeitigkeiten und im Aufdecken von Machtasymmetrien und Ausgrenzungen öffnen sich neue Horizonte für die römisch-katholische Kirche. Kirche ist in der Referenz auf die vielfältigen, dynamischen Glaubenspraktiken im steten „Werden“ begriffen, in „Aktion“. Ekklesiologische „Leitlinien“ können nur diskursiv und offen im Blick auf die vielfältigen Dynamiken von Glaubenspraktiken und kirchlichen Vollzügen bestimmt werden. Dabei bleibt Kirche der gemeinsame

7 Vgl. Nr. 8: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19 51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“

Ort auch für die Grundbestimmung theologischer Identität, aber es wird die je neue Selbst-Relativierung von Kirche durch die Orientierung an der Dynamik der Glaubenspraktiken und an der Reich-Gottes-Perspektive deutlich werden. Damit wird die leitende Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils – die Orientierung der Kirche am Evangelium Jesu Christi – fortgeschrieben. Gleichzeitig wird die kritische Perspektive aufgegriffen, wie sie heute in postkolonialen Ansätzen reflektiert wird:⁸ Es besteht immer die Gefahr der „Exklusion“ im Blick auf die Wahrnehmung des oder der anderen, aber die Konzilstexte haben das Potential, durch ihre Ausrichtung an der Reich-Gottes-Perspektive und dem Evangelisierungsauftrag der Kirche neue Wege einer nicht-exklusiven und gleichberechtigten Partizipation in der Kirche zu stärken.⁹ So sind die Konzilstexte die zentrale Referenz für die Suche nach neuen Formen, um Abstimmungen und Entscheidungen in einer Weltkirche herbeizuführen. Darin öffnet sich eine neue Perspektive für die Bestimmung dessen, was Katholizität ist. Sie ist in einer Welt-Kirche, so Robert Schreiter, die „Fähigkeit, Verschiedenes spannungsreich zusammenzuhalten“ (Schreiter 1997: 218/219), ein dynamischer, an der Reich-Gottes-Botschaft orientierter Begriff, der Katholizität als in der Kraft des Geistes Gottes eingeborgenen Vollzugs- und in diesem Sinn Werde-Begriff verstehen lässt. Katholizität ist, so Robert Schreiter, „eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation“ (Schreiter 1997: 225). Das ist ein spannender und spannungsreicher Prozess, und es ist sicher noch völlig offen, wie der Weg zu dieser inkulturierten und pluralen Weltkirche aussehen kann (vgl. Eckholt 2022). Aus Sicht des Glaubens darf gerade ein solcher Aufbruch ins Offene auf das Geleit des Heiligen Geistes hoffen.

Quellenverzeichnis

Papst Franziskus: Ansprache anlässlich der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17.10.2015, abrufbar unter: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html] (Letzter Zugriff 02.05.2024).

Papst Franziskus, Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 24.10.2015, abrufbar unter: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusioni-lavori.html] (Letzter Zugriff: 03.04.2024).

8 Vergleiche den Beitrag von Silber in diesem Band.

9 Dies arbeitet eine weltkirchliche Kommentierung der Texte neu heraus.

Papst Franziskus, Apostolische Konstitution „Veritatis gaudium“ über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 27.12.2017 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 211), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2018 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolische-konstitution-veritatis-gaudium-papst-franziskus-kirchlichen-universitaeten-fakultaeten.html#files>], letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Apostolische Konstitution über die Römische Kurie und ihren Dienst für die Kirche in der Welt „Praedicate Evangelium“ vom 19. März 2022 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 236), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2022 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolische-konstitution-praedicate-evangelium-papst-franziskus-roemische-kurie-ihren-dienst-kirche-welt.html#files>], letzter Zugriff: 03.04.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ vom 04.12.1963, in: Hünermann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 3-56 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html]), letzter Zugriff: 03.04.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ vom 21.11.1964, in: Hünermann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 73-185 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html]), letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ vom 21.11.1964, in: Hünermann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 211-241 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html]), letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ vom 28.10.1965, in: Hünermann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 355-362 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html]), letzter Zugriff: 26.03.2024).

- Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ vom 18.11.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 363-385 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).
- Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium et spes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 436-458 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

- Eckholt, Margit: „Veritatis Gaudium“ als Aggiornamento einer Theologie der Welt-Kirche in Zeiten eines „radikalen Paradigmenwechsels“, in: Annette Schavan (Hg.): Relevante Theologie. „Veritatis gaudium“ – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus. Ostfildern 2019, 41-60.
- Eckholt, Margit: Vatican II: Legacy and Mandate – Ein interkontinentaler Kommentar der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ET Studies 13 (2022), 349-354.
- Eckholt, Margit: Das Gesicht des Südens: Das Zweite Vatikanische Konzil in weltkirchlicher Perspektive, in: Herder Korrespondenz 76 (2022), 13-16.
- Eckholt, Margit: Ins weltweite Gespräch um Synodalität eintreten: Der Synodale Weg der römisch-katholischen Kirche in Deutschland im Zusammenhang des weltkirchlichen synodalen Prozesses, in: Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis 132 (2023), 20-23.
- Hünemann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: Peter Hünemann, Bernd-Jochen Hilberath (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 2006, 263-563.

- Lercaro, Giacomo: *Per la forza dello Spirito: Discorsi conciliari del card. G. Lercaro, a cura dell' Istituto per le Scienze Religiose*. Bologna 1984, 109-122, zitiert in: Gutiérrez, Gustavo: *Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut*, in: Gotthard Fuchs, Andreas Lienkamp (Hg.): *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. Münster 1997, 159-173.
- Papst Johannes XXIII.: *Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt vom 11. September 1962*, in: *Herder Korrespondenz* 17 (1962/63), 43-46.
- Rahner, Karl: *Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann, Andreas Batlogg, Albert Raffelt* (Hg.). Freiburg im Breisgau usw. 2012.
- Sander, Hans-Joachim: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes*, in: *HThK Vat.II*, Bd. 4. Freiburg im Breisgau 2005, 581-869.
- Schreiter, Robert: *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt am Main 1997.
- Wassilowsky, Günther: *Universales Heilssakrament Kirche: Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*. Innsbruck 2001.

Zur Spannung zwischen Universalität und Kontextualität der katholischen Kirche. Überlegungen auf der Grundlage der empirisch-theologischen Studie „Synodaler Weg, weltkirchliche Perspektiven“

Catalina Cerda-Planas

Abstract

The consultation processes for the Synod on Synodality have revealed – perhaps even more clearly this time – the enormous diversity within the Catholic Global Church. In this context, the question of whether the German Synodal Path only mirrors the reality of this local Church or somehow represents more global interests becomes relevant. To address this question, the Catholic Academic Exchange Service (KAAD) and the Institute for Global Church and Mission (IWM) conducted a theological empirical study aimed to assess to what extent the four main topics discussed in the German Synodal Path are relevant to other local churches and to identify the opinions of the faithful in other parts of the world on them. The research results show that the topics and their significance are, at the same time, universal and local, and allowed us to identify some criteria for reflecting the tension between universality and contextuality within the Catholic Global Church. The following article attempts to give a glance at the study and some theological considerations that emerge from its analyses.

Key-Words

Contextuality, Interculturality, German Synodal Path, Global Church, Synodality, Universality

1. Einführung

Das Thema der Tagung „*Performing Christianities. Differenzfähigkeit des Christlichen in einer globalen Weltgesellschaft*“ ist nicht nur ein theoretisch faszinierendes Thema, sondern bildet auch eine dringende praktische He-

rausforderung für die Kirche(n). Wie andere Beiträge deutlich herausstellen, bezieht sich die Pluralisierung der „globalen Christentümer“ nicht nur auf das Verhältnis von Kirchen und Konfessionen zueinander, sondern auch auf deren innere Pluralität: Unterschiedliche Lebensformen des Glaubens, der Spiritualität und der Gemeinschaftsbildung verlaufen quer durch die Konfessionen hindurch.

Diesbezüglich sind die Konsultations- und Vorbereitungsprozesse für die Welsynode zur Synodalität ein gutes Beispiel (General Secretariat of the Synod 2023). Das Interesse und die Spannungen, die sie mit sich bringen, liegen (nicht nur, aber auch) an der Vielfalt, die auftaucht, wenn die Kirche die Erfahrungen, Meinungen, konkreten Bedingungen und Erwartungen (d. h., die Kontextualität) der Ortskirchen betrachtet. Der deutsche Synodale Weg war in diesem Sinn keine Ausnahme. Er hat die sehr konkreten und brennenden Anliegen der deutschen katholischen Kirche benannt und ins Gespräch gebracht.

Aber sind die Themen, Probleme und Erwartungen der verschiedenen Ortskirchen weltweit wirklich so unterschiedlich, oder gibt es auch Ähnlichkeiten bzw. Überschneidungen? Was sind die Unterschiede und wo finden sich Anknüpfungspunkte zwischen den vielfältigen kirchlichen Kontexten? Mit Blick auf Deutschland und die Weltkirche formuliert: Spiegelt der deutsche Synodale Weg nur die Realität dieser lokalen Kirche wider, oder vertritt er auch globalere Interessen?

Um (zumindest teilweise) diesen Fragen nachzugehen, haben der Katholische Akademische Ausländer-Dienst (KAAD) und das Institut für Weltkirche und Mission (IWM) eine theologisch-empirische Studie durchgeführt. Deren Ziel war es, festzustellen, inwieweit die vier Hauptthemen des deutschen Synodalen Wegs – nämlich Macht und Gewaltenteilung, Frauen im kirchlichen Dienst und Ämtern, Priesterliche Existenz heute und Sexualität und Partnerschaft – für andere Ortskirchen relevant sind, und um die Meinungen der Gläubigen in anderen Teilen der Welt dazu zu ermitteln¹.

Um die oben erwähnten Ziele zu erreichen, wurde das so genannte „Mixed Explanatory Design“ verwendet, das eine erste quantitative und eine zweite qualitative Phase umfasst (Creswell/Creswell 2018). In der ersten quantitativen Phase wurden Stipendiat:innen und Alumni von drei deut-

1 Mehr Details und eine ausführliche Darstellung der Ergebnisse in Cerda-Planas/Kalbarczyk/Luber (2024); auch online und kostenlos verfügbar.

schen Stipendieneinrichtungen (KAAD, IWM und ICALA²) eingeladen, um an einer Online-Befragung teilzunehmen, in der sie nach ihrer Meinung zu den vier zuvor genannten Themen gefragt wurden. Es wurden vier Gruppen von Fragen gestellt. Jede Gruppe bestand aus drei Aussagen zum jeweiligen Thema, gefolgt von vier Fragen zu ihrer Relevanz. Die Teilnehmenden sollten angeben, wie stark sie den einzelnen Aussagen zustimmten, wobei sie eine Antwortspanne von 1 („Ich stimme nicht zu“) bis 5 („Ich stimme zu“) verwenden konnten. Die Umfrage wurde im April 2022 online durchgeführt.

Die endgültige Stichprobe der ersten quantitativen Phase bestand aus 578 Befragten aus 53 Ländern, die in fünf Weltregionen (Afrika, Asien, Osteuropa, Lateinamerika und Nahost) unterteilt wurden. Die Teilnehmenden waren zwischen 21 und 80 Jahre alt, etwas mehr als die Hälfte waren Männer (56,2 Prozent), und ungefähr acht von zehn waren Laien (84,3 Prozent). Diese Hintergrundvariablen wurden auch verwendet, um die möglichen Unterschiede zwischen den Gruppen zu analysieren, wobei die einzige Variable, die für alle Themen signifikante Unterschiede aufwies, die Herkunftsregion der Teilnehmenden war. Folglich wurde die zweite qualitative Phase auf der Grundlage dieses Kriteriums konzipiert, und die Befragten der Umfrage wurden zur Teilnahme an Fokusgruppen nach Regionen eingeladen.

In dieser zweiten qualitativen Phase ging es darum, die quantitativen Ergebnisse mit den Teilnehmenden zu diskutieren, um herauszufinden, ob sie ihnen zustimmen, wie sie die Ergebnisse interpretieren und welche soziokulturellen und religiösen Bedingungen die Ergebnisse und die Unterschiede zwischen den Regionen (zumindest teilweise) erklären könnten. Insgesamt nahmen 47 Personen an den Gesprächen teil: 14 aus Afrika, acht aus Asien, elf aus Lateinamerika, elf aus Osteuropa und drei aus Nahost (in diesem letzten Fall wurden Einzelgespräche anstatt einer Fokusgruppe durchgeführt).

Die Forschungsergebnisse zeigten, dass die Themen und ihre Bedeutung gleichzeitig universell und partikulär sind: Es gibt eine übergreifende Wertschätzung aller Themen, aber die Meinungen in Bezug auf jedes einzelne Thema unterscheiden sich deutlich, nicht nur, aber insbesondere, wenn man die Herkunftsregion der Teilnehmenden berücksichtigt. Um diese Spannung zwischen Universalität und Kontextualität innerhalb der globalen katholischen Kirche konkret aufzuzeigen, werden im Folgenden drei

2 Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (ICALA).

Aspekte der Forschungsergebnisse vorgestellt: die Meinungen der Befragten zur Sexualität, zum Zölibat und zur Rolle der Frauen in der Kirche und ihre regionalen Unterschiede.

Doch zunächst eine kurze hermeneutische Überlegung. Die Ergebnisse, die im Folgenden in Bezug auf die Unterschiede zwischen den Weltregionen vorgestellt werden, sollten nicht als eine „Essentialisierung“ dessen verstanden werden, was es bedeutet, Latino, Asiate, Afrikaner usw. zu sein. Ebenso wenig sollte man die internen Unterschiede innerhalb jeder Weltregion übersehen, die natürlich auch vorhanden waren. Die folgenden Ausführungen wollen lediglich die verschiedenen Meinungen und Perspektiven der Weltkirche beschreiben und die Vielfalt innerhalb des Katholizismus zu konkreten Themen in Rahmen des synodalen Dialogs erläutern.

2. Drei Beispiele aus den empirischen Ergebnissen³

Das erste Beispiel, das Thema „Sexualität“, zeigt sehr deutlich die Spannung zwischen Universalität und Kontextualität, zwischen Einheit und Verschiedenheit. Nach den Ergebnissen ist Sexualität das wichtigste der vier Themen für die Teilnehmenden persönlich ($M = 4,04$) und für ihre Ortskirchen ($M = 3,96$). Alle Subgruppen nach Weltregionen hatten Mittelwerte über 3,5, was eine generelle Wichtigkeit des Themas für die Weltkirche zeigt.

Darüber hinaus stimmten alle Weltregionen tendenziell zu, dass sich die Kirche intensiv mit diesem Thema befassen sollte, was einen Mittelwert von 3,97 erreichte und eine Standardabweichung von nur 1,24 hatte, d. h., große Unterschiede zwischen den Regionen ließen sich nicht finden. Allerdings wies die zweite Aussage („Es ist richtig und soll so bleiben, dass Sexualität nach kirchlicher Lehre nur in der katholisch gültig geschlossenen

3 Im Folgenden werden die Mittelwerte (M) und die Standardabweichungen für die verschiedenen Items angegeben. Der Mittelwert ist die durchschnittliche Antwort der gesamten Stichprobe bzw. einer bestimmten Gruppe. Da die Skala von eins bis fünf reichte, bedeutet drei, dass es keinen klaren Trend innerhalb der Stichprobe gibt. Ein Wert nahe oder über 4 bedeutet, dass die Befragten eine positive Meinung hatten; ein Wert nahe oder unter zwei bedeutet das Gegenteil. Die Standardabweichung misst, wie weit die Daten im Verhältnis zu diesem Mittelwert gestreut sind. Eine Normalverteilung der Antworten hat in der Regel eine Standardabweichung von eins. Eine geringere Standardabweichung bedeutet, dass sich die Daten um den Mittelwert herum gruppieren (Übereinstimmung), und eine höhere Standardabweichung deutet darauf hin, dass die Daten stärker gestreut sind.

Ehe ihren Platz haben darf“) auf hochsignifikante Unterschiede zwischen den Meinungen der Teilnehmenden je nach ihrer Herkunftsregion hin, mit einem Mittelwert von 3,08 und einer Standardabweichung von 1,56. Ähnliches war der Fall bei der dritten Aussage („Der Umgang mit Homosexualität sollte in der katholischen Kirche neu bewertet werden“), die einen Mittelwert von 3,24 und eine Standardabweichung von 1,67 hatte, was eine große Streuung der Antworten zeigt.

Die regionalen Analysen zeigen, dass die afrikanischen Teilnehmenden der Idee der katholischen Ehe als dem richtigen Ort für die Sexualität am meisten zustimmten ($M = 3,57$) und gleichzeitig die Idee einer neuen Bewertung der Homosexualität klar ablehnten ($M = 2,03$). Als Kontrapunkt stehen die lateinamerikanischen Befragten, die mit der Idee, die Sexualität nur innerhalb der Grenzen der katholischen Ehe zu leben, nicht einverstanden waren ($M = 2,34$) und eine Neubewertung der Homosexualität klar befürworteten ($M = 4,20$). Darüber hinaus betonten die Latinos im Laufe der Gespräche (qualitative Phase) ihre Erwartungen, dass die Kirche sich nicht nur mit Homosexualität, sondern auch mit der sexuellen Vielfalt im Allgemeinen befassen müsse. In Nahost, Asien und Osteuropa wird Sexualität als Privatsache verstanden und darum haben die Teilnehmenden dieser Regionen keine großen Diskussions- oder Veränderungsbedürfnisse in Bezug auf diese Themen.

Ein zweites spannendes Beispiel bietet das Zölibat als Voraussetzung für das Priesteramt. Die meisten Teilnehmenden sahen das Zölibat eher nicht als angemessen und richtig für unsere Zeit an ($M = 2,80$). Nur Teilnehmende aus Asien hatten einen Mittelwert über 3. Ähnlich verhielt es sich mit der zweiten Aussage, die das Zölibat als hilfreichen Lebensstil für die Glaubwürdigkeit und Mission der Kirche hervorhob ($M = 2,98$). Auch hier waren die Asiaten die einzigen, die eine positive Einstellung dazu hatten ($M = 3,73$), gefolgt von den Afrikanern ($M = 3,36$). Wie zuvor waren die Latinos diejenigen mit der geringsten Zustimmung ($M = 2,30$), hatten also eine eindeutig negative Einstellung zum Pflichtzölibat. Umgekehrt hatten die lateinamerikanischen Teilnehmenden eine klare positive Meinung zur Idee des Zölibats als einer optionalen Lebensweise für Priester ($M = 4,03$). Interessanterweise hatten die Teilnehmenden aus Nahost die höchste Zustimmung zu dieser letzten Aussage ($M = 4,13$).

In der qualitativen Phase konnte festgestellt werden, dass die positive Einstellung der Teilnehmenden aus Nahost zum fakultativen Zölibat mit ihren Erfahrungen mit anderen christlichen Kirchen oder Religionen zusammenhing, in denen es bereits verheiratete Priester gibt. Einen anderen

Grund nannten die Latinos, welche die Affektivität und Sexualität als wesentlichen Teil des menschlichen Lebens ansahen, die durch den Zölibat nicht erfüllend gelebt werden kann. Ihrer Erfahrung nach führt dieses Verhalten häufig zu Situationen, in denen Priester Partner und Kinder haben. Im Gegensatz dazu nannten die asiatischen Teilnehmenden das Zölibat als einen zentralen Aspekt des Priestertums und schätzten ihn als eine besondere Gabe, die den Priestern für ihr christliches Zeugnis gegeben wurde und die es folglich zu bewahren gilt.

Als ein drittes signifikantes Beispiel sei auf die Positionierungen zur Rolle der Frau in der Kirche verwiesen. Die Ergebnisse zeigen, dass alle Weltregionen die Bedeutung der Frauen in ihren Gemeinschaften positiv beurteilten, wobei die Teilnehmenden aus Afrika ($M = 4,69$), Asien ($M = 4,46$) und Lateinamerika ($M = 4,20$) die höchsten Mittelwerte, also den Durchschnitt der Antworten der gesamten Stichprobe aufwiesen. Allerdings war die Einschätzung, ob sie in den Gemeinden genügend Gehör erhalten und genügend Einfluss haben, eher ambivalent: Afrika ($M = 3,15$) und Asien ($M = 3,16$) hatten Mittelwerte knapp über dem Mittelpunkt, während Nahost ($M = 2,79$) und Lateinamerika ($M = 2,72$) darunter lagen. Während der Gespräche wurde deutlich, dass diese Ambivalenz mit dem Paradox zusammenhing, dass Frauen, obwohl sie eine grundlegende Rolle spielen, da sie am zahlreichsten sind und in der Regel die Verantwortung für das pastorale Leben der kirchlichen Gemeinschaften tragen, in den Entscheidungsprozessen nur selten berücksichtigt werden, was insbesondere von Afrikanern und Lateinamerikanern als problematisch und ungerecht empfunden wurde.

Dennoch fand die Frauenordination nur bei den lateinamerikanischen Teilnehmenden klare Unterstützung ($M = 4,24$), weit dahinter gefolgt von den Teilnehmenden aus Nahost ($M = 3,87$). Afrikanische Teilnehmenden waren eher skeptisch und bekräftigten, dass das weibliche Weiheamt keine Lösung für die Einbeziehung der Frauen in die Kirche sei, wenn die Frage der kirchlichen Leitung und der Machtverteilung nicht angegangen werde. Asiaten und Osteuropäer hingegen betonten, dass Männer und Frauen zwar unterschiedliche Rollen in der Kirche hätten, ihre Würde aber dieselbe sei. Deshalb fand das Weiheamt für Frauen unter ihnen keine große Unterstützung.

3. Katholizität auf der Grundlage der Kontextualität

Für viele Leser:innen mögen diese Ergebnisse nicht sonderlich überraschend sein. Allerdings geht es hier nicht nur darum, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Weltregionen festzustellen, sondern darüber nachzudenken, was sie für das Verständnis einer katholischen Kirche bedeuten, die den Anspruch erhebt, universell zu sein, aber gleichzeitig als synodale Kirche gelten will, die die Kontextualität der verschiedenen Ortskirchen, ihre Traditionen und Mitglieder wahr- und ernstnimmt.

Eine erste Schlussfolgerung möchte ich besonders hervorheben: Wie bei anderen Aspekten des Lebens ist die Art und Weise, wie der Glaube erfahren und die kirchliche Gemeinschaft gebildet werden, stark von den Lebenssituationen der Gläubigen geprägt. Das heißt, die kirchlichen Prozesse sind immer mit den individuellen Merkmalen und soziokulturellen Kontexten jeder Ortskirche verknüpft. Dies sollte allerdings nicht als Nachteil oder Hindernis (für die Einheit der Kirche oder für ihre notwendigen Reformen) verstanden werden. Aus christlich-theologischer Sicht ist die Vielfalt der Erfahrungen von Gläubigen aus aller Welt Ausdruck der verschiedenen Kulturen, in denen Gott selbst gegenwärtig ist und in denen die Kirche sich verwirklicht. Deshalb sollte die Kirche und ihre synodalen Prozesse nicht abstrakt gedacht werden, als ob sie nicht von den gesellschaftlichen Prozessen jeder Kultur, in denen sie sich konkretisiert, beeinflusst wurde (und werden sollte!). Das hieße, eine Art „transzendente Ekklesiologie“ anzunehmen, die dem Prinzip der Inkarnation und Inkulturation – die Annahme der Menschheit und der Kultur(en) durch den Sohn – nicht entsprechen würde.⁴ Ganz im Gegenteil, der konstitutiv kulturelle Charakter des Glaubens sollte nicht als etwas gegen ihn gerichtetes, sondern als eine unvermeidliche und wertvolle Dimension desselben verstanden werden.

Die Frage (und die Herausforderung) ist also, wie man die notwendige (inter)kulturelle Perspektive innerhalb einer synodalen Kirche ernsthaft berücksichtigen und integrieren kann. Der erste Schritt ist, wie von Papst Franziskus immer wieder betont, das Zuhören und der Dialog. Ein echter Dialog (und nicht die bloße Darlegung oder Verteidigung des eigenen Standpunkts) setzt aber voraus, dass man offen ist, die/den andere/-n zu verstehen und sich von ihm/ihr verändern zu lassen, indem man die/den andere/-n als einen Ort anerkennt, an dem Gottes Geist wirksam ist.

4 Vergleiche den Beitrag von Estermann in diesem Band.

Darüber hinaus bildet der Dialog aber nur den ersten Schritt. Immer dringender wird der nächste Schritt, nämlich auf Basis dessen, was im Gespräch zum Ausdruck kam, dann auch verbindliche Entscheidungen zu treffen. Der Weg dazu wird sicherlich lang und anspruchsvoll sein, denn die Kirche verfügt (noch) nicht über die geeigneten Institutionen (d. h., Methoden, Verfahren und Strukturen), um Entscheidungsprozesse zu gewährleisten, die abweichende oder marginalisierte Sichtweisen nicht ausschließen. In diesem Zusammenhang muss man im Blick behalten, dass es hier nicht um reine Mehrheitsentscheidungen geht, sondern um eine synodale Entscheidungsfindung, die alle Gläubigen anhören und einschließen muss.

Ein weiterer konkreter Schritt für eine solche „synodalisierte“ Kirche wäre die notwendige ekklesiologische, pastorale und sogar kirchenrechtliche Entwicklung für eine „polyzentrische Kirche“, die als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ verstanden werden könnte. Ein solcher Schritt würde beanspruchen, mehr Strukturen und Praktiken zu entwickeln, die die Entscheidungsfindung auf regionaler und lokaler Ebene fördern, was dazu beitragen würde, die kontextuellen Bedingungen, unter denen sich die Kirche entwickelt, wahrzunehmen und zu respektieren.

Erst wenn man nicht nur die Gemeinsamkeiten der Weltkirche, sondern auch die Besonderheiten der konkreten Ortskirchen und ihrer Mitglieder sichtbar macht und wertschätzt, und auf dieser Grundlage einen Dialog führt, wird man in der Lage sein, auf dem Weg zu einer wirklichen synodalen Kirche voranzukommen, die sowohl die Einheit als auch die Vielfalt in Gott selbst widerspiegelt und davon Ausdruck ist.

Literaturverzeichnis

- Cerda-Planas, Catalina/Kalbarczyk, Nora/Luber, Markus (Hg.): *Doing Synodality. Empirical and Intercultural Perspectives on the German Synodal Way*. Regensburg 2024.
- Creswell, John W./Creswell, J. David: *Research Design: Qualitative, Quantitative & Mixed Methods approaches*. Los Angeles usw. 2018.
- General Secretariat of the Synod: *Final Documents of the Continental Assemblies (2023)*: [https://www.synod.va/en/synodal-process/the-continental-stage/final_document.html] (Letzter Zugriff: 30.11.2023).

Wie konfiguriert sich die Performanz des Christlichen? Empirische Einblicke in Erfahrungen kirchlicher Teilhabe von jungen Frauen in Argentinien

Katharina Karl

Abstract

Performing Christianity is realized in individual biographies where participation is experienced. This article explores the concept of empowerment and sheds light on its interdisciplinary development. Two case studies are used to examine how empowerment unfolds in the biographical narratives of young women in Buenos Aires who grew up in difficult circumstances. At the end, the article shows conclusions from this for the biographical performance of Christian life.

Key-Words

Empowerment, Biographical Narratives, Contextuality, Women's Studies

1. Teilhabe als Schlüsselwort globalen Christseins

Globales Christsein realisiert sich immer in einem kulturellen, historischen und sozialen Kontext. Das bedeutet, dass von sehr unterschiedlichen Bedingungen und Realisierungsformen sowie unterschiedlichen sozialen und kirchlich-institutionellen Praxen auszugehen ist, die je eigene Fragestellungen mit sich bringen. Kontexte sind dabei unterschiedlich produktiv, wenn es um die Fragen von Beteiligung und Ermächtigung, von Inklusion und Exklusion geht, also darum, in welcher Weise Christsein Wirkung auf verschiedenen Ebenen entfalten kann und um welche Art der Performanz es sich jeweils handelt. Dem hier vorliegenden Beitrag liegt die spezifische Fragestellung zugrunde, wie junge Frauen biografisch von Erfahrungen von Verletzungen und Ermächtigung berichten und in welcher Weise pastorale Begleitung hier unterstützend wirkt oder wirken könnte.

Das Thema Empowerment und Teilhabeerfahrungen junger Frauen drängt sich in mehrfacher Hinsicht auf: Es ist ein Anspruch des Christlichen basierend auf einer Ethik der Nächstenliebe und im Prinzip der Gott-

ebenbildlichkeit und Menschenwürde, gegen jede Art von Unrecht Stellung zu beziehen und sich für die Entwicklungsmöglichkeiten aller Menschen einzusetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies programmatisch formuliert:

Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert. Obschon zwischen den Menschen berechnete Unterschiede bestehen, fordert ferner die Gleichheit der Personwürde doch, daß wir zu humaneren und der Billigkeit entsprechenden Lebensbedingungen kommen. Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern in der einen Menschheitsfamilie erregen Ärgernis; sie widersprechen der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit, der menschlichen Personwürde und dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden (Gaudium et Spes 1965: 29).

Die Diagnose dieses Textes zur Stellung der Frau in den verschiedenen Kulturen, aber auch in christlichen Gemeinschaften, ist bis heute gültig. Mit der Frage, wie Benachteiligung zu überwinden ist, rückt auch die Frage nach Teilhabe und Empowerment ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Hier ist interessant zu untersuchen, wie das Verhältnis von Teilhabe, Teilgabe und Teilnahme zu bestimmen ist: Wer gewährt oder nimmt Anteil? In Bezug auf Lateinamerika ist die Arbeit von Claudia Bosch zu den politischen Teilhabebedingungen junger Erwachsener in Peru zu nennen (Bosch 2022).

Die weitere Entwicklung und Ausprägung von Empowerment-Theorien geschieht vor dem Hintergrund, dass sich die Ausgrenzung von Frauen oder anderen vulnerablen Gruppen – sozial oder religiös begründet – keineswegs als *passé* erweist. Im Blick auf das Thema dieses Bandes „Performing Christianities – Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext“ – ist der Begriff der Teilhabe ein Stein im Mosaik hinsichtlich der Ermöglichungsbedingungen von Menschen, sich einzubringen und Performanzen zu erzeugen. Eine besondere Rolle hierbei spielt der Aspekt der Narrativität, des Erzählens der eigenen Geschichte.

In diesem Sinne ist der vorliegende Beitrag exemplarisch zu sehen und beleuchtet einen spezifischen Kontext: die Situation junger Frauen in der Kirche in Argentinien. Ich möchte mit diesem Beitrag erste Erträge und

Fragen vorstellen, die aus einer explorativen biografischen Studie vom Februar/März 2023 gewonnen werden (Karl 2023b). Die Fallstudie arbeitet mit teilstandardisierten Leitfadeninterviews, die Auswertung erfolgte nach der „Grounded Theory“ (Glaser/Strauss 2005). Probandinnen waren eine kleine Gruppe junger Frauen aus vorwiegend prekären Verhältnissen in Buenos Aires, die zu ihren Erfahrungen von Ausgrenzung und Ermächtigung befragt wurden, die im Kontext des familiären und sozialen Umfelds sowie von Pfarreien oder sozial-diakonischen Einrichtungen zu verorten sind. Die Studie von Mankowski und Rappaport zur Bedeutung von Narrativen für Empowerment in religiösen Settings zeigt, dass Empowerment von verschiedenen Variablen abhängt:

Narratives in spiritual settings appear to serve a variety of functions in community life including fostering development of members' identity, defining community membership (i.e., gatekeeping), building a sense of community, and facilitating personal change (Mankowski/Rappaport 2000: 1).

Der Fokus in der Studie lag auf den Interdependenzen zwischen sozialem Prozess und individueller Erfahrung. In der vorliegenden Untersuchung werden insbesondere die individuellen Narrative untersucht, die aber Aufschluss darüber geben können, in welcher Weise eine Gruppe interagiert und ein gemeinsames Narrativ reproduziert oder transformiert.

2. Empowerment und Teilhabe

Bevor Ergebnisse der Studie näher zu betrachten sind, soll nachvollzogen werden, in welchen Disziplinen und Zusammenhängen die Konzepte von Empowerment und Teilhabe entstanden sind und verhandelt werden. Mehr als einer reinen Begriffsklärung dient dies der Fokussierung auf die Konnotationen, die in konkreten Anwendungsfeldern Berücksichtigung gefunden haben und Spuren für die eigene Fragestellung legen. Hierfür relevant sind, wie eingangs skizziert, Diskurse aus der sozialen Arbeit, der Community-Psychologie, der relationalen Soziologie und der Theologie. Die ersteren vor allem befassen sich mit benachteiligten Personen und Gruppen. Da sie nicht zuletzt in Verbindung mit Befreiungsbewegungen entstehen, entfalten sie einen durchaus politischen Impetus:

The many origins and sources of inspiration of the notion of empowerment can be traced back to such varied domains as feminism, Freudi-

an psychology, theology, the Black Power movement, and Gandhism (Simon 1994; Cornwall and Brock 2005). Empowerment refers to principles, such as the ability of individuals and groups to act in order to ensure their own well-being or their right to participate in decision-making that concerns them, that have guided research on and social intervention among poor and marginalized populations for several decades in the United States (Simon 1994). (Calvès 2009: 736).

2.1. Empowerment als Aspekt sozialer Praxis

In der Sozialen Arbeit bildet Empowerment einen Teilbereich der sozialen Praxis,

deren Ziel es ist, daß Menschen auch und gerade in Situationen des Mangels und der Belastung die Fallstricke von Abhängigkeit und erlerner Hilflosigkeit überwinden, daß sie eigene Kräfte und Stärken entdecken und die Ressourcen gewinnen, ein Leben in Selbstorganisation zu leben (Herriger 1994, 305).

Im christlich inspirierten und orientierten Ansatz sozialer Arbeit von Mahler ist Ermächtigung ein Schlüsselbegriff geworden (Mahler 2018). Besonders geprägt hat das Paradigma Julian Rappaport, der für seinen Ansatz der „community psychology“ Empowerment nicht nur als normative Kategorie einführt, sondern darüber hinaus als Forschungsmethode mit narrativem Zugang weiterentwickelt. Sein Beitrag mit dem Titel „Empowerment, Crossing Boundaries, and Telling Our Story“ (Rappaport 2011) bietet einen Theoriehintergrund, der für die hier vorgestellte Erhebung durchaus von Interesse ist, da der biografische Zugang im Kontext von Gemeinschaftserfahrungen sowohl für den Forschungsprozess als auch für die Erhebung von Bedeutung ist, wenn den Interviewten durch das Erzählen Anerkennung und Autorität zugesprochen wird. Die relationale Dimension von Empowerment, das nicht nur auf die Förderung einzelner Subjekte abzielt, sondern eine Bedeutung für den Kontext von Gemeinschaft besitzt, ist hier implizit vorausgesetzt. Der Aspekt von Beziehungen und Beziehungsmustern im Sinne der Netzwerktheorie nimmt im Ansatz der *relationalen Soziologie* (Emirbayer 1997) eine Schlüsselfunktion ein. Der Fokus der Aufmerksamkeit richtet sich auf relationale Muster, wodurch sich zeigen lässt, wie relationale Strukturen Netzwerkstrukturen und -dynamiken verändern und konstituieren. Hiervon ausgehend ließe sich die Verschränkungen von

Subjekten und ihrer Um- und Mitwelt erheben und kritisch gegenlesen, wie Relationen die Bildung von Empowermentprozessen positiv oder negativ beeinflussen.

2.2. Partizipation

Eng verbunden mit dem Teilhabebegriff ist der Topos der Partizipation, der nach Hugh Matthews et. al. (1999) „die Einbindung von Menschen in bestimmte Prozesse sowie das Teilen von Verantwortung und die aktive Beteiligung an diese Personen betreffende Entscheidungen impliziert“ (Bosch 2022: 36). Für pastorale Entwicklungsprozesse in diesem Sinne ist auch der Begriff der Agency, Handlungsmacht, einzubeziehen: „Agency arises from the actor's control of resources, which means the capacity to reinterpret or mobilize an array of resources in terms schemas other than those that constituted the array“ (Sewell 1992: 20). Sind pastorale Settings in der Lage, Menschen eine solche Handlungsmacht zuzugestehen und zu ermöglichen? Auch wenn diese Frage über den Horizont der Studie hinausreicht, können die Narrative doch Spuren zu ihrer Beantwortung aufzeigen.

2.3. Empowerment zur citizenship

Im theologischen Diskurs um Empowerment sind darüber hinaus weitere Verortungen grundlegend und für die vorliegende Fragestellung weiterführend. Margit Eckholt integriert Empowerment im Konzept von citizenship und beschreibt damit die aktive Teilhabe am Aufbau und der Gestaltung des Reiches Gottes. Den Begriff der citizenship führt sie als Metapher ein, die die Rechte von Menschen als Bürgerinnen und Bürger im Reich Gottes stark macht.

Gerade wenn in Politik und Gesellschaft, sowohl aus praktischer als auch aus wissenschaftlicher Perspektive, Akteure und Akteurinnen neu in das Blickfeld treten, wenn Subjekte und Institution von Bedeutung werden, sind vergleichbare Entwicklungen auch für die Praxisfelder der Kirche und die theologische Reflexion festzustellen (Eckholt 2009: 17).

Im Vordergrund ihrer Überlegungen steht damit die sozialdiakonische Ausrichtung von Kirche und Pastoral – besonders aber auch die Perspektive von Frauen als Akteurinnen pastoralen Geschehens. „Die Reich-Got-

tes-Perspektive erinnert daran, dass Lösungswege [für gegenwärtige Spannungsfelder] nicht an der Befähigung jeder und jedes einzelnen Glaubenden vorbeigehen können.“ (Eckholt 2009: 23). Es bedarf also „empowerment zur citizenship“ als grundlegendes pastorales Prinzip, um die Subjektivität aller Mitglieder der Kirche anzuerkennen und einzubinden (vgl. ebd.).

2.4. Empowerment als gelebte Theologie

Für die Schweizer protestantische Theologin Sabrina Müller ist Empowerment Teil des Verständnisses von praktischer Theologie als „gelebter Theologie“. Sie fragt danach, wie angesichts individueller Lebensformen die Nachfolgeidee des Evangeliums verstanden werden kann, und hält das „Zusammenspiel von Glaubenspraxis und praktischer Beobachtung, Gelebter Theologie und theologischer Reflexion hier [für] besonders fruchtbar.“ (Müller 2019: 26). Das „allgemeine Priestertum“ ist hier, wie bei Margit Eckholt, die theologische Grundlage für ein Postulat theologischer Mündigkeit, wozu besonders Sprach- und Diskursfähigkeit gehören (Müller 2019: 27). In diesem Ansatz gilt die Forderung nach Empowerment nicht einzelnen Gruppen, die gesellschaftliche Benachteiligung erfahren, sondern ist eine Grundkategorie pastoralen Handelns.

Beide hier kurz skizzierten theologischen Ansätze, in denen Empowerment für die Pastoral erschlossen wird, zeigen Biografie als einen „Weg der Theologie“ (Karl 2013). Individuelle Glaubensgeschichten sind bedeutsam in Bezug auf ihre Ermöglichung im Kontext von Gemeinschaft – in subjektiver wie systemisch-institutioneller Hinsicht. Sie machen gleichermaßen singuläre Glaubenswelten wie Sozialformen und Stile religiöser Gemeinschaften/Gruppierungen für die Forschung zugänglich und besitzen eine eigene Wertigkeit für die Performanz des Christlichen.

In der Religionspädagogik etabliert Michael Domsgen „Empowerment“ als „regulative Idee“ (Domsgen 2019: 343). In diesem pädagogischen Ansatz geht es um die Förderung des Subjekts, nicht als Hilfestellung, sondern im Sinne einer ermutigenden Begleitung zur (gesellschaftlichen wie religiösen) Selbstermächtigung als erweiterte Perspektive zum Bildungsbegriff (Domsgen 2019: 346). Aus den Begriffsteilen „power“ und „enablement“ ergibt sich die Auseinandersetzung mit Macht und Machtverhältnissen (Domsgen 2019: 345), denen im aktuellen religiösen Diskurs nicht ausgewichen werden kann und die dringend zu bearbeiten sind. Dieses Verhältnis von

Sprechen-Dürfen (das therapeutisch bedeutsam ist) und Gehört-Werden (das erst ermächtigend wirksam wird), kommt in der unten dargestellten Studie zum Ausdruck. Auch diese Facette des Empowerment-Begriffs spielt eine Rolle in der im Folgenden dargestellten Erhebung. Unberücksichtigt bleibt die Frage, wie sich die Unverfügbarkeit Gottes/der Gnade und Teilhabe daran aufbricht, wie sich also Selbstermächtigung (Teilnahme) zur Ermächtigung durch Gott (Teilgabe) verhält und inwiefern diese vermittelbar ist.

3. Schlüsselerfahrungen von Verletzlichkeit und Empowerment – zwei „case-studies“

Zwei junge Frauen, sie sollen hier Marisa und Paloma genannt werden, sind die Protagonistinnen der vorgestellten Untersuchung.¹ Beide leben in sog. „Villas“, Armutsvierteln in Buenos Aires, die sich nicht in der Peripherie der Stadt befinden, sondern in un bebauten Zwischenräumen um Bahnhöfe oder zwischen Autobahnen entstanden sind und immer wieder der Bedrohung ausgeliefert sind, von der Regierung beseitigt zu werden (Forcat/Giudice 2023: 550-561).

Beide Frauen wurden im Zuge der Interviewstudie zu ihrer Biografie befragt. Beide Frauen sind unter Umständen aufgewachsen, die durch Prekarität und Benachteiligung gekennzeichnet waren. Ausgehend von der in den sozialen Theorien deutlich gewordenen Annahme, dass das Paradigma des Empowerments gerade da relevant wird, wird der folgenden Frage nachgegangen: Auf welche Art und Weise beschreiben sie Erfahrungen von Verletzlichkeit und Empowerment, wie sind diese in ihrem biografischen Narrativ verortet? Verletzlichkeit beschreibt hier Erfahrungen, verletzt zu werden, also von Vulneranz anderer betroffen zu sein, mehr als die bloßen Beschränkungen, die sich aus der „conditio humana“ ergeben.

Im Folgenden sollen daher Schlüsselerfahrungen von Verletzlichkeit und Begrenzung denen von Empowerment gegenübergestellt werden, um deren Zusammenhänge sowie Handlungsoptionen für Begleitung näher zu erschließen.

1 Ausschnitte dieses Teils finden sich bei Karl 2023b.

3.1. Marisa

Marisa stammt aus einer Familie von Migranten aus Paraguay und kam als Kind nach Buenos Aires. Inzwischen ist sie verheiratet, arbeitet als Katechetin und Lehrerin in der Pfarrei und hat selbst Kinder. Eine erste starke Grenzerfahrung, die sie im Interview thematisiert, ist die der Obdachlosigkeit. Marisa erzählt davon, dass sie und ihre Familie beim Eintreffen in Argentinien zunächst kein Dach über dem Kopf hatten. Die Erfahrung von Abweisung und Unsicherheit stellt eine prägende Erfahrung von Verletzlichkeit dar.

Ich weiß noch, dass wir mitten im Winter hierher kamen. Die Sache ist die, dass wir am nächsten Tag aufgestanden sind und angefangen haben, nach einer Wohnung zu suchen, und wir haben an Türen geklopft und an Türen geklopft, und nein, denn hier in der Nachbarschaft ist es so, dass sie nicht mit Kindern vermieten wollen. Wir waren alle noch Kinder zu dieser Zeit (Marisa, 3).

Eine weitere Grenzerfahrung in Marisas Narrativ ist die häusliche Gewalt. Problematisch war für sie die Figur des Vaters, der alkoholkrank und gewalttätig war, aber ebenso die der Mutter, die ihr ein Frauenbild vermittelt, das sich unterwirft und der Gewalt ausgeliefert bleibt.

Ich habe einen Vater, der sehr machohaft ist, und eine Mutter, die bereits eine Art eingebauten Chip davon hat, und ich denke, sie gibt das an mich weiter. Sie streitet jeden Tag und (...) Ich habe, ich meine, ich habe einen alkoholkranken Vater. Und er war sehr missbräuchlich, er misshandelte, er schlug, er schlug uns alle, sowohl meine Mutter als auch mich, meine Brüder und Schwestern, mich... Ich komme aus, ich meine, ich habe, ich meine, ich habe, ich meine, einen tiefen Schmerz auf der Seite meiner Familie (Marisa, 11).

Diesen Prägungen gegenüber stehen in ihrer Erzählung auch Schlüsselerfahrungen von Empowerment als Freiheit, aus den vorgegebenen Mustern auszubrechen und die vorgegebenen Familienrollen abzulehnen:

Es ist etwas, das aus meinem Inneren kommt, es ist etwas, das, selbst, selbst ich bezweifle meine Vaterschaft. Es ist so, auch wenn es das ist, was es ist. Denn es ist etwas Starkes, es ist etwas, das ich seit meiner Kindheit meiner Mutter gesagt habe... ‚Nein!‘ und ‚nein...‘ (Marisa, 14).

Eine weitere Erfahrung von Empowerment lässt sich als „commitment“ beschreiben:

Also, ich meine, einerseits habe ich es schwer, aber andererseits fühle ich mich gesegnet. Und ich sage zur Pfarrschwester: ‚Ich habe das Gefühl, dass ich zu Hause keine Liebe finde, aber anderswo finde ich Liebe‘. Also, wie die Gemeinde, wie die Kinder in der Katechese, wie die Jugendlichen, wie die Kinder im Hogar de Cristo, also, na ja, ich fühle, ich meine, dass, dass diese Leere, die ich habe, mich zwar nicht ausfüllt, verstehst du? Aber, aber, in gewisser Weise kompensiert sie. Ich meine, sie gibt mir die Kraft, weiterzumachen (Marisa, 22).

Im Austausch mit der Ordensschwester aus der Pfarrei spricht sie davon, die in der Familie fehlende Zuneigung und Zuwendung anderswo gefunden zu haben, vor allem in der Arbeit mit Jugendlichen in der Pfarrgemeinde. In der Tatsache, selbst Verantwortung übernehmen zu können, zeigt sich eine Handlungsmacht, die sich festigt, indem sie sie anderen weitergibt und sich darin als selbstwirksam erlebt. Sie beschreibt eine Ermächtigung, die nicht Machtergreifung ist, sondern eine Erfahrung „von innen“, die Widerständigkeit und Freiheit ermöglicht – ohne heteronom von außen zu kommen.

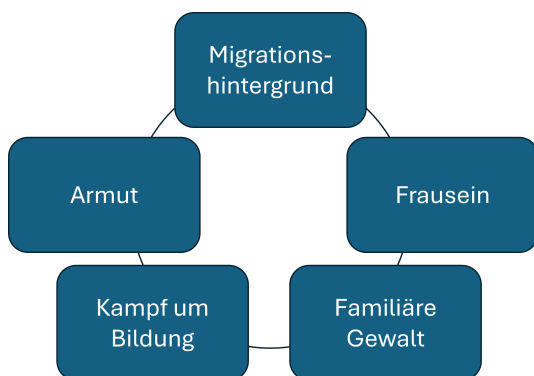
3.2. Paloma

In der Geschichte von Paloma zeigen sich Parallelen und Unterschiede zum Narrativ von Marisa. Auch sie beschreibt Grenzerfahrungen, die eine starke biografische Prägung zurückgelassen haben und die sie überwinden möchte. Sie berichtet von Zurückweisung und Rassismus. Als sie zur Erstkommunionkatechese gehen soll, wählt die Mutter die Pfarrgemeinde, die fußläufig näher liegt und zu der der Weg weniger gefährlich ist. Da die Familie aber in einer *Villa* lebt, einem nicht anerkannten Viertel, wird sie abgewiesen. Das Bild von Kirche ist keines, in dem sie Zugehörigkeit zugesprochen bekommt. „So bin ich also schlecht in der Kirche angekommen. Ich bin mit etwas hineingegangen, verstehst du? ‚Das ist die Kirche?‘ Das ist es, was dich ausschließt und Dir sagt: ‚Woher kommst du? Wer bist du?‘“ (Paloma, 2).

Erst später erlebt sie eine andere Art der Seelsorge, die ihr Ermächtigung zuspricht. Ähnliches erlebt sie an der Universität, an der sie sich durch ihre Herkunft zunächst als ausgeschlossen erfährt. Ihre positive Schlüsselerfah-

rung von Empowerment liegt – anders als bei Marisa – in der Familie. Dort erfährt sie Zugehörigkeit. „Ich hatte meine Familie, die sich um mich kümmerte, die mich beschützte.“ (Paloma, 11).

Die Themen, die beide Frauen als kritische biografische Momente ansprechen, bedingen sich teilweise gegenseitig. Intersektionale Ausschlusserfahrungen werden in den Biografien der jungen Frauen deutlich. Wo sie Förderung erfahren, entsteht aber ein neuer Entwicklungsraum. Es zeigt sich, dass die Ermöglichung von Teilhabe Beschränkungen zumindest partiell überwindet:



Die Faktoren, die hier zur Sprache kommen, sind nicht überraschend oder neu. Interessant ist jedoch die Beobachtung, dass sich diese Faktoren aus dem familiären und religiösen Kontext gegenseitig kompensieren oder potenzieren können. So sind Selbstständigkeit, Bildung, Arbeit sowie das Wirken als Katechetin in der Pfarrei solch entgrenzende Momente. Diese setzen da an, wo Zuspruch und Ausdrucksmöglichkeiten gegeben sind. Mit Nelle Morton lässt sich sagen, es beginnt mit „hearing to speech“ (1985: 127-128). Die Atmosphäre des Zuhörens eröffnet die Möglichkeit, um sprachfähig zu werden und im eigenen Ausdruck auch eigene Deutbarkeit zu gewinnen. In der Konsequenz führt dies zu Emanzipation und Teilhabe. Hier lässt sich ein Zusammenspiel von inneren und äußeren Faktoren beobachten. Innere Faktoren sind Resilienz, Glaube, Selbstvertrauen, Selbstwert, externe Faktoren bilden Anerkennung, Unterstützung, Begleitung, Raum (z. B. ein Ort zum Lernen), Rolle, Erfahrungen von Autonomie, Selbstwirksamkeit und Leadership (Theater, Radio, Katechese, Pfarrmissionen). Bleibende Grenzen des Möglichen sind sowohl von der (kirchlichen) Kultur, als auch durch den sozialen Hintergrund der Frauen

bestimmt. Die Rolle als Frau in der Gemeinschaft stufen die Befragten als wichtig ein. Die Umsetzungsmöglichkeiten, die sie nennen, betreffen aber die klassischen Felder der Fürsorge für die Kinder in der Katechese und Organisation des gemeindlichen Lebens, sie berühren keine Leitungsaufgaben. Die Erfahrung von Beteiligung in den biografischen Narrativen ist als entscheidend einzustufen für die Möglichkeit, sich einerseits selbst weiterzuentwickeln und sich andererseits als aktives Mitglied von Gemeinde und Gesellschaft zu verstehen. Ihre Reichweite bleibt dennoch auf ihr direktes Umfeld begrenzt.

Als Fazit lässt sich festhalten: Das Erleben von Empowerment geht einher mit der biografischen Performanz des Christlichen. Die beiden Case-Studies erlauben nur erste Einblicke in Prozesse von Empowerment im christlichen Kontext und vorsichtige Rückschlüsse auf die Bedeutung für die biografische Performanz des Christlichen.

Erstens: Im Umgang mit Macht und Ohnmacht liegt eine Kompetenz christlicher Lebensform, die an anderer Stelle im Band auch mit „Kenosis“ bezeichnet wird und hier individuelle Ausgestaltung erfährt (siehe van Loon in diesem Band). Subjektorientierung und systemische Faktoren (etwa die Verantwortung der Gemeinschaft) spielen dabei zusammen. Besonders da christliche Gemeinschaften auch Orte von Exklusion, Manipulation und Missbrauch sein können, ist hier eine Linie vorgezeichnet, der weiter zu folgen sich lohnt.

In diesem Sinne ergibt sich zweitens ein programmatisches Ziel der Förderung von Empowermentprozessen in der Pastoral, nämlich die Citizenship. Ein Prozess von Empowerment verwirklicht sich durch das Sichtbarmachen von Ungleichheiten, durch Anerkennung von Personen und die individuelle Förderung ihrer Möglichkeiten sowie durch strukturelle Ermöglichung von Agency. Zugleich spielt auch die Einbindung in eine Gruppe/Gemeinschaft eine Rolle, in der die Teilhabe ausgedrückt und umgesetzt wird. Der Raum von Pastoral ist immer ein von Akteur:innen (mit)gestalteter Raum. Die Gruppe oder der Andere ist wesentlich für Erfahrungs- und Performanz-Möglichkeiten. Dies berührt den ekklesiologischen Aspekt der „Community-Orientierung“ als wesentlichen Teil des Diskurses um die Praxis von „Empowerment“.

Drittens zeigt sich, dass Sprachfähigkeit und die Bedeutung des Erzählens von Verletzlichkeit und Empowerment für Identitätsgestaltung unerlässlich sind (Karl 2023a). Solche Orte und Kommunikationsräume zu gestalten, in denen Narrativität identitätsfördernd erfahren wird (Walser 2022), ist eine kirchliche wie gesellschaftliche Aufgabe. Das Gelingen dieses

Unterfangens wird künftig ein wesentliches Kriterium sein, um jene Ermächtigung geschichtlich erfahrbar zu machen, die im christlichen Kontext mit der Botschaft des anbrechenden Reiches Gottes verbunden ist.

Quellenverzeichnis

Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium Et Spes“ vom 07.12.1965, in: Hünermann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, I), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

Bosch, Claudia: Politische Partizipation junger Erwachsener in Peru: Strategien zur Überwindung von Marginalisierung. München, Wien 2022.

Calvès, Anne-Emmanuèle: Empowerment: The History of a Key Concept in Contemporary Development Discourse, in: *Revue Tiers Monde* 2004 (2009), 735-749.

Cornwall, Andrea/Brock, Karen: Beyond Buzzwords: ‘Poverty Reduction’, ‘Participation’ and ‘Empowerment’, in: *Development Policy*. UNRISD 10. Genf 2005.

Domsgen, Michael: Religionspädagogik, Leipzig 2019.

Eckholt, Margit: Citizenship, Sakramentalität der Kirche und Empowerment: Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der „citizenship“, in: Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt (Hg.): *Citizenship – Biographien – Institutionen: Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*. Münster 2009, 11-40.

Emirbayer, Mustafa: Manifesto for a Relational Sociology, in: *American Journal of Sociology* 103,2 (1997), 281- 317.

Forcat, Fabricio/Giudice, Hernán: Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, in: Carlos Galli, et al. (Hg.): *La Verdad los hará libres: La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*. Band 1, Triñanes 2023, 516-570.

Glaser, Anselm L./Strauss, Barney G.: *Grounded Theory: Strategien Qualitativer Forschung*, 2. korrigierte Auflage, Bern 2005.

Herriger, Norbert: Risiko Jugend: Konflikthafte Lebensbewältigung und Empowerment in der Jugendhilfe, in: *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit* 25 (1994), 298-315.

Karl, Katharina: Biografieforschung als Weg der Theologie, in: *MThZ* 64 (2013), 291-301.

- Karl, Katharina: Identität durch Anerkennung. Biografisch-ethisches Lernen durch Erzählungen, in: Dies., Alexis Fritz (Hg.): Persönlichkeitsbildung interdisziplinär: Die Bedeutung von Anerkennung und das Spannungsverhältnis zur Professionalität (= Transformation transdisziplinär 2). Baden-Baden 2023a, 99-108.
- Karl, Katharina: Vulnerabilidad, resiliencia y participación: Reflexiones para el trabajo pastoral con mujeres, in: *Stromata* LXXIX (2023b-2), 139-149.
- Mahler, Roland: Christliche Soziale Arbeit: Menschenbild, Spiritualität, Methoden. Stuttgart 2018.
- Mankowski, Eric/Rappaport, Julian: Narrative concepts and analysis in Spiritually-based communities, in: *Journal of community psychology* 28,5 (2000), 479-493.
- Matthews, Hugh/Limb, Melanie: Defining an agenda for the geography of children: review and prospect, in: *Progress in Human Geography* 23,1 (1999), 61-90.
- Morton, Nelle: *Beloved Image: The Journey is Home*. Boston 1985, 122-146.
- Müller, Sabrina: *Gelebte Theologie: Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments* (= Theologische Studien NF 14). Zürich 2019.
- Rappaport, Julian: Searching for OZ: Empowerment, Crossing Boundaries, and Telling Our Story, in: Mark S. Aber, Kenneth I. Maton, Edward Seidman (Hg.): *Empowering Setting and Voices for Social Change*. Oxford 2011, 232-237.
- Sewell Jr., William H.: A Theory of Structure Duality, Agency, and Transformation, in: *American Journal of Sociology* 98 (1992), 1-29.
- Simon, Barbara Levy: *The Empowerment Tradition in American Social Work: A History*. New York 1994.
- Walser, Stefan: Wer bin ich geworden und wer kann ich sein? Narrative Identität in sozialpsychologischer, philosophischer und theologischer Sicht, in: Dominik Abel, Dominique-Marcel Kosack, Anna Reinhardt (Hg.), *Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch* (= Erfurter Theologische Schriften 54). Würzburg 2022, 7-29.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Michelle Becka, Prof. Dr. theol. habil., studied Catholic Theology in Tübingen and Cochabamba, doctoral degree in Catholic Theology at Tübingen University, habilitation at Mainz University. Since 2016 Professor of Christian Social Ethics in Würzburg (Germany).

Arnd Bünker, Tit.Prof., Dr. theol., Studium katholische Theologie in Münster und Belo Horizonte (Brasilien), Promotion in Münster, seit 2009 Leiter des SPI, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen.

Catalina Cerda-Planas, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie und Politikwissenschaft in Santiago de Chile, Promotion in Würzburg und Santiago de Chile. Seit 2021 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Weltkirche und Mission (IWM), PTH Sankt Georgen, Frankfurt am Main (Deutschland) und zuständig für das Forschungsprojekt „Synodaler Weg, weltkirchliche Perspektiven“.

Mariano Delgado, Prof. Dr. theol., Dr. phil., Dr. theol. h.c., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg (Schweiz), Dekan der Klasse VII (Weltreligionen) an der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste Salzburg (Österreich).

Margit Eckholt, Prof. Dr. theol., Dr. theol. h.c. Studium der Katholischen Theologie, Romanistik und Philosophie in Tübingen und Poitiers, Promotion und Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seit 2009 Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück. Co-Chair des Projekts „Vatican II – Event and Mandate“, Leiterin von ICALA – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V.

Josef Estermann, Dr. phil et Lic. theol., Studium der Katholischen Theologie in Luzern und Nijmegen und der Philosophie in Utrecht und Amsterdam. Missionarischer Einsatz in Peru und Bolivien (17 Jahre). Gastprofessuren in Frankfurt, Salzburg, Granada, La Paz, Tucumán, Santiago del Estero und Lima. Lehrbeauftragter an der Universität Luzern. Aktuell im Ruhestand.

Thomas Fornet-Ponse, PD Dr. theol., Dr. phil., Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Alten Geschichte in Bonn und Jerusalem, Promotion und Habilitation in Katholischer Theologie an der Universität Salzburg, Promotion in Philosophie an der Universität Bonn. Seit 2022 Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts im missio e. V.

Brandon Gallaher, Assoc.-Prof. DPhil. studied English and philosophy at the University of British Columbia (UBC) (Vancouver), philosophy and religious studies at McGill University (Montreal), theology at St Vladimir's Orthodox Theological Seminary (New York) and Oxford, doctoral degree in Theology at the University of Oxford. Since 2022 Associate Professor of Systematic Theology at the University of Exeter, Co-Director and Founder of the Centre for the Study of the Christian East (Exeter).

Katharina Karl, Prof. Dr., Studium der Katholischen Theologie und Germanistik, 2005 Promotion im Fach Religionspädagogik, 2014 Habilitation im Fach Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, seit 2020 Inhaberin der Professur für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Martin Kirschner, Prof. Dr., Studium der Katholischen Theologie und Politikwissenschaft in Trier und Tübingen, Promotion und Habilitation in Katholischer Theologie an der Universität Tübingen. Seit 2016 Professor für Theologie in Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Leiter des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel.

Klaus Koschorke, Prof. emerit. Dr., geb. 1948, Studium der Evangelischen Theologie und verschiedener Nebenfächer 1967-1973 in Berlin, Heidelberg, Edinburgh und Tübingen; Promotion 1976 in Heidelberg mit einer Studie zu koptisch-Gnostischen Texten von Nag-Hammadi; Habilitation 1991 in Bern mit einer Arbeit zur griechischen Ekklesiologie (Basilius von Caesarea); von 1993 bis 2013 Inhaber des Lehrstuhls für Ältere und weltweite Christentumsgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zahlreiche Gastdozenturen und -Professuren in Asien (Sri Lanka, Indien, China, Japan, Korea), Afrika (Südafrika, Äthiopien), Schweiz (Basel) und Großbritannien (Liverpool 2010-2022). Von 2020-2023 Senior Fellow der Kolleg-Forschungs-Gruppe am History Dept. der Universität Frankfurt am Main.

Annette Langner-Pitschmann, Prof. Dr. phil., Violoncello- und Theologiestudium in Frankfurt am Main, München und Oxford, Promotion in Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seit 2020 Professorin für Theologie in globalisierter Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Tim Noble, Assoc.-Prof. Dr., Docent. studied in the universities of Liverpool, London, Manchester and the Jesuit Faculty in Belo Horizonte. Doctorate from VU Amsterdam, habilitation from Charles University Prague. Since 2016 associate professor in the Ecumenical Institute of the Protestant Theological Faculty of Charles University, Prague, and Senior Research Fellow of the International Baptist Theological Study Centre in Amsterdam.

Amaya Querejazu, Prof. Dr. Political Science, studied International Relations and Political Science at University of Los Andes, (Colombia); doctoral degree and habilitation at University of Los Andes. Postdoctoral fellowship at Aberystwyth University. Since 2012 Professor at the Faculty of Law and Political Sciences, University of Antioquia, (Colombia).

Michael Quisinsky, Prof. Dr. theol. habil., Studium der Katholischen Theologie und der Romanistik in Freiburg im Breisgau, Paris und Tübingen, Promotion in Dogmatik in Freiburg im Breisgau und Habilitation in Fundamentaltheologie in Fribourg. 2018-2024 Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Freiburg, seit 2024 Professor für Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Ab 2025 Editor-in-chief der ET-Studies (open-access-Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie).

Martin Rötting, Prof. Dr., Promotion und Habilitation in Religionswissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München, seit 2018 Professor für Religious Studies an der Paris-Lodron-Universität Salzburg am Zentrum für Interkulturelle Theologie und Studium der Religionen.

Martin Schneider, Prof. Dr. theol., Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, School of Transformation and Sustainability.

Stefan Silber, PD Dr. theol. habil., 2015 habilitation at the University of Osnabrück, *Venia legendi*: Fundamentaltheologie; since 2021 substitute professor for dogmatics and history of dogma with consideration of fundamental theological issues at the University of Vechta. 2017-2021 Visiting professorships on postcolonial theologies in San Salvador, Cochabamba and Quito; specialized in Liberation and Postcolonial Theologies.

Ionut Untea, Prof. Dr., studied Orthodox Theology in Bucharest and Philosophy in Bucharest, Lyon, and Paris, doctoral degree in Moral and Contemporary History of Ideas at the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, and postdoctoral studies in interfaith dialogue at the University of Geneva. Since 2016 Professor of Western Philosophy at Southeast University, Nanjing. Visiting Professor at the University of Bari Aldo Moro in 2021, and Fellow-in-residence at the Akademie Schloss Solitude, Stuttgart in 2023.

Joost van Loon, Prof. PhD, studied Sociology at the Erasmus University Rotterdam (Netherlands) and Carleton University Ottawa (Canada) and obtained a PhD in Sociology from Lancaster University (United Kingdom). He became Chair of Media Analysis of Nottingham Trent University in 2005 and since 2010 holds the Chair of General Sociology and Sociological Theory at the Catholic University Eichstätt-Ingolstadt. He is also part of the staff at the DFG funded Graduate Training Programme “Practicing Place: Sociocultural Practices and Epistemic Configurations”.