

N12<521136600 021



ubTÜBINGEN



resol

ISSN 0044-3123

87. Jg
2003, 2004

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

87. JAHRGANG · 2003 · HEFT 1

R	MARIANO DELGADO	Religionswissenschaft und Theologie	1
	MANFRED HUTTER	Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften	3
	NICHOLAS M. RAILTON	Heinrich Poms und das judenchristliche Zeugnis an Israel 1928–1943	21
		Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2001/2002	55
		Buchbesprechungen	67

70
mit



GKT 85

310

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Redaktion: Mariano Delgado (Fribourg), verantwortlicher Schriftleiter
in Zusammenarbeit mit
Bénézet Bujo (Fribourg)
Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)
Christoph Elsas (Marburg)
Joachim Piepke SVD (St. Augustin),
Günter Riße (Vallendar),
Michael Sievernich SJ (Frankfurt/M.)
Hans Waldenfels SJ (Bonn)

Redaktionssekretariat: Oliver Schnappauf

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreise (jeweils zuzüglich Porto): € 33,- je Jahrgang, für Studenten € 26,40; Preis je Einzelheft € 9,40, für Studenten € 7,50 (im Inland incl. 7% MwSt.).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 81061-505 (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Postfach 1162, 65531 Limburg

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado (ZMR)
Universität Freiburg / Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg – Schweiz
Tel.: ++41 / +26 / 3 00 74 03; Fax: ++41 / +26 / 3 00 96 62
e-mail: mariano.delgado@unifr.ch
internet: <http://www.unifr.ch/skg/zmr/zmr.htm>

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V.R. Nr. 1672 eingetragen.

© Verlag: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien,
Telefon 0 81 93 / 7 12 61, Fax 68 44, mail@eos-verlag.de
www.eos-verlag.de

Satzherstellung: Markus Schmitz, Büro für typographische Dienstleistungen, Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt des 87. Jahrgangs ZMR 2003

Editorial

Religionswissenschaft und Theologie (MARIANO DELGADO)	1
Religionen im Aufwind (MICHAEL SIEVERNICH SJ)	81
Stiftungslehrstuhl in Würzburg (HANS WALDENFELS SJ)	161
Das Christentum und Europa: Erbe und Auftrag (MARIANO DELGADO)	241

Abhandlungen

AZCUY, VIRGINIA R.: Theologie vor den Herausforderungen der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen	264
DELGADO, MARIANO: Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter	93
D'SA, FRANCIS X. SJ: Karmische und Anthropische Geschichte	163
FRIEDRICH, THOMAS: Henri Le Saux' Gott der Saccidananda-Trinität. Eine Hindu-Christliche Integration	181
HUTTER, MANFRED: Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften	3
NEHRING, ANDREAS: Religion, Kultur und Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens	200
RAILTON, NICHOLAS M.: Heinrich Poms und das jüdenchristliche Zeugnis an Israel 1928–1943	21
SCHALÜCK, HERMANN OFM: Übergang und Neubeginn. Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute	83
SOCHA, HUBERT SAC: Der missionarische Charakter der von Vinzenz Pallotti gegründeten Vereinigung des Katholischen Apostolates	282
STRABNER, VEIT: Kirche zwischen Diktatur und Demokratie. Zur Rolle der katholischen Kirche in der Redemokratisierung Chiles	243
TZE MING, PETER NG: From Ideological Marxism to Moderate Pragmatism. Religious Policy in China at the Turn of the Century	112

Kleine Beiträge

ROHRMAYER, JOSEF M. AFR.: Afrika Center – Berlin. Neue Aufgaben für einen Missionsorden	127
---	-----

SCHLÜTER RODÉS, ANNA MARÍA: Orientalische und kastilische Mystik	131
SIEVERNICH, MICHAEL SJ: Missionarische Gottes Häuser? Zu einem Wort der deutschen Bischöfe (2003)	296
TROLL, CHRISTIAN W. SJ: Christlich-islamischer Dialog. Zwischen Mission und Ökumene	218

Examensarbeiten

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2001/2002	55
--	----

Besprechungen

BASDEKIS, ATHANASIOS: Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2001, 192 S. (Barbara Hallensleben)	67
BAUSCHKE, MARTIN: Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29), Böhlau Verlag / Köln u.a. 2000, 505 S. (Günther Riße)	69
BETTSCHIEDER, HERIBERT (Ed.): Reflecting Mission Practicing Mission. Divine Word Missionaries Commemorate 125 Years of Worldwide Commitment (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 76 / I and II), Steyler Verlag / Nettetal 2001, XVII + XII and 767 S. (Arnulf Camps)	227
CHIDESTER, DAVID: Christianity: A Global History, Harper Collins / New York 2000, 627 S. (Kirsten Rüter)	70
DE GRUCHY, JOHN W.: Christianity, Art and Transformation. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice, University Press / Cambridge 2001, 273 pp., 10 plates (Martin Ott) ..	76
EMICH, BIRGIT: Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1606–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom (Päpste und Papsttum 30), Hiersemann / Stuttgart 2001, 475 S. (David Büchel)	71
ENYINWA OKORONKWO, MICHAEL: The Jerusalem Compromise as a Conflict-Resolution Model: A Rhetoric-Communicative Analysis of Acts 15 in the Light of Modern Linguistics (Arbeiten zur Interkulturalität 1), Borengässer / Bonn 2001, 302 S. (Christoph Stenschke) ...	73



- FABER, EVA-MARIA: Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Einführungen: Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 213 S. (Wolfgang W. Müller) . . . 301
- FABER, RICHARD / GOODMAN-THAU, EVELINE / MACHO, THOMAS (Hgg.): Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Königshausen und Neumann / Würzburg 2000, 570 S. (Gotthard Fuchs) . . . 74
- FRANKEMÖLLE, HUBERT (Hg.): Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. »Das Geheimnis der Erinnerung heißt Erlösung«, Bonifatius / Frankfurt a.M. 2001, 312 S. (Jan-Heiner Tück) . . . 228
- FURGER, FRANZ: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, hgg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 38), Lit / Münster 1997, XVII + 327 S. (Gerhard Kruijp) . . . 75
- GOLZIO, KARL-HEINZ: Who's who der Religionsstifter, Kreuz Verlag / Stuttgart 2002, 254 S. (Ulrike Peters) . . . 230
- HÄRING, HERMANN: Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 206 S. (Wolfgang W. Müller) . . . 301
- HASENHÜTTL, GOTTHOLD: Glaube ohne Mythos, 2 Bde. (Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft), Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 2001, 802 u. 808 S. (Lucia Scherzberg) . . . 139
- HEPELMANN, HEINZPETER (Hg.): Warum in aller Welt Mission? Zerstört Mission Kultur? (Edition Theologie, Missiologische Reihe Bd. 1), Verlag der Liebenzeller Mission / Bad Liebenzell 1999, 109 S. (Michael Sievernich) . . . 140
- Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi. Hg. von Reimund Haas, Karl Josef Rivinyi und Hermann Josef Scheidgen, Böhlau / Köln u.a. 2000, XIV + 770 S. (Nikolaus Wyrwoll) . . . 231
- KALSKY, MANUELA: Christophanien. Die Revision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2001, 367 S. (Margit Eckholt) . . . 141
- KÄMPCHEN, MARTIN: Franziskus lebt überall. Seine Spuren in den Weltreligionen, Echter Verlag / Würzburg 2002, 147 S. (Paul Zahner) . . . 232
- KARSTEN, ARNE: Kardinal Bernardino Spada: eine Karriere im barocken Rom, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 304 S. (Volker Reinhardt) . . . 145
- LAMPE, ARMANDO: Mission Or Submission. Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 4), Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 244 S. (Hans-Jürgen Prien) . . . 146
- LEMMEN, THOMAS / MIEHL, MELANIE: Miteinander leben: Christen und Muslime im Gespräch (Gütersloher Taschenbücher 749), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2001, 143 S. (Günther Riße) . . . 79
- LUDWIG, FRIEDER: Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte Bd. 5), Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2000 (Andreas Nehring) . . . 79
- LÜNING, PETER: Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Topos plus Taschenbücher 357), Verlag Friedrich Pustet / Regensburg 2000, 167 S. (Joachim G. Piepke) . . . 148
- MAIER, BERNHARD: Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild, C.H. Beck / München 2001, 251 S. (Ulrike Peters) . . . 149
- MARON, GOTTFRIED: Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 301 S. (Barbara Hallensleben) . . . 150
- MESQUITA, ROQUE: Madhva: Visnutattvaniraya. Annotierte Übersetzung mit Studie. (Publications of the De Nobili Research Library XXVIII), Sammlung De Nobili / Wien 2000, 562 S. (Bogdan Diaconescu) . . . 153
- MEYER, DIETRICH / STRÄTER, UDO (Hgg.): Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts (Schriften des Vereins für rheinische Kirchengeschichte Band 152), Rheinland-Verlag GmbH / Köln 2002, 350 S. (Gotthard Fuchs) . . . 154
- MOLTMANN, JÜRGEN: Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Chr. Kaiser / Gütersloh 2002, 227 S. (David Neuhold) . . . 235
- MYLIUS, KLAUS (Hg.): Älteste indische Dichtung und Prosa – Vedische Hymnen, Legenden, Zauberberieder, philosophische und ritualistische Lehren, Edition Erata / Leipzig 2002, 191 S. (Alexander Fidora) . . . 236
- PEZZOLI-OLIGATI, DARIA / STOLZ, FRITZ (Hgg.): Cartographia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse (Studia religiosa helvetica 4), Peter Lang / Bern 2000, 514 S. (Martin Leiner) . . . 302
- POLAK, REGINA (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Schwabenverlag / Ostfildern 2002, 494 S. (Ulrike Peters) . . . 306

gk I 85



REPAGES, WALTER: »Den Himmel muss man sich schenken lassen«. Die Mystikerinnen von Helffta, Benno Verlag / Leipzig 2001, 144 S. (Gotthard Fuchs)	156	JUNGINGER, HORST: Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 51), Franz Steiner / Stuttgart 1999, 399 S. (Peter Antes)	315
SCARAMELLI, GIOVANNIS BAPTISTA: Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung. Neubearbeitet von Fridolin Marxer, Echter Verlag / Würzburg 2001, 123 S. (Gotthard Fuchs)	157	KOTZULA, STEPHAN (Hg.): Kirchengeschichte in Daten und Fakten. 2000 Jahre in vergleichender Übersicht, Benno-Verlag / Leipzig 2002, 255 S. (Mariano Delgado)	316
SCHLOSSER, MARIANNE: Bonaventura begegnen (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich Verlag / Augsburg 2000, 174 S. (Paul Zahner)	157	LEGGETT, TREVOR: The Spirit of Budo. Old Traditions for Present-Day Life, Kegan Paul International, London–New York 1998, 123 p. (Hans Waldenfels)	316
SCHREIJÄCK, THOMAS (Hg.): Menschen im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz. Initiationen und ihre Inkulturationsprozesse, Edition Exodus / Luzern 1999, 528 S. (Theodor Arens)	308	MALEK, ROMAN (Hg.): Macau: Herkunft ist Zukunft, China-Zentrum (Monumenta Serica), Sankt Augustin / Nettetal 2000, XVIII + 666 S. (Arnulf Camps)	317
SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Mohr Siebeck / Tübingen 2002, 482 S. (Gotthard Fuchs)	237	NICLÓS ALBARRCÍN, J. VICENTE: Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica (Aletheia 28), San Esteban / Salamanca 2001, 354 S. (Mariano Delgado)	317
SPERBER, JUTTA: Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation (Theologische Bibliothek Töpelmann 107), Verlag Walter de Gruyter / Berlin–New York 2000, 484 S. (Günther Riße)	160	ROTHMANN, ROBERT (Hg.): Möge die Freude das ganze Jahr mit dir sein. Die schönsten irischen Segenswünsche, Benno Verlag, Leipzig 2001, 48 S. (Mariano Delgado)	318
STOLZ, FRITZ: Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Pano-Verlag / Zürich 2001, 263 S. (Martin Leiner)	238	SCHAEFER, UDO: Glaubenswelt Islam. Eine Einführung (Reihe: Religionswissenschaftliche Texte und Studien, Bd. 7), 2. neu bearb. Auflage, Georg Olms Verlag / Hildesheim 2002, 162 S. (Günther Riße)	318
STRATHMANN, BERNHARD (Hg.): Augen der Weisheit. Mit Fotografien von Ralf Tooten und einer Einführung von Michael von Brück. Herder / Freiburg i.Br. 2002, 189 S. (Gotthard Fuchs)	310	SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, E. Diederichs / München 1998, 280 S. (Hans Waldenfels)	319
THIEL, JOSEF FRANZ: Jahre im Kongo. Missionar und Ethnologe bei den Bayansi, Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2001, 299 S. (Ulrike Peters)	311	WAARDENBURG, JACQUES (Ed.): Muslim Perceptions of other Religions. A Historical Survey, Oxford University Press / Oxford–New York 1999, XV + 350 p. (Peter Antes)	319
WEIB, BARDO: Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Ferdinand Schöningh / Paderborn u.a. 2000, 987 S. (Paul Zahner)	312	WALDENFELS, HANS: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (Begegnung 10), Borengässer / Bonn 2002, 118 S. (Mariano Delgado)	320
<i>Kurzrezensionen</i>		<i>Anschriften der Mitarbeiter und der Mitarbeiterinnen</i>	60, 160, 240, 320
ANTES, PETER (Hg.): Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Herder / Freiburg i.Br. 2002, 176 S. (Mariano Delgado)	315		

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE

« ZWISCHEN GRENZZIEHUNG UND GRENZVERMISCHUNG

In seiner Dissertation *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie* (Leiden 1994) schreibt Sigurd Hjelde, dass sich keine eindeutige methodische Grenze zwischen Theologie und Religionswissenschaft ziehen lasse. Von daher scheint es nicht ohne weiteres ratsam, die Geschichte der Religionswissenschaft als eine besonders erfolgreiche oder wirkungsvolle »Emanzipation« von der christlichen Theologie darzustellen. Doch gerade das geschieht vielfach mit großem Aufwand und nicht ohne Polemik seit etwa 150 Jahren. Bei einigen Religionswissenschaftlern ist es üblich geworden, die Grenze zwischen Religionswissenschaft und Theologie »um der Reinhaltung der Religionswissenschaft willen« deutlich zu markieren sowie die Religionswissenschaft als die einzige legitime Wissenschaft von der Religion und die primäre Sachwalterin des Realitäts- und Sinngehalts religiöser Vorstellungen zu sehen. Die Religionswissenschaft wird dann gelegentlich auch »als eine Waffe gegen den Religionsunterricht wie gegen die Theologie« benutzt, denen der wissenschaftliche Charakter abgesprochen wird. Gewiss, die Religionswissenschaft ist weder eine theologische noch eine Vorbereitungs- oder Hilfswissenschaft der Theologie. Doch mit Carsten Colpe ist zu bedenken, dass die Religionswissenschaft Gefahr liefe, die ideologiekritische Funktion wieder zu verspielen, »wenn man sie antitheologisch betreibe. Sie kann dann zur Krypto- oder Ersatztheologie werden«. Colpe hat auch den Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie in einer prägnanten Formel zur Sprache gebracht: »Eine religionswissenschaftliche Betrachtung beginnt profan. Sie muss es aber nicht bleiben. Eine theologische Betrachtung beginnt religiös und will es bleiben«.

In der Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Theologie finden wir auch Vermischungsversuche. So galt für einige Religionsphänomenologen (so etwa für Friedrich Heiler), dass »alle Religionswissenschaft [...] letztlich Theologie« ist, »insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat«. An einer Religionsphänomenologie, die die Religionswissenschaft in eine Art natürlicher Theologie auf universalgeschichtlicher Grundlage übergehen lassen wollte, ist in den letzten Jahrzehnten berechtigte Kritik geübt worden. Ein weiterer Versuch zur Theologisierung der Religionswissenschaft begegnet uns bei Wilfred C. Smith, der im menschlichen Glauben das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen erblickt und folgende zwei Kriterien für die Gültigkeit religionswissenschaftlicher Forschungen aufgestellt hat: Sie müssen von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden können; und wenn es sich um vergleichende Forschungen handelt, dann müssen sie zumindest innerhalb zweier religiöser Traditionen gleichzeitig verstanden

werden können – womit Smith religionswissenschaftliche Arbeit – sowohl hinsichtlich ihres sachgemäßen Ausgangspunktes als auch hinsichtlich ihres eigentlichen Ziels – in ein weltweites interreligiöses Gespräch transformiert, in eine »Welt-Theologie« (Andreas Grünschloss). Auch Wolfhart Pannenberg's Vorschlag der frühen siebziger Jahre für christliche Theologie als Religionswissenschaft des Christentums und Religionswissenschaft als allgemeine Theologie der Religionen weist in diese Richtung.

Aber auch die moderne Religionstheologie könnte zu einer Grenzvermischung führen, etwa wenn sie die interreligiöse Hermeneutik in Abhängigkeit von einer konkreten Theologie brächte, wie z.B. von der des hinduistischen Inklusivismus, wonach alle kognitiven Sätze der Religionen wie die Aussagen von Blinden zu verstehen sind, die einen Elefanten betasten. Die Religionstheologie wird erst zu einer Teildisziplin der Religionswissenschaft werden können, wenn jede Religion aus ihrer Sicht das Problem des Religionenpluralismus methodisch angeht und die ihr gemäße Theologie der Religionen entwickelt. Der Religionswissenschaft käme dann die Aufgabe zu, die verschiedenen Theologien der Religionen miteinander zu vergleichen und den interreligiösen Dialog von außen konstruktiv-kritisch zu begleiten.

Die westliche Religionswissenschaft sollte in der christlichen Theologie eine besondere Gesprächspartnerin sehen. Zum einen weil die Religionswissenschaft zu einem beträchtlichen Teil die Gewinnung ihres Studienmaterials und ihres sprachlichen Instrumentariums den Missionaren verdankt; zum anderen weil die Religionswissenschaft ihre Methoden an den Betrachtungsweisen der historischen Theologie geschult hat und die Erscheinung fremder Religionen zumeist mit hermeneutischen Kategorien erfasst, die von der Theologie ausgebildet worden sind; des Weiteren weil die Theologie auf eine lange Wissenschaftsgeschichte zurückblickt, in deren Verlauf sie sich mit ihrem eigenen Selbstverständnis kritisch befasst und der Kritik der philosophischen wie historischen Vernunft gestellt hat. Ein weiterer Grund für die besondere Relevanz der christlichen Theologie als Gesprächspartnerin der westlichen Religionswissenschaft als einer integralen Kulturwissenschaft liegt darin, dass das Christentum – unabhängig von der derzeitigen Gesellschaftsrelevanz von Kirchen und Theologien – für das Verständnis der westlichen Zivilisation unentbehrlich ist. Kein geringerer als Jürgen Habermas sagt, er glaube nicht, dass »wir Europäer« Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation »ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen«. Da die westliche Zivilisation – und sei es im säkularen Gewand der Menschenrechte – in den letzten zwei Jahrhunderten eine weltweite Ausbreitung erfahren hat, verstünden wir wesentliche Aspekte der heutigen Welt ohne Auseinandersetzung mit der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte gar nicht.

Mariano Delgado

RELIGIONSWISSENSCHAFT IM KONTEXT DER HUMANWISSENSCHAFTEN

von Manfred Hutter

Obwohl Europa und der angrenzende mediterrane Raum seit der Antike vom Zuzug fremder Religionen geprägt sind, so dass die Beschäftigung mit religiösem Pluralismus keineswegs eine Folge moderner Globalisierung ist, sondern sachliche Wurzeln in dieser pluralen Geschichte Europas hat, ist die Religionswissenschaft im weitesten Sinn ein Kind der Aufklärung. Neue Erkenntnisse in jener Zeit über andere Kulturen erweckten schrittweise die »wissenschaftliche Neugier« an deren geistigen Grundlagen. Teilweise war ein solches Interesse durchaus mit dem Ansinnen gekoppelt, »fremde« Religionen und Kulturen besser kennen zu lernen, um sie erfolgreicher missionieren zu können – ein Ansatz, von dem sich Theologen genauso wie Religionswissenschaftler inzwischen zu Recht distanzieren. Denn die einzelnen Religionen verdienen von sich aus eine eigenständige – und auch zweckfreie – Betrachtung, da nur dadurch ihr Eigenwert und ihre kulturelle Eigenbegrifflichkeit erkannt werden kann. Ein solcher Zugang zur Welt der Religionen ist gerade im Kontext des pluralen Zusammentreffens unterschiedlicher neuer und alter Religionen notwendig. Fragestellungen und Aufgaben der Religionswissenschaft, wie sie sich v.a. im stimmigen Verband mit Religionsgeschichte und Ethnologie, aber auch im Verhältnis zu christlich-theologischen Disziplinen ergeben, möchte ich im Folgenden beispielhaft skizzieren.¹

1. Religionswissenschaft oder Theologie

Mit der Theologie hat die Religionswissenschaft Berührungspunkte, wobei die unterschiedlichen Kompetenzen in akademischen »Insider-Kreisen« zwar bekannt sind, aber auch unterschiedlich bewertet werden.² In einer Minimaldefinition³, die den folgenden Überle-

¹ Überarbeitete Version eines am 1. Oktober 2001 im Rahmen der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn gehaltenen Vortrages. Bei dieser Generalversammlung wurde durch die Mitgliederversammlung auch eine eigene Sektion für »Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Ethnologie« innerhalb der Gesellschaft errichtet. Dieser Kontext des Vortrages hat dabei z.T. die Auswahl der Akzente zur Beschreibung der Aufgaben von »Religionswissenschaft« mitbestimmt.

² Ich nenne hier nur den jüngsten Sammelband, dessen Beiträge dies über weite Strecken explizit thematisieren: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000.

³ Vgl. M. HUTTER, Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes, in: W. WEIRER / R. ESTERBAUER (Hgg.), *Theologie im Umbruch – zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Graz u.a. 2000, 117–130, hier 118.

gungen zum Verhältnis zwischen Theologie⁴ und Religionswissenschaft zugrunde liegt, sehe ich in der Religionswissenschaft *die* Wissenschaft, deren Forschungsgegenstand die Mannigfaltigkeit der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart ist; dadurch ist das Christentum grundsätzlich genauso Forschungsobjekt der Religionswissenschaft, auch wenn die Beschäftigung mit dieser Religion in Europa in der Praxis häufig christlichen Theologen überlassen wird. Ihrem Selbstverständnis entsprechend ist Religionswissenschaft eine Kulturwissenschaft, die empirisch arbeitet und sich aller diesbezüglicher Methoden, soweit sie dem Fach nützlich sind, bedient. Daraus ergibt sich im strengen Sinn, dass Frage- und Aufgabenstellungen der Religionswissenschaft weder religionsphilosophisch orientiert sind, noch von einer theologischen Position bestimmt werden. Formal bedeutet dies, dass die Religionsphilosophie keine Teildisziplin der Religionswissenschaft, sondern der Philosophie ist. Inhaltlich bedeutet dies, dass die Diskussion über den absoluten Wert von Religionen oder über den absoluten Wahrheitsgehalt einer konkreten Religion nicht Thema der Religionswissenschaft ist.⁵ Dies ist der Grundtenor der Position, die – in unterschiedlichen Varianten, die aber nicht dem Grundtenor widersprechen – seit dem 10. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte im Jahr 1960 in Marburg an der Lahn⁶ vertreten wird und seither regelmäßig diskutiert worden ist. Durch das gemeinsame Forschungsobjekt »Religion« bleiben dabei Berührungspunkte, wobei der Religionswissenschaftler die Aussagen der Theologen der von ihm untersuchten Religionen zur Kenntnis nehmen muss, da sie für ihn bei der historischen oder systematischen Analyse Aussagewert haben; im Regelfall wird er aber die Aussagen der Theologen nicht zu den eigenen machen. Was den Religionswissenschaftler ebenfalls vom Theologen unterscheidet, ist die Tatsache, dass er zwar ein Vorverständnis für seinen Forschungsgegenstand mitbringt, aber weder negativ-apologetisch⁷ noch positiv-propagierend diesen Gegenstand untersuchen darf, sondern möglichst Objektivität und Neutralität anstreben wird. Vom Theologen hingegen ist zu verlangen, dass er seine Forschungsaussagen (zur eigenen und zu anderen Religionen) aus dem Licht seiner Glaubensüberzeugung formuliert und reflektiert.⁸ Einer solch pointierten Aussage kann man zu Recht entgegenhalten, dass es die absolute Objektivität oder Wertfreiheit natürlich auch in der Religionswissenschaft schwerlich gibt. Aber ich denke, dass die – bewusste – Pointierung hilfreich sein mag, wenn man nach »institutionalisierten« Orten für die Beschäftigung mit Religionen fragt.

⁴ Im mitteleuropäischen Kontext ist damit im Wesentlichen katholische bzw. protestantische Theologie in institutionalisierten Formen gemeint. Grundsätzlich sind die Überlegungen aber auch – wenngleich mit Akzentverschiebungen – für Theologien nichtchristlicher Religionen in ihrem Verhältnis zur Religionswissenschaft gültig.

⁵ Solche Fragen sind u.a. Thema der Religionsphilosophie, selbst wenn diese nicht in allen Fällen im Stande ist, die Fragen zu entscheiden, vgl. auch H.M. SCHMIDINGER, Religionsphilosophie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8 (31999), 1066–1068.

⁶ Vgl. den Bericht von A. SCHIMMEL, Summary of the Discussion, in: *Numen* 7 (1960), 235–239.

⁷ Dass dabei wertende Darstellungen von Religionen nicht nur aus der Feder von Theologen stammen, ist ausdrücklich zu betonen, vgl. dazu etwa die Beispiele bei O. FREIBERGER, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 97–121, bes. 106–117.

⁸ Vgl. H.-J. GRESCHAT, *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart 1988, 129f.

Für die Frage der unterschiedlichen Zugänge zu Religionen aus der Sicht der Katholischen Theologie oder der Religionswissenschaft halte ich zwei Textpassagen des 2. Vatikanischen Konzils für aufschlussreich. Im »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche« ist von jenen Laien die Rede, die »durch ihre geschichtlichen oder religionswissenschaftlichen Forschungen die Kenntnis über die Völker und Religionen vertiefen und dadurch den Boten des Evangeliums helfen und den Dialog mit den Nichtchristen vorbereiten«.⁹ Genauso möchte ich die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« erwähnen, worin es heißt:¹⁰ »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. [...] Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.« Beide Konzilstexte haben für die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den sog. »nichtchristlichen« Religionen eine äußerst positive Rolle für die Entwicklung von theologischen Modellen im Umgang mit Nichtchristen gespielt. Allerdings – und hier möchte ich deutlich die Grenze zwischen Theologie und Religionswissenschaft ansetzen – muss der theologische Umgang mit nichtchristlichen Religionen aus der Position des eigenen Christentums geschehen; daher wird der Theologe in Konsequenz aus den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils Angehörigen anderer Religionen zwar »sympathisch«, aber eben »parteilich« gegenüber-treten.

Für die akademisch-institutionalisierte Form möchte ich daher das Postulat formulieren, dass ich es als Religionswissenschaftler ausdrücklich begrüße, dass Theologen (und »kirchlich gebundene Laien«) solche umfangreichen Kenntnisse über Religionen erwerben, wobei der »theologische« Ort der Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen sowohl Lehrstühle für Missionswissenschaft als auch für Theologie der Religionen sein sollten.¹¹ Erstere könnten eher im Bereich der praktischen Theologie, letztere im Bereich der systematischen Theologie anzusiedeln sein. Daraus mag sich auch eine »Schwerpunktsetzung«, aus welcher christlich-theologischen Perspektive man auf andere Religionen eingeht, ergeben. Bei dieser Rollenverteilung für eine theologische Auseinandersetzung mit

⁹ Ad gentes § 41, zit. n. K. RAHNER / H. VORGRIMLER (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg 131979, 652.

¹⁰ *Nostra aetate* § 2, zit. n. K. RAHNER / H. VORGRIMLER (Hgg.), a.a.O., 356.

¹¹ Ich denke, dass eine derartige »Institutionalisierung« besser zur Entkrampfung des nach meinem Eindruck noch immer nicht völlig spannungsfreien Verhältnisses zwischen institutionalisierter Theologie und Religionswissenschaft beitragen könnte, als die Differenzierung zwischen »theologischer Religionswissenschaft« und »Religionswissenschaft außerhalb der Theologie«, wie sie etwa E. FELDTKELLER, *Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie*, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 79–96 vorschlägt. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Missionswissenschaft, Theologie der Religionen und »untheologischer« Religionswissenschaft in konkreten Fragestellungen halte ich aber für den Erkenntnisfortschritt in allen drei Fächern für förderlich. Die von A. FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, in: *ZMR* 85 (2001), 99–115 erzielten Schlussfolgerungen, dass die religionswissenschaftliche Erforschung von Mission auch die Missionswissenschaft zu erneutem theologischen Überdenken der eigenen christlichen Religion auffordert, sind m.A.n. ein gutes Beispiel für eine interdisziplinäre Bereicherung.

Religionen sehe ich im Kontext der Geistes- und Kulturwissenschaften den Platz für eine Religionswissenschaft, die keineswegs der Theologie nur untergeordnet ist, sondern Eigenständiges leistet. Denn Voraussetzung für die vorhin skizzierten theologischen Reflexionen über nichtchristliche Religionen ist eine nicht-theologische Analyse dieser Religionen – in ihrer historischen Genese, in ihren soziologischen Verflechtungen, in ihren religionsspezifischen Schulentwicklungen. Diesen »Basiskurs Religionen«¹², der aber ungleich mehr leisten muss als eine oberflächliche Einführung in eine Religion, muss der Religionswissenschaftler erarbeiten; dabei handelt es sich allerdings erst um *ein*, wenngleich grundlegendes Modul religionswissenschaftlicher Arbeit. Auf diesem Modul kann der christliche Theologe sein missionstheologisches oder religionsdialogisches Modul aufbauen.

Die Religionswissenschaft muss aber zugleich – will sie nicht bloße »Hilfswissenschaft« innerhalb der Theologie sein – ein weiteres eigenes Modul entwickeln, das etwa die Rolle konkreter Religionen (einschließlich ihrer Grenzen oder auch ihres Missbrauchs) für unsere Gesellschaft aufzeigt. Denn die Religionswissenschaft hat ein nicht unwichtiges ideologiekritisches sowie religionskritisches Potential,¹³ welches sicherlich von ihren Vertretern manchmal noch verstärkt in der Öffentlichkeit zur Anwendung gebracht werden müsste. Einerseits kann dabei die unvoreingenommene Beschreibung von Religionen dazu beitragen, dass (in der Regel wohl zahlenmäßig kleinere) Religionen, deren Glaubensinhalte oder Praktiken gegenüber herkömmlichen oder etablierten Religionen fremd erscheinen, nicht deswegen abgelehnt werden. Damit wird der Religionswissenschaftler Partei, um eventuell die untersuchte Religion gegen unangebrachte Vorwürfe »von außen« zu verteidigen. Andererseits muss die Religionswissenschaft aber auch kritisch darauf hinweisen, wenn eine Religion eventuell Fehlentwicklungen in der praktischen Umsetzung oder Verfälschungen von Glaubensinhalten aus Machtinteressen zeigt, die Menschen als Angehörige dieser Religion unterdrücken oder benachteiligen. Hiermit begibt sich der Religionswissenschaftler natürlich auf eine Gradwanderung: Wegen möglicher Kritik an den Religionen kann er aus deren Warte mit Skepsis betrachtet werden, und von der anderen Seite kann er sich zugleich dem Vorwurf ausgesetzt sehen, als »Sympathisant« für das von ihm untersuchte Forschungsobjekt nicht genügend objektiv zu sein.

Ich formuliere dies somit zusammenfassend positiv für die eigenständige Aufgabe der Religionswissenschaft neben der Theologie: Sie ist eine »Vermittlerwissenschaft«, die eine Brücke zu schlagen versucht zwischen den einzelnen Religionen und den jeweiligen Gesellschaften, in denen sie anwesend sind. Diese »Brückenfunktion« ist dabei v.a. in pluralistischen Gesellschaften der heutigen Globalisierung notwendiger als vormals, da Religionen unterschiedliche Werthaltungen und Ethiken mitbringen, die nicht immer

¹² Für konkrete Inhalte, die in einem solchen Basiskurs von vier Semesterwochenstunden vermittelt werden sollten, vgl. M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 127–129.

¹³ Vgl. den nach wie vor aktuellen Beitrag von K. RUDOLPH, Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25 (1978), 17–39, wiederum abgedruckt in K. RUDOLPH, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992, 81–103. Grenzziehungen, wo Fehlentwicklungen in einer Religion vorliegen, sind notwendigerweise zugleich Wertungen; über das Maß der Zulässigkeit gehen die Meinungen dabei auseinander, vgl. etwa G.M. KLINKHAMMER u.a. (Hgg.), *Kritik an Religionen*, Marburg 1997.

vollkommen kompatibel miteinander sind; unterschiedliche Religionen haben nämlich unterschiedliche normative Elemente, so dass der Religionswissenschaftler bei solchen normativen Ansprüchen der Religionen vielleicht als vermittelnder »Schiedsrichter« eingreifen muss, selbst aber keine Normen erstellen wird.¹⁴ So kann die Religionswissenschaft beispielsweise nicht bei Fragen nach einem »Weltethos« normative Antworten beibringen, sondern eventuell dort kritische Einwände formulieren, wenn die Ethik einer Religion auch anderen aufgedrängt werden soll; genauso wird sie wohl zur Relativierung oder Reduzierung vielleicht übertriebener Erwartungen gegenüber einer von allen Religionen gemeinsamen Sicht von Menschenrechten oder Menschenpflichten beitragen.¹⁵ Gerade dadurch vermag die Religionswissenschaft aber indirekt zum besseren gegenseitigen Verständnis von Religionen beizutragen.

2. Die Gegenwartsbedeutung der Religionsgeschichte und des Vergleichs

Es hat historische Ursachen, dass die Religionsgeschichte noch häufig als identisch mit Religionswissenschaft betrachtet wird. Denn das Fach »Religionswissenschaft« als akademische Disziplin ist im 19. Jahrhundert entstanden,¹⁶ als historische Forschungen und archäologische Entdeckungen ein Interesse an Fragen nach Zusammenhängen und Entwicklungen einzelner Kulturen, Mythen, Sprachen usw. erkennen ließen. Diese Hinwendung zur historischen Forschung hat auch die Religionen erfasst, wobei die archäologischen Entdeckungen zugleich untergegangene Religionen und deren Quellen zutage gebracht haben. Wissenschaftsgeschichtlich ist dabei durchaus in Erinnerung zu rufen, dass die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht selten einer Verkürzung unterlegen ist, da sie eine Vorliebe für jene toten oder lebenden Religionen entwickelt hat, die ein ausgeprägtes (religiöses) Schrifttum besitzen, das mit Akribie philologisch untersucht wird. Die philologische Arbeit an den Texten als wichtigste Quellen ist zweifellos das Herzstück der Religionsgeschichte;¹⁷ dadurch ergeben sich auch unmittelbare direkte Konnexen mit europäischen und außereuropäischen Altertumswissenschaften, die ihrerseits ebenfalls philologisch ausgerichtet sind. Ein qualitativ hochstehendes religions-

¹⁴ Vgl. dazu ferner K. HOCK, *Religionswissenschaft für Theologen?*, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 35–56, hier 54.

¹⁵ Für ein solches Vorgehen vgl. beispielsweise M. HUTTER, *Die Vorläufigkeit von »Menschenpflichten« für den buddhistischen Erlösungsweg. Religionswissenschaftliche Gesichtspunkte zur heutigen Diskussion über universelle Menschenpflichten*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44 (2000), 33–42.

¹⁶ Vgl. K.-H. KOHL, *Geschichte der Religionswissenschaft*, in: H. CANCEK u.a. (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus, Stuttgart 1988, 217–262, hier 239–243; ferner H.-J. KLIMKEIT, *Religionswissenschaft*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29 (1998), 61–67, hier 64f.

¹⁷ Vgl. K. RUDOLPH, *Texte als religionswissenschaftliche »Quellen«*, in: H. ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 39–54, hier 48–50; ferner M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 120f.

wissenschaftliches Arbeiten sollte im Regelfall philologische Qualifikationen für die Quellenanalyse von mindestens jenen zwei Religionen erfordern, die wenigstens den individuellen Arbeitsschwerpunkt eines Vergleichenden Religionswissenschaftlers ausmachen sollten. Trotz eines solchen Plädoyers für Quellenstudium wäre es aber ein Irrglauben, wenn man annehmen würde, dass sich die Religionswissenschaft auf Textstudien allein beschränken dürfte, oder wenn man dächte, dass die Texte selbst bereits Religion seien. Eine richtig verstandene Religionsgeschichte muss das Textstudium nicht nur bezüglich der Wirkungsgeschichte und der Relevanz v.a. der sog. »kanonischen Texte« bzw. »Heiligen Schriften« im aktuellen Leben der Gläubigen bis in die Gegenwart verfolgen,¹⁸ sondern zugleich mit einer gleichwertigen Behandlung weiterer Quellen verbinden; dabei ist v.a. das archäologische und mediale-kunstgeschichtliche Material heranzuziehen, aber auch die Handlungsabfolge von Ritualen oder das gesprochene Wort des Einzelnen, wobei letzteres klar macht, dass Religionsgeschichte bis in die aktuelle Gegenwart reicht und nicht nur unser antiquarisches Interesse verdient.

Anhand des Manichäismus sei dies in wenigen Absätzen skizziert: Der Manichäismus¹⁹ ist eine »untergegangene« Weltreligion, entstanden durch das Wirken des Stifters Mani in der Mitte des 3. Jh. im Südwesten des heutigen Iran, verbreitet bis nach Spanien, wo – wie grosso modo in der westlichen Hemisphäre – diese Religion etwa im 6.Jh. als System verschwunden ist; im Osten gelangte der Manichäismus entlang der Seidenstraße bis nach Zentralasien und China, wo letzte – von Buddhisten nur noch schwerlich unterscheidbare – Manichäer im 16. Jh. als Träger von Religionsgemeinden verschwunden sind. Mani verkündete eine Erlösungslehre, geprägt von einem scharfen Dualismus zwischen Gut und Böse und einer daraus resultierenden strengen Ethik. Im Detail kann das komplexe Lehrsystem Manis hier nicht rekapituliert werden, und das ist für unsere Fragestellung auch gar nicht von zentraler Wichtigkeit. Interessanter ist vielmehr, anhand von Beispielen der religionsgeschichtlichen Forschung zu zeigen, dass auch eine untergegangene Religion durchaus »aktuell« bleibt.

a) Ich nehme meinen Ausgangspunkt von der Gestalt des Kirchenvaters Augustinus, der neun Jahre lang selbst manichäischer Auditor (»Hörer«) war und – wie sein reichhaltiges antimanichäisches Schrifttum zeigt – ausgezeichnete Kenntnisse über diese Religion besaß.²⁰

¹⁸ Wenigstens ansatzweise geschieht dies bei U. TWORUSCHKA (Hg.), *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, wenn einige Autoren ihre jeweiligen Einzelbeiträge mit Überlegungen zur Autorität und Bedeutung des Textes für die Gläubigen oder mit Bemerkungen zum Verhältnis der betreffenden Heiligen Schrift zum religiösen Leben abschließen.

¹⁹ Die Erforschung des Manichäismus erlebt seit rund zweieinhalb Jahrzehnten einen gewissen Boom, so dass eine dem aktuellen Forschungsstand voll entsprechende Gesamtdarstellung dieser Religion fehlt; die zentralen Themen auf neuem Forschungsstand berücksichtigt S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), Tübingen 1992; für Teile der östlichen Ausbreitung und Entwicklung siehe auch die neueste Darstellung von X. TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde. Le Manichéisme parmi les peuples et religions de l'Asie Centrale d'après les sources primaires* (Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik 28), Wien 2001.

²⁰ Zu den Beziehungen Augustins zum Manichäismus vgl. etwa die kleine Studie von J. VAN OORT, *Mani, Manichaeism and Augustine*, Tbilisi 1996 sowie die einzelnen Beiträge in J. VAN OORT u.a. (Hgg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden 2001.

Für Augustinus war der Manichäismus eine christliche Religion, auch der »manichäische« Augustinus hat sich selbst als Christ verstanden, was wesentlich für das Verständnis der Theologie des Augustinus ist: Er formuliert seine »katholisch-christliche« Theologie gegen die »manichäisch-christliche« Theologie, der er zunächst angehört hat. Trägt man der Tatsache Rechnung, dass Augustinus mit seiner Lehre vom Gottesstaat oder seiner Geschichtsphilosophie wesentliche Impulse für das europäische Denken bis in die Neuzeit liefert, so kann man konstatieren, dass der Manichäismus (wenngleich verborgen und indirekt) seine Strahlkraft bis in die nicht allzu ferne Vergangenheit bewahrt hat. Genauso klingt die strenge manichäische Ethik und ein tiefes Sündenbewusstsein nicht nur in Schriften Augustins nach, sondern wirkt auch in der Gebetsprache der Katholischen Kirche nach, wenn es im liturgischen Schuldbekenntnis heißt: »Ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken«. Die »christliche« Gedanken-Worte-Werke-Formel ist nicht von den manichäischen »Siegel« zu trennen, dem Siegel des Herzens, des Mundes und der Hände. Die manichäische Rede von den drei Siegeln umschreibt eben das Vermeiden all dessen, was im Bereich des Herzens/Denkens²¹, Redens und Tuns dem göttlichen Licht Schaden zufügen könne. Die ethische Begriffsreihe »Gedanken, Worte und Werke«, die dem Christentum keineswegs fremd ist, ist somit kein Eigengut der christlichen Theologie, sondern wohl »Erbstück« aus dem Manichäismus.

b) Seit der Antike galt der Manichäismus als Häresie schlechthin, die von der allumfassenden katholischen Kirche überwunden wurde. Dementsprechend wurde der Begriff »Manichäer« nicht nur während der Spätantike und des Mittelalters als brauchbarer Ausdruck empfunden, mit dem Andersgläubige etikettiert und abgewertet werden konnten, sondern auch die Reformatoren hatten mit dem Vorwurf zu kämpfen, »Manichäer« zu sein. Zwei diesbezüglich interessante Beispiele einer »Wirkungsgeschichte« des Manichäismus, die uns kunstgeschichtlich fassbar ist, seien hier etwa angeführt: In der im Jahr 1692 geweihten katholischen Schlosskapelle in Choltice [Choltitz] in Ostböhmen in der Tschechischen Republik findet sich eine Darstellung von Mani, der als Hinweis auf seine orientalische Herkunft auf seinem Kopf einen Turban trägt.²² Nun ist Mani aber nicht allein dargestellt, sondern in illustrier Gesellschaft – mit den »klassischen Häretikern« des frühen Christentums, nämlich mit Simon Magus, Arius und Nestorius; aufschlussreicher ist aber die korrespondierende Vierergruppe mit Jan Hus, Hieronymus von Prag, Martin Luther und Johann Calvin. Die Botschaft, die das Bildprogramm der Schlosskapelle ausdrücken will, ist überzeugend: So wie die klassischen »Häretiker« der frühen Christenheit überwunden

²¹ Augustinus und der lateinische Manichäismus kennen für das »Siegel des Herzens« auch die Variante »Siegel des Schoßes«, wodurch die weitgehende Reduktion der Sexualität umschrieben wird; dieses »manichäische Siegel« in der Vermittlung Augustins prägt die katholische Sexualmoral bis in die Gegenwart. Zur religionsgeschichtlichen Entwicklung der »Gedanken-Worte-Werke«-Vorstellung und -formel vgl. M. HUTTER, Gedanken – Worte – Werke. Zarathustrische Ethik in der Umformulierung Manis, in: P. ANREITER / H.M. ÖLBERG (Hgg.), *Wort, Text, Sprache und Kultur*. Festschrift für Hans Schmeja zum 65. Geburtstag, Innsbruck 1998, 23–32.

²² Abbildung bei W.B. OERTER, Zur Wirkungsgeschichte des Manichäismus in Böhmen, in: R.E. EMMERICK u.a. (Hgg.), *Studia Manichaica*. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin 2000, 441–450, hier 443; vgl. ferner W.B. OERTER, Der Mani von Choltice, in: V. VLNAS u.a. (Hgg.), *Ars Baculum Vitae*. Sborník studií z dejin umení a kultury, Prag 1996, 127–132.

wurden, so sind auch die zeitgenössischen »Häretiker« durch eine Re-Katholisierung zu überwinden; der gelebte »Manichäismus« war zwar für die Katholische Kirche keine Gefahr mehr, aber er blieb Symbol für die immer wieder geforderte Auseinandersetzung mit Andersgläubigen. Aber auch die bekannte Prager Karlsbrücke²³ aus dem Jahr 1708 liefert mit der Statue des Hl. Augustinus ein interessantes Manichäer-Beispiel: Triumphierend steht sein Fuß fest auf drei übereinanderliegenden Büchern – die Namen der Verfasser lassen sich auf den Buchrücken lesen: Pelagius, Donatus und Man(es), jene drei theologischen Denker bzw. Strömungen, mit denen sich Augustinus auseinander zu setzen hatte. Man kann in dieser Darstellung sicherlich einfach eine historische Reminiszenz an Augustins Wirken sehen, aber vielleicht sollte auch hier subtil auf die »Überwindung« zeitgenössischer Häretiker durch die Katholische Kirche angespielt werden.

c) Der letzte Fall führt uns in die unmittelbare Gegenwart und ist eine wiederum anders gelagerte Wirkung – und eigentlich Revitalisierung der längst als untergegangen gedachten Manichäer. Seit 1970 existiert in den USA unter dem Namen *Ecclesia Gnostica* eine hochorganisierte Kirche, die sich nach ihrem Selbstverständnis als vornizänische christliche Gemeinschaft sieht.²⁴ Normativ für ihr Selbstverständnis, aber auch für den voll entwickelten liturgischen Kalender dieser Kirche sind neben den kanonischen biblischen Schriften auch gnostische Texte. Pfarren mit regelmäßigem Gottesdienst existieren in Los Angeles (Kalifornien), in Portland (Oregon), in Seattle (Washington) und in Salt Lake City (Utah) sowie – als bislang einzige europäische Pfarre – in Oslo (Norwegen). Welch bedeutsame Rolle dabei Mani in der *Ecclesia Gnostica* spielt, sieht man darin, dass der 25. April der Feiertag dieses Propheten und Heiligen der Kirche ist. Das Tagesgebet zu Beginn des Wortgottesdienstes, die Lesung und das Evangelium sind dem manichäischen Schrifttum entnommen. Aber auch in der Liturgie anderer Sonn- und Feiertage der *Ecclesia Gnostica* wird reichhaltig auf Manichäisches rekurriert, indem für 24 Tagesgebete und 14 Lesungen manichäische Texte ausgewählt werden. Diese liturgische Bezugnahme auf Mani macht unübersehbar deutlich, dass Mani als religiöse Autorität und seine Lehre innerhalb dieser Kirche zweifellos als »lebendige Religion« bewertet werden können. Interessant an diesem Beispiel ist dabei zugleich, dass die *Ecclesia Gnostica* sich teilweise der Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung bedient und die Erschließung gnostischer Quellen mit Wohlwollen in die eigene Liturgie integriert.²⁵ Dabei ist klar zu beobachten, dass Religionsgeschichte auch Wirkungsgeschichte auf die vom Religionswissenschaftler erforschte Religion sein kann.

Die Einzelfälle zum Manichäismus zeigen, dass das Ziel der Religionsgeschichte mit der Erforschung der Einzelreligionen zugleich die direkte bzw. indirekte Wechselwirkung mit den betreffenden Religionsgemeinden berücksichtigen muss, um den Gegenwartsbezug

²³ Abbildung bei OERTER, *Zur Wirkungsgeschichte*, 447.

²⁴ Vgl. die Selbstdarstellung durch den Bischof der Kirche: St.A. HOELLER, An Introduction to the *Ecclesia Gnostica*, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/ecclesia/ecclesia.html> (aktualisiert am 3.5.1999, abgerufen am 3.1.2002).

²⁵ Vgl. St.A. HOELLER, Gnostic Scripture and the Gnostic Church, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/gnscript.html>; DERS., A Gnostic Reading List, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/readlist.htm> (beide Seiten – ohne Aktualisierungsdatum – zuletzt abgerufen am 3.1.2002).

sowie das Erforschen von aktuellen Ausdrucksformen ihres Glaubens und ihrer religiösen Praxis zu beobachten. Denn die Religionsgeschichte will Religionen nicht als »Ideen«, sondern als reale Gegebenheiten in ihren vielfältigen Wechselwirkungen mit ihrer Lebenswelt sehen.

Daraus folgt, dass Religionsgeschichte sich nicht auf das Aufzählen von Einzelheiten beschränkt, sondern durchaus auch Fragen eines größeren Kontextes anspricht: Was liefert die untersuchte Religion etwa für ein Gesamtverständnis des Phänomens Religion? Welche Details oder auch größere Einheiten einer Religion haben ihre Analogie in anderen Religionen oder lassen sich damit vergleichen? Deswegen ist die empirische Religionsgeschichte die unmittelbare Grundlage sowohl der »Vergleichenden Religionswissenschaft«²⁶ als auch der »Religionsphänomenologie«. Je nach Vorgehensweise und Fragestellung des Vergleiches sind die daraus gewonnenen Erkenntnisse unterschiedlich, wobei sowohl für Vergleiche in chronologischer als auch räumlicher Hinsicht die religionsgeschichtlichen Fakten den Ausgangspunkt darstellen. Gegenüber weltumspannenden Vergleichen von (isolierten) Phänomenen ist dabei die neuere an Fragen des Vergleichs interessierte Forschung eher zurückhaltend, indem vermehrt auf die Berücksichtigung des Kontextes und auf die Angemessenheit der Vergleichsebenen Rücksicht genommen wird. Den größten Erkenntniswert bringen dabei zweifellos innerhalb eines regionalen oder zeitlichen Bezugsrahmens durchgeführte Vergleiche.²⁷ Im regionalen Bereich durchgeführte Vergleiche von unterschiedlichen Religion(selement)en können dabei u.a. Gemeinsamkeiten, gegenseitige Beeinflussungen oder auch Abgrenzungen von solchen Religion(selement)en präziser in den Blickwinkel bringen und ihre jeweilige Bedeutung für die konkreten Gläubigen erhellen. Auf überregionaler Ebene bringen Vergleiche dann den besten Erkenntniszuwachs, wenn der Vergleich innerhalb einer Religion bleibt, aber darauf fokussiert, wie die unterschiedlichen regionalen Kontexte sich auf das Vergleichene auswirken. Insofern sollte der Vergleich zunehmend zu einem Instrumentarium werden, das weniger um seiner selbst angewandt oder nach – angeblichen – religiösen Universalien suchend verwendet wird, sondern um das jeweils Besondere von konkreten religiösen Erscheinungen oder (Teil)-Systemen hervorzuheben. Man könnte auch von einem »kontrastiven Vergleich« sprechen, der als kritisches Korrektiv m.A.n. nicht zu unterschätzen ist. Er kann dabei nicht nur einzelne Motive (z.B. Monotheismus, Insel der Seligen, Schöpfung) oder einzelne Personentypen (z.B. Religionsstifter, große Lehrer, mythologische Gestalten) besser präzisieren, sondern auch die Grenzen der Übertragbarkeit einer Terminologie aufzeigen, soweit diese aus der abendländischen, d.h. griechisch-römischen, biblischen und christlich-theologischen, Tradition stammt. Eine solche Begrifflichkeit ist nicht auf alle Religionen problemlos anwendbar, will man das Fremde

²⁶ Vgl. zuletzt dazu K. RUDOLPH, Vergleich, religionswissenschaftlich, in: H. CANKIK u.a. (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 5: Säkularisierung bis Zwischenwesen, Stuttgart 2001, 314–323.

²⁷ Gerade auf Grund der Migration und Globalisierung von Religionen können solche Vergleiche in Zukunft ein vielversprechendes, aber auch notwendiges Feld religionswissenschaftlicher Forschung bilden; vgl. dazu auch die Überlegungen bezüglich der Parsen (und indirekt anderer südasiatischer Religionsgemeinschaften), wie sie J.R. HINNELLS, *Zoroastrian and Parsi Studies*, Aldershot 2000, 303–305, 367–369 formuliert.

nicht nur »umverwandeln«, sondern sich »anverwandeln« und verstehen.²⁸ – Solche zunächst eher akademisch anmutende Einzelheiten haben aber einen gegenwartsrelevanten Rahmen im Kontext des religiösen Pluralismus und der Globalisierung. Die Vergleichende Religionswissenschaft vermag nämlich dadurch hervorzuheben, was in einer Religion *anders* ist und so zum Proprium dieser Religion beiträgt. Dies halte ich in zweierlei Hinsicht für bedeutsam: Zum einen besitzt der Religionswissenschaftler dadurch ein Instrumentarium, das ihn befähigt, gegen ein oft vorschnelles Hervorheben von (Pseudo)-Gemeinsamkeiten seine skeptische Stimme zu erheben. Solche Gemeinsamkeiten sind in den meisten Fällen unverbindlich – und damit kaum für einen Dialog tragfähig, in dem Angehörige einer Religion (als Individuen oder Institutionen) einfordern, dass ihre eigene Religion einen Eigenwert in der »Öffentlichkeit« beansprucht. Zum anderen liefert der Vergleich ferner die Erkenntnis, dass Religionen (d.h. die Menschen, die das Subjekt von Religion sind) zwar *anders* sein können als das vorderhand Vertraute, aber deshalb nicht schlechter. Dadurch kann die Religionswissenschaft einen gesellschaftlichen Lernprozess fördern, um das *andere* (bzw. präziser: *die* andere oder *den* anderen) zu verstehen und so das Fremdsein²⁹ zu überwinden und in die eigene Lebenswelt zu integrieren.

Das Instrumentarium des Vergleichs eignet auch der Religionsphänomenologie. Religionsphänomenologische Fragestellungen sind in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten – parallel zu einer kulturwissenschaftlichen Orientierung der Religionswissenschaft – zusehends in den Hintergrund gerückt. Denn die »beschreibende Religionsphänomenologie« hat durch immer abstraktere Vergleiche einzelne Phänomene isoliert, für die zwar eine »universelle« Verbreitung postuliert wurde, allerdings um den Preis ihrer nicht selten vollkommenen Abkoppelung von Geschichte und Gesellschaft. Das gleiche Problem hat aber auch die »verstehende Religionsphänomenologie« mit ihrem Anliegen, nach dem Sinn der Phänomene zu fragen bzw. diese selbst nach zu erleben. Verbunden mit solchen religionsphänomenologischen Fragen war dabei zugleich ein Religionsbegriff, bei dem Religion als Manifestation des/eines Heiligen oder als ein besonderer Bereich der Wirklichkeit gilt.³⁰ Solche Zugänge der klassischen Religionsphänomenologie werden dabei

²⁸ Dieses Wortspiel geht auf P. HACKER, Zur Methode der philologischen Begriffsforschung, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115 (1965), 294–308, bes. 304–306 zurück; vgl. M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung and Fremdes*, 120f; ferner K. RUDOLPH, *Vergleich*, 320. – Die Notwendigkeit einer angemessenen religionswissenschaftlichen Terminologie ist dabei – nicht nur im Rahmen des Vergleiches – ein zusätzliches Argument für eine möglichst umfangreiche philologische Kompetenz eines Religionswissenschaftlers.

²⁹ Vgl. dazu ferner FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, 111: »Ethnische Fremdheit wird von vielen als Faktor der Verunsicherung erfahren, und die Versuchung ist groß, den als fremd empfundenen Menschen die Verantwortung für wirtschaftliche Krisensymptome zuzuschieben.« FELDTKELLER knüpft daran noch weitere interessante – die Religionsgemeinschaften selbst betreffende – Überlegungen an, dass nämlich das Bemühen um Überwindung des »Fremdseins« einer (vorwiegend ethnisch zugeordneten) Religion zugleich ein religionsinternes Argument für die Entwicklung von Missionierungsbemühungen sein sollte.

³⁰ Vgl. dazu zuletzt in aller Kürze etwa J. WAARDENBURG, *Religionsphänomenologie 2000*, in: A. MICHAELS u.a. (Hgg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Studia Religiosa Helvetica 6/7), Bern u.a. 2001, 441–469, hier 454–455. Als einen der letzten deutschen Vertreter, der noch ziemlich ungebrochen in der Tradition der klassischen Religionsphänomenologie stand, nennt W. GANTKE, *Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunftsfähigen Religionsphänomenologie*, in: A. MICHAELS u.a. (Hgg.), *Noch eine Chance für die*

durch die Forderung, religionswissenschaftliche Aussagen müssen auf empirisch überprüf-
baren oder dokumentierbaren Datensätzen aufbauen, in Frage gestellt. Insofern formuliert
J. Waardenburg zu Recht die Notwendigkeit einer Fokusänderung in der Religionsphänome-
nologie:³¹ »Eine religionsphänomenologische Forschung umfasst somit die Rekonstruktion,
Beschreibung und Analyse religiöser Interpretationen der Wirklichkeit.« Eine solche
Religionsphänomenologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei empirisch fassbaren Inter-
pretationen, d.h. sie fragt nach der Bedeutung der Phänomene für einzelne Menschen. Diese
Fragestellung hat jedoch mit der klassischen Religionsphänomenologie kaum mehr
Gemeinsames, unterscheidet sich aber auch nicht von jenen religionsgeschichtlichen und
religionssoziologischen Fragestellungen, die ebenfalls den Menschen als Träger von
Religion ins Zentrum der Religionswissenschaft stellen. Denn jede »problemorientierte
Religionswissenschaft«³² wird die Grundfragen, die Menschen im Laufe der (Religions)-
Geschichte formulierten und zu beantworten versuchten, in den Blick der Analyse stellen,
soweit solche Fragen und Antworten als Quellen für eine Interpretation zur Verfügung
stehen. Darin liegt das Dilemma der Religionsphänomenologie, wenn sie auf der Grundlage
solcher empirischer Antworten bleibt. Entwickelt sie jedoch weitere Fragen und Reflexions-
ebenen aus philosophischen oder theologischen Positionen, überschreitet sie durch dieses
Weiterfragen jene Grenze, die eine empirische Religionswissenschaft u.a. sowohl von
religionsphilosophischen als auch theologischen Zugängen zu Religionen trennt.³³

Auch diesen Abschnitt will ich mit einem kurzen Resümee zusammenfassen: Der
Vergleich der Religionen und deren kultureller Besonderheiten muss methodisch bei der
religionsgeschichtlichen Detailanalyse von Einzelheiten beginnen, wobei Religionsgeschichte
– so wie jede Geschichtswissenschaft – sich nicht auf das Addieren von Fakten beschränkt.
Die daraus gewonnenen Kenntnisse können dabei selbstredend nicht garantieren, dass
»Wissen« auch eine »Wirkung« hat. Aber das Bemühen der Religionsgeschichte und des
Vergleichs, Informationen über Grundfragen von Menschen und deren Werthaltungen als
Einzelne oder Religionsgemeinschaften bereitzustellen, ist sicherlich mehr als die

Religionsphänomenologie? (Studia Religiosa Helvetica 6/7), Bern u.a. 2001, 393–407, hier 396, zu Recht Gustav
Menschling.

³¹ WAARDENBURG, *Religionsphänomenologie* 2000, 455.

³² Vgl. zu diesem Begriff: HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 132f, indirekt beziehend
auf KLIMKEIT, *Religionswissenschaft*, 62: »Diese »problemorientierte Religionswissenschaft« will also den religiösen
Antworten auf die Grundfragen menschlichen Seins nachgehen.« Als Religionshistoriker bleibt hier auch KLIMKEIT –
m.A.n. anders als die klassische Religionsphänomenologie – durchaus dabei stehen, dass die Religionswissenschaft nur
religiöse Antworten auf Grundfragen beschreiben kann, aber nicht selbst solche anzubieten vermag.

³³ Dies illustriert m.A.n. auch der gelungene Beitrag von GANTKE, *Reflexion und Interpretation*, 403, wenn er
schreibt: »Die Religionsphänomenologie solle auf der Grundlage der Lebenserfahrung weiterhin die Grundfragen stellen
dürfen, die die religiösen Menschen zu allen Zeiten besonders beunruhigten und auf die sie unterschiedliche Antworten
gegeben haben. Diese Grundfragen können im Rahmen der empirischen Religionswissenschaft gar nicht sinnvoll gestellt
und beantwortet werden.« Das Dilemma ist folgendes: Soweit solche Fragen (mit Antworten) in der Geschichte der
Religionen formuliert wurden, werden sie selbstverständlich auch von der empirischen Religionswissenschaft analysiert
und als Interpretationsmodelle beschrieben. Wo der Religionsphänomenologe allerdings weitere Fragen formuliert oder
(neue) Antworten für Grundfragen des religiösen Menschen vorschlägt, wird dies entweder philosophisch-spekulativ
oder theologisch-normativ werden.

Vermittlung antiquarischen Bildungsgutes. Obgleich solche Informationen kaum eins-zu-eins in ein wirtschaftlich-kommerzielles Produkt umgelegt werden können, halte ich die Beschäftigung mit Religionsgeschichte in der beschriebenen Weise heutzutage für unabdingbar, gerade in Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft.

3. *Ethnologie und religiöse Globalisierung »vor der Haustür«*

Versteht Religionswissenschaft empirisch fassbare Religionen als Teil des Beziehungsgeflechtes zwischen Menschen, Gesellschaft und Kultur, so muss das Zusammenleben von Menschen bzw. der individuelle Mensch im Zentrum religionswissenschaftlicher Fragestellungen stehen. Durch diesen anthropologischen Zugang ergeben sich in methodischer und in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht klare Berührungspunkte zwischen Ethnologie und Religionswissenschaft.³⁴ Denn es ist daran zu erinnern, dass christliche Missionare seit Beginn der Neuzeit – als »Nebenprodukt« ihrer Missionstätigkeit – immer wieder gelungene ethnographische oder religionswissenschaftliche Arbeiten geleistet haben; dabei kam ihnen gewiss ihre lang andauernde Anwesenheit und das enge Zusammenleben mit jenen Menschen zugute, deren religiöse Vorstellungen sie dadurch kennen lernen und dokumentieren konnten. Als Beispiele³⁵ können hier nur wenige Namen genannt werden, wie etwa Ramón Pané oder Bartolomé de Las Casas für die Beschreibung indigener Traditionen Amerikas oder Bartholomäus Ziegenbalg und andere Missionare für die hinduistischen Traditionen unter Tamilen. Daher ist die – in der Ethnologie zunächst systematisch von Bronislaw Malinowski zwischen 1914 und 1918 entwickelte Methode der »teilnehmenden Beobachtung« inzwischen auch als religionswissenschaftliches Instrumentarium durchaus

³⁴ Wenn hier von »Ethnologie« die Rede ist, so darf nicht übersehen werden, dass der im britischen Sprachraum häufig verwendete Begriff »Sozialanthropologie« zugleich ein Nahverhältnis zur Soziologie ausdrückt, d.h. anders formuliert, dass solche Berührungen zwischen Ethnologie und Religionswissenschaft zugleich auch Fragen der Religionssoziologie betreffen; die Grenzen zwischen solchen Fachdisziplinen werden umso offener, je stärker der Mensch mit all seinen Lebensbezügen ins Zentrum der religionswissenschaftlichen Betrachtung rückt. Zu solchen Fachverflechtungen vgl. etwa K.-H. KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. Eine Einführung, München 2000, 96f; M.S. LAUBSCHER, *Kulturanthropologie/Sozialanthropologie*. I. Religionswissenschaftlich, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4 (2001), 1833.

³⁵ Vgl. etwa die unterschiedlichen Beiträge in J. TRIEBEL (Hg.), *Der Missionar als Forscher*. Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen (Missionswissenschaftliche Forschungen 21), Gütersloh 1988; ferner in M. BERGUNDER (Hg.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert – Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*, Halle 1999; auch bei Ch. FEEST / K.-H. KOHL (Hgg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001 sind einige »frühe« Ethnographen und Missionare zu Recht berücksichtigt. – Als Einzelbeiträge siehe etwa M. DELGADO u.a. (Hgg.), *Bartolomé de Las Casas*. Werkauswahl. Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995; M. SIEVERNICH, Der erste Ethnograph Amerikas. Ramón Pané und sein Bericht von 1498, in: *ZMR* 85 (2001), 143–152. Erwähnt sei aber zugleich, dass manchmal überhaupt Missionare die ersten waren, die neue religionsgeschichtliche Entwicklungen beobachtet und beschrieben haben, so z.B. in der Mitte des 19. Jh. bezüglich des Wirkens des Babs (und der daraus entstehenden Baha'i-Religion) im Iran, vgl. A.H. WRIGHT, Bâb und seine Secte in Persien, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 5 (1851), 384–385.

vertraut. Malinowskis bekannte Formulierung für das Ziel der Ethnologie, nämlich »den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen«³⁶, lässt sich modifiziert durchaus auch auf jene religionswissenschaftliche Forschung anwenden, die den Menschen mit seinen religiösen Bezügen in den Mittelpunkt stellt. Obwohl dabei die Ethnologie – v.a. in Hinblick auf kleine und noch halbwegs geschlossene Gesellschaften, bei denen etwa Wirtschaft, Politik und Religion noch nicht als getrennte Lebensbereiche bzw. Institutionen auftauchen – immer den Gesamtzusammenhang im Blick haben muss, wird der Religionswissenschaftler sich in der Beobachtung des – manchmal auch »künstlich« isolierten – Detailphänomens Religion eventuell mit einem Einzelbereich zufrieden geben können.

Allerdings scheint es mir in zwei Bereichen für eine aktuelle Religionswissenschaft notwendig, sich auf ein stärkeres Hinwenden an eine ganzheitliche Perspektive einzulassen, vergleichbar derjenigen des Ethnologen, nämlich im Zusammenhang mit manchen sog. »Neuen Religionen« oder mit Migrantenreligionen. Auf beide Bereiche treffen nämlich auch einige wichtige Merkmale jener Gesellschaften zu, mit denen sich die Ethnologie befasst: v.a. eine relativ geringe demographische Größe, eine gewisse Homogenität von (Sprache und) Kultur sowie die enge Verschränkung von einzelnen Institutionen miteinander einschließlich der Einbettung des Politischen in einen engen religiösen Bezugsrahmen.³⁷ Allgemeiner formuliert kann man sagen, dass sich damit für den Religionswissenschaftler ein neues Beobachtungsfeld ergibt, das für manche Religionen wiederum vermehrt eine unmittelbare Verbindung mit dem Alltag erkennen lässt. Wenn dabei von Neuen Religionen etwa beansprucht wird, dass sie in Tätigkeitsfeldern wie Politik und Gesellschaft, Soziales, in Fragen der Ökologie, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft oder in Fragen des Mann-Frau-Verhältnisses³⁸ aus ihrer religiösen Position eine aktiv gestaltende – und damit kulturformende – Rolle spielen wollen, stößt diese akzentuierte Verlagerung des Religiösen in den ganzheitlichen Alltag in einer säkularisierten Gesellschaft und Öffentlichkeit nicht nur auf Zustimmung. Mit einem ethnologischen Modell vor Augen mag dabei dem Religionswissenschaftler eine solche ganzheitliche Durchdringung des Lebensraumes eines Angehörigen einer Neuen Religionen weniger unverständlich erscheinen, um sich auf seine Weltsicht wertfrei einzulassen.

Auf Grund von Migration begegnet aber der Religionswissenschaftler heute auch vermehrt außereuropäischen Formen von Religion und Kultur gleichsam »vor der Haustür«. Dabei handelt es sich etwa um ethnische Gemeinschaften von geringer demographischer Größe, die – zumindest auf den ersten Blick³⁹ – eine relativ einheitliche Sprache und Kultur

³⁶ Zit. nach KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, 111, aus »Argonauten des westlichen Pazifiks«. – Zu Malinowskis Bedeutung für die Religionswissenschaft vgl. F. STOLZ, Bronislaw Kaspar Malinowski, in: A. MICHAELS (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 247–263.396–398.

³⁷ Ferner nennt KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, 69–92 noch Schriftlosigkeit und gering entwickelte Technik, was im Kontext dieser Religionen nicht der Fall ist.

³⁸ Vgl. J. SÜSS, Missionsstrategien und Expansionsformen Neuer Religionen, in: R. MAHLKE u.a. (Hgg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat, Frankfurt u.a. 1997, 427–445.432–438.

³⁹ Bei näherem Hinsehen zeigen sich hier jedoch durchaus Differenzierungen, etwa bezüglich der lokalen Herkunft, was sich nicht nur auf dialektale Unterschiede auswirkt, sondern auch auf Bildungsniveau, angestammte Berufswahl oder Heiratsoptionen Einfluss hat; beobachtbar etwa bei Tamilen in Deutschland.

aufweisen und bemüht sind, auch ein funktionierendes System ineinandergreifender Institutionen zur Bewahrung ihrer eigenen Identität zu schaffen. Ein Beispiel, an dem sich dies ansatzweise beobachten lässt, sind die hinduistischen Tamilen, die v.a. seit knapp mehr als zwei Jahrzehnten in Folge des Bürgerkrieges auf Sri Lanka in Deutschland leben und derzeit rund 45.000 Personen zählen dürften;⁴⁰ daneben gibt es hierzulande etwa dieselbe Zahl nicht-tamilischer Hindus.⁴¹ Ein Zentrum des tamilischen Hinduismus in Deutschland – zumindest für die überregionale öffentliche Wahrnehmung⁴² – ist derzeit zweifellos der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm; doch darf man dabei nicht vergessen, dass es inzwischen mehr als zwanzig tamilische Hindu-Tempel in ganz Deutschland gibt und in Hamm selbst drei. Am 7. Februar 2001 wurde ein dem Gott Murugan gewidmeter Tempel in dieser Stadt neu eingeweiht, seit 1994 besteht der Sri Sithivinayagar-Tempel mit dem dazugehörigen Tempelverein; die Hauptgottheit dieses Tempels ist Vighneshvara, eine Erscheinungsform des elefantenköpfigen Gottes Ganesha. Für die Gläubigen sind all diese Tempel Orte, an deren Kulturen man teilnimmt, wenngleich die Tempelvorstände eher zur Abgrenzung der Tempel gegenseitig neigen, auch mit dem Bemühen, jeweils auf ihre Art Hinduismus möglichst »authentisch« (aber auch in latenter Konkurrenz) zu praktizieren.⁴³

Der Sri Kamadchi Ampal Tempel⁴⁴ verdankt seine Bekanntheit sicherlich dem Engagement des dort tätigen Priesters. Seit Mitte der 80er Jahre ist der aus der Gegend von Jaffna in Sri Lanka stammende Mann in Deutschland, wobei er seit fast einem Jahrzehnt durch das erstmals 1993 öffentlich durchgeführte Tempelfest mit einer Festprozession im südindischen Stil zur kulturellen Stärkung der Migranten beiträgt; inzwischen ist die Teilnehmerzahl an diesem alljährlichen Fest auf mehr als 10 000 Personen gewachsen, was die Gläubigen als Zeichen des Segens der Göttin verstehen. Neben dem großen alljährlichen Tempelfest ist auch das Tempelbauprojekt in Hamm zu nennen, das im Frühjahr 2000 mit der Grundsteinlegung begonnen hat und am 7. Juli 2002 mit der Konsekration des Tempels abgeschlossen wurde. Dadurch existiert nun der erste im südindischen Architekturstil errichtete Hindu-Tempel in Deutschland, mit dem hochgezogenen *gopuram*, d.h. dem

⁴⁰ Vgl. M. BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg 2000, 96–101.114f.125f.

⁴¹ M. DECH, Vishwa Hindu Parishad e.V., in: M. KLÖCKER / U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Handbuch der Religionen*. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland (4. Ergänzungslieferung), Landshut 2000, VIII–17; vgl. ferner für die bislang wenig überregional organisierten Hindus in Österreich, obwohl eine Gruppe einen dem österreichischen Religionsrecht entsprechenden Rechtsstatus als Körperschaft erwerben konnte, M. HUTTER, Hinduismus in Österreich. Rechtliche Stellung und Aktivitäten, in: DERS. (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (Religionswissenschaft 11), Frankfurt u.a. 2001, 47–59.

⁴² Vgl. dazu den Bericht von M. STRECK / B. KRAEMER, Die Hindus von Hamm, in: *Stern*, Nr. 35 (23.8.2001), 38–46.

⁴³ Indirekt klingt dies auch im Beitrag von K. MEISIG, Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneshvara-Tempel in Hamm (Westfalen), in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 14 (1999, ersch. 2001), 229–249. Vgl. auch die kurze Notiz zu diesem Tempel bei BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*, 166f.

⁴⁴ Vgl. die Beschreibung der Geschichte des Tempels und des Festes bei BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*, 147–168; einige noch weitere – z.T. auch aktualisierte – Daten liefert B. LUCESI, Das hinduistische Tempelfest in Hamm-Uentrop / Westfalen, in: M. HUTTER (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (Religionswissenschaft 11), Frankfurt u.a. 2001, 61–76.

Torturm, der die Tempelräume mit seiner Fertigungshöhe von 17 Metern klar überragt und auch für die Umgebung als markantes Merkmal des südindischen Hinduismus sichtbar ist. Bei diesem Tempelbau geht es einerseits um die Errichtung eines voll ausgestalteten Kultbaus; zugleich geht es andererseits aber auch um die Schaffung eines Stücks hinduistischer Identität, die in der fremden Umgebung den Zusammenhalt, aber auch den Rückbezug zu den südindischen Wurzeln gewährleisten soll. Personen, die – teilweise auch aus dem Ausland (Niederlande, Frankreich, Schweiz, Österreich) – nach Hamm kommen, betonen dabei, dass es in diesem »Zentrum tamilisch-hinduistischer Religiosität« nicht nur um die Durchführung eines Festes geht, sondern dass darüber hinaus hier auch ein Fixpunkt entsteht, der zur Stärkung der eigenen Kultur, zur Bewahrung und Förderung der eigenen Sprache, und zur Entwicklung eines Netzes von Institutionen beitragen soll, um dadurch den Tamilen einerseits die dauernde Anwesenheit in Deutschland zu ermöglichen, zugleich aber auch sicherzustellen, dass man als ethnische und kulturell eigenständige Gemeinschaft die eigenen Werte weiter bewahren kann.

Für den Religionswissenschaftler sind solche Beispiele interessant, denn sie bieten Zugangsmöglichkeiten zu einer Religion, die einerseits versucht, auch in einer neuen Umgebung »authentisch« zu bleiben und auf ihre Weise die ganzheitliche Perspektive von Religion, Kultur, und Gesellschaft⁴⁵ zu bewahren, andererseits aber zugleich herausgefordert sein wird, in Kontakt mit der sie umgebenden »Mehrheitskultur« zu treten. Inwieweit dabei »Doppelidentitäten« oder »Religionswandel« entstehen werden, bleibt abzuwarten; dass sich dabei aber neue Frage- und Aufgabenstellungen ergeben können, die auch für den Soziologen von Interesse sind, eröffnet und erfordert dabei ein weiteres Feld der Zusammenarbeit der Religionswissenschaft mit anderen Wissenschaftsbereichen.

4. Fazit

Globalisierung und Multikulturalität bringen in die aktuelle Lebenswelt eines jeden immer wieder Neues, wobei der Religionswissenschaftler durch die Beschäftigung mit fremden Religionen und Sprachen mit Teilaspekten dieses Neuen vertraut ist. Der Religionswissenschaftler kommt dabei im Kontext der Humanwissenschaften eine nicht mehr zu unterschätzende Aufgabe zu, da die empirische Religionswissenschaft kompetent und objektiv-sachlich Informationen über fremdes Kulturgut vermitteln kann. Dass es dabei keineswegs um bloß äußerliche »Wissensanhäufung« geht, hoffe ich im Vorhergehenden klar gemacht zu haben. Auch wenn ich mich nicht der Illusion hingebe, die Kenntnis über Religionen wäre das Allheilmittel etwa für Frieden oder ein gedeihliches Zusammenleben

⁴⁵ Dass die Tamilen eine »eigene« Gesellschaft sind, zeigt sich etwa auch daran, dass es – bislang – praktisch kaum ethnisch gemischte Ehen gibt. Wie weit sich dies in Zukunft zur besseren Integration der Gemeinde ändert, bleibt abzuwarten und ist gerade hinsichtlich der Ausführungen über den Zusammenhang zwischen ethnisch beschränkter Religion und Fremdheit bzw. der damit verbundenen Notwendigkeit von Mission, wie sie FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, 112, anspricht, von besonderem Interesse.

unterschiedlicher Menschen, so bin ich überzeugt, dass es ohne ein Basiswissen an Fakten – seien es religiöse Grundsätze, daraus abgeleitete moralische Prinzipien oder von der Religion mitbestimmte Alltagsregeln – keine einigermaßen fruchtbare Kommunikation mit Angehörigen, die einem anderen Kulturkreis als dem Europäischen entstammen, geben kann, genauso wenig wie ein wertfreies, aber kritisches Eingehen auf Gemeinschaften, die sich auf neue Offenbarungen oder besondere Einsichten religiöser Art berufen. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft wird dabei zwar selbst nicht auf außermenschliche Bezugsgrößen zurückgreifen, um Antworten auf menschliche Grundfragen zu geben, sie vermag aber dennoch – gerade, indem sie den empirischen Schatz der Antworten, die in Religionen im Laufe der Zeit formuliert wurden, hebt – bereits gegebene Antworten entweder in Erinnerung zu rufen oder deren Vorläufigkeit bzw. Bevormundung des Fragenden aufzeigen, ohne dadurch selbst als Wissenschaft eine »neue« Normativität zu schaffen.⁴⁶

Aus dieser Perspektive ist es daher zweifellos unabdingbar, dass religionswissenschaftliche Kenntnisse – vielleicht stärker als bisher – auch in den schulischen Unterricht einfließen, in besonderer Weise etwa in einem Fach wie »Praktische Philosophie in der Sekundarstufe I« in Nordrhein-Westfalen.⁴⁷ Ein erfolgreicher Unterricht in einem solchen Schulfach setzt u.a. grundlegende Kenntnisse aus Religionswissenschaft voraus, besonders in Hinblick auf folgende Unterrichtsziele:⁴⁸ »Der Unterricht im Fach Praktische Philosophie hat daher die Aufgabe, den Schülerinnen und Schülern wichtige weltanschauliche und religiöse Entwicklungen sowie ideengeschichtliche Zusammenhänge nahe zu bringen. Dabei haben die Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit, die religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen, die unsere eigene und fremde Kulturen geprägt haben, aus ihren Ursprüngen und Traditionen zu verstehen. Sie sollen sich mit den darin erkennbaren Wertvorstellungen im Sinne interkultureller Toleranz auseinandersetzen und dazu Stellung nehmen. Insgesamt sollen damit Grundlagen für verantwortliches Handeln gelegt werden.« – Dieses zweifellos hochgesteckte Ziel ist eine Herausforderung an den Religionswissenschaftler. Es ist dabei weniger das Problem, die Kenntnis religiöser Entwicklungen oder Vorstellungen, welche

⁴⁶ Die Gefahr, dass eine Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft entbehrlich wird, wie GANTKE, *Reflexion und Interpretation*, 400, zumindest fragend erwägt, sehe ich keineswegs, da gerade wegen ihres Empiriebezuges die Religionswissenschaft auch mögliche (und für Individuen vielleicht durchaus auch tragfähige) Antworten auf Grundfragen vorlegen kann, allerdings Antworten, die bereits von Menschen innerhalb eines religiösen Systems formuliert wurden.

⁴⁷ Dieses Fach nenne ich hier beispielhaft auch für alle übrigen Bezeichnungen von Fächern des »Ethikunterrichtes« (Bayern), »Werte und Normen« (Niedersachsen) oder »Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde / LER (Brandenburg), die als Alternative zum konfessionellen Religionsunterricht als (ordentliches) Schulfach angeboten werden. Zur Frage und Problematik der Vermittelbarkeit von Religionen in einem solchen Unterricht vgl. auch P. ANTES, *Simulierung von Religion im Unterricht?*, in: K.E. GRÖZINGER u.a. (Hgg.), *Religion in der schulischen Erziehung*. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1999, 187–195; Ausdrücklich ist zugleich zu erwähnen, dass die Thematik »Religionen« in einer ganzen Reihe von ordentlichen Schulfächern anklingt, vgl. dazu die instruktiven Beitrag von G. LÖHR, *Was lehren wir, wenn wir »Religion« lehren?*, in: B. KÖHLER (Hg.), *Religion und Wahrheit*. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, 349–357.

⁴⁸ MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (Hg.), *Kerncurriculum »Praktische Philosophie«*. Erprobungsfassung. Curriculares Rahmenkonzept, Düsseldorf 1997, 9.

die eigene oder fremde Kulturen prägen, an Schüler – oder ein anderes Auditorium – zu vermitteln. Vielmehr muss es darum gehen, die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergründe der Kinder – es kann sich dabei um Schüler aus säkularisierten oder »a-religiösen« Milieus, aber genauso auf Grund von Migration auch um Schüler mit unterschiedlichem muslimischen, ferner hinduistischem (v.a. tamilischem) sowie buddhistischem (sowohl südost- und ostasiatischer, aber auch deutscher Provenienz) Hintergrund handeln – entsprechend zu berücksichtigen, wobei diese unterschiedlichen Wertvorstellungen zunächst wohl auch konkurrierend von den Schülern in den Unterricht eingebracht werden. Es wird hier zweifellos der Fähigkeit des Lehrers bedürfen, um seine Schüler zu interkultureller Toleranz zu motivieren, wodurch er durch seine Kompetenz in religionswissenschaftlichen Themen als Bezugswissenschaft humanistische Funktionen zu erfüllen helfen vermag. Dabei sind nicht die Unterschiede der einzelnen Wertvorstellungen verschiedener Religionen zu minimieren oder zu harmonisieren, sondern durch das Bewusstmachen solcher Unterschiede kann der Lehrer – und die empirisch-deskriptive Religionswissenschaft als Ganze – zur Mündigkeit der Menschen beitragen, um durch beständiges Lernen fähig zu werden, in unserer Welt zu leben und diese mitzugestalten.

Zusammenfassung: Der Beitrag beschreibt die Bedeutung und Aufgabenfelder von Religionswissenschaft in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive. In Relationsbestimmung zu den christlichen Theologien, deren Forschungen unter der Fragestellung des interreligiösen Dialogs geführt werden sollten, kann die Religionswissenschaft »außenstehender« Vermittler zwischen Religionen sein. Um einer solchen Aufgabe gerecht werden zu können, müssen Fragen der Religionsgeschichte immer am Anfang religionswissenschaftlicher Forschung stehen, unter dem Aspekt, wie solche Fakten für einen Vergleich zwischen Religionen fruchtbar gemacht werden sollen. Gegenüber älteren religionsphänomenologischen Orientierungen fragt ein Vergleich nicht danach, was in Religionen möglichst universell ist, sondern vergleicht entweder verschiedene religiöse Traditionen innerhalb eines gemeinsamen gesellschaftlichen Kontextes bzw. Erscheinungsformen und Praktiken ein und derselben Religionen in unterschiedlichen Gebieten. Dadurch kann religionswissenschaftliche Forschung einen wichtigen Beitrag dazu leisten, die Rolle von Religionen in unterschiedlichen Gesellschaften zu skizzieren, aber auch aufzeigen, an welche Herausforderungen beispielsweise Migranten gestellt werden, um ihre Religion als einen Faktor ihrer Identität zu bewahren, wenn sie sich in ein neues kulturelles und gesellschaftliches Umfeld integrieren sollen.

Summary: The author argues that the comparative study of religions is of special importance in present-day societies. While theologians have to focus in their research of religions on the topics of inter-religious dialogue, the student of religions has to contribute in another way for better comprehension of religions. Always starting from a historical perspective he has to compare different religious traditions either asking how can various religions be in contact and communication in a given environment or society, each of them contributing from its own background to the benefit of that society, or asking how one religion develops different features or practices when it has to find a home in a new society as a result of social change or globalization. Thus the study of religions highlights the sociological aspects and functions of religions in general, but also sheds light on problems due to migration that can arise for a religious community, who wants to safeguard its own religion-based identity and also has share other cultural identities.

Sumario: El artículo describe el significado y las tareas de las ciencias de la religión en una perspectiva de ciencias de la cultura. Con relación a las teologías cristianas, cuyas investigaciones se llevan a cabo bajo la perspectiva del diálogo interreligioso, las ciencias de la religión pueden ser mediadoras entre las religiones frente a personas que las ven desde fuera. Para poder cumplir dicha tarea, las cuestiones referentes a la historia de las religiones deben estar siempre al inicio de la investigación en las ciencias de la religión, sobre todo bajo la perspectiva de cómo pueden contribuir los factores históricos a la comparación entre las religiones. Frente a la antigua orientación fenomenológica, dicha comparación no pregunta por lo que en las religiones puede ser universal, sino que compara diferentes tradiciones religiosas en un contexto social común o expresiones y prácticas de la misma religión en diferentes campos. Así, la investigación en ciencias de las religión puede contribuir sustancialmente a esbozar el papel de las religiones en diferentes sociedades; pero también puede mostrar, por ejemplo, qué clase de desafíos tienen que superar los emigrantes para poder guardar su religión como un factor importante de su identidad, cuando se deben integrar en un nuevo contexto cultural y social.

HEINRICH POMS UND DAS JUDENCHRISTLICHE ZEUGNIS AN ISRAEL 1928–1943

von Nicholas M. Railton

Es gibt recht wenige Studien zum Thema Judenmission im Dritten Reich¹. J.-C. Kaiser hat eine kurze Darstellung des Wirkens dreier missionarischer Organisationen im Zeitraum 1933 bis 1945 vorgelegt: der Berliner Gesellschaft zur Förderung des Christentums unter den Juden (gegründet 1822), des Leipziger Zentralvereins für Mission unter Israel (1870–71), und des Westdeutschen Vereins für Israel (1842–43). Diese Organisationen wurden von den Nazis 1941, 1936 bzw. 1935 aufgelöst.

Es gab aber auch zwei weitere Missionsgesellschaften, die unter den Juden Berlins arbeiteten. Wie am Anfang die Berliner Gesellschaft wurden auch diese von Muttergesellschaften in London mitfinanziert. Die Mildmay Mission to the Jews wurde am 1. Juni 1876 von dem methodistischen Prediger John Helby Wilkinson (1824–1907) gegründet². Wilkinson hatte für die 1842 von Freikirchlern gegründete British Society for the Propagation of the Gospel amongst the Jews (kurz: British Jews Society) gearbeitet, aber er strebte eine persönlichere, umfassendere, und vor allem eine direktere Missionsform an. Er wollte nicht so sehr über Juden als mit Juden reden. Er gewann Mitarbeiter, die ohne Lohn arbeiteten, aus allen evangelischen Denominationen. Sein Sohn, Samuel Hinds Wilkinson, wurde sein Nachfolger und leitete die Mission von 1907 bis 1939. Ihr Zentrum war Central Hall in der Philpot Street im Osten Londons. Sie unterhielt eine Anzahl Missionare im mitteleuropäischen Raum. Einer der ersten und bekanntesten Missionare war der von Professor Delitzsch (Leipzig) hochgeschätzte Rudolf Hermann Gurland (1831–1905). 1900 wurde Gurland Superintendent der von der Mildmay Mission organisierten Evangelisation in Rußland. Auch in Deutschland wurde missioniert. Der in Wilna geborene Samuel Joffe, der ursprünglich Rabbiner hätte werden sollen, wurde nach einer Ausbildung an der Allianz-Bibelschule in Steglitz und seiner Taufe durch den damaligen Direktor der Mildmay Mission, Pfarrer Samuel H. Wilkinson, Judenmissionar in Warschau, Lodz (wo er die Baptistin Jensine Winter aus Berlin heiratete), Riga und dann auch in Berlin. Wie lange er dort wirkte, ist nicht genau festzustellen. 1929 wurde er abermals nach Warschau versetzt³.

¹ Jochen-Christoph KAISER, *Evangelische Judenmission im Dritten Reich*, in: Jochen-Christoph KAISER / Martin GRESCHAT (Hgg.), *Der Holocaust und die Protestanten*. Analyse einer Verstrickung, Frankfurt a.M. 1988, 186–215; Christopher M. CLARK, *The Politics of Conversion*. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941, Oxford 1995, 282–303.

² John WILKINSON, *Was hat Gott mit den Juden vor?* [London 1889] Neudruck herausgegeben und bearbeitet von H.L. ELLISON, o.O., o.J.; Centenary, in: *The Messianic Witness*, Sommer 1976, 309–311.

³ In zwei Welten. Rudolf Hermann GURLAND, *Ein Lebensbild*, Dresden 1911; Robert L. KLUTTIG, *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen von 1858–1945*, Winnipeg 1973, 288f.

Am 27. Oktober 1927 wurden Israel Morogowsky und seine Frau Eugenia im Auftrag der Mildmay Mission nach Berlin geschickt⁴. Morogowsky, geboren am 30. März 1899, kam aus einer jüdisch-christlichen Familie in Kiew im Süden Rußlands. Sein Vater, ein Geschäftsmann, hatte sich 1905 zum Christentum bekehrt. Diesen Weg folgte der Sohn im Jahre 1916. Im selben Jahr ließ er sich im Dnjepr-Fluss taufen. Als der Vater 1920 starb, hat Israel Morogowsky die pastorale Aufsicht über die kleine Schar von Judenchristen in Kiew übernommen. Bald erkannte er die Notwendigkeit, sich ausbilden zu lassen und so kam er 1923 nach Deutschland, wo er zuerst ein Jahr am von Jakob Kroecker geleiteten Missionsseminar »Licht im Osten« in Wernigerode und anschließend weitere zwei Jahre an der Bibelschule in Wiedenest verbrachte. 1925 kam seine Braut, Eugenia Janover, die sich während einer in der Revolutionszeit stattfindenden Erweckung unter jüdischen Studenten in Kiew bekehrt hatte, auch nach Deutschland. Am 10. April 1926 heirateten sie. Ein Jahr später wurde das Ehepaar nach London eingeladen. Nach einem dreimonatigen Aufenthalt wurden sie als Judenmissionare nach Berlin ausgesandt, wo es damals 250 000 Juden und viele tausende russischer Emigranten gab.

Vom 27. Oktober 1927 bis zum 22. September 1938 standen sie in dieser missionarischen Arbeit. Sie haben Hausbesuche gemacht und jüdische Freunde zu sich eingeladen. Bald hatten sie eine kleine Gemeinde in ihrem Hause gesammelt. Fünf Jahre lang benutzten sie einen großen, von einer christlichen Gemeinde zur Verfügung gestellten Saal im Norden Berlins für ihre Versammlungen. Sie durften in dieser Zeit an den Litfasssäulen dafür werben. Nach Hitlers Machtergreifung konnten sie diesen Saal nicht mehr benutzen. Also fingen sie wieder an, Privatversammlungen in ihrer eigenen Wohnung im Norden Berlins abzuhalten. Zwischen 1933 und 1936 hat er Bibelstunden gehalten. Es kamen oft zwischen dreißig und fünfunddreißig Juden zusammen. Die Wohnung erwies sich aber als zu klein und auch noch zu gefährlich. Nach viel Gebet entschlossen sich die Morogowskys an die Gestapo heranzutreten. Nach einer längeren Verhandlung im Sommer 1936 erhielt Israel Morogowsky die Genehmigung von der Gestapo, eine judenchristliche Gemeinde zu gründen und zu leiten. Ein jüdischer Bekannter einer deutschen Christin erklärte sich bereit, in einem seiner Häuser am Alexanderplatz Räume zu vermieten und sie nach ihren Bedürfnissen auf seine Kosten umbauen und renovieren zu lassen. Die Mittel für die nötigen Möbel wurden vom judenchristlichen Kreis zusammengebracht. Vor der Eröffnung des Saales in der Neuen Königstraße baten fünf Juden Morogowsky um die Taufe. Wie er selbst später (1961) schrieb, wurden die Judenchristen jedoch von den Christen Berlins –

⁴ Offener Brief an unsere Freunde in Deutschland. Der Dienst in der Judenmission, in: *Die Gemeinde* 1959, Nr. 25, 8; 35 Jahre im Dienst unter Israel. Ein Rückblick unserer Judenmissionare Israel und Eugenia Moran, *Die Gemeinde* 1961, Nr. 36, 7f; Israel Moran. Ein Christuszeuge aus Israel, in: *Die Gemeinde* 1963, Nr. 49, 11f. Einen kurzen Überblick über seine Arbeit in Berlin zwischen 1927 und 1938 gibt es in der Zeitschrift der Mildmay Mission to the Jews *Trusting and Toiling*, Dezember 1938. Für seine nachherige Tätigkeit in England siehe *The Jewish Missionary Herald*, Oktober 1943, 34; August 1945, 4; Mai 1946, 4f; April 1947, 1; Dezember 1957, 1, 3f. In Berlin wurden die drei Kinder der Morogowskys geboren: Emanuel (geb. Mai 1928), der später als Arzt an der Universität Cambridge ausgebildet wurde, und das Zwillingpaar (geb. September 1930) Siegfried Victor, der später als Mathematiker an der Londoner Universität tätig wurde, und Ruth, die als Krankenschwester und Hebamme ausgebildet wurde, bevor sie einen anglikanischen Geistlichen heiratete.

trotz besserer Erkenntnis ihrerseits – aus Angst nicht in ihre Mitte zugelassen. Keine Gemeinde sei bereit gewesen, ihnen ein Taufbassin für eine Tauffeier zur Verfügung zu stellen. Der kleine judenchristliche Kreis fuhr nach Birkenwerder, wo sie vorhatten, kurze Ferien mit ihren Kindern zu verbringen. Nach stundenlangem Suchen fanden sie endlich ein möbliertes Zimmer in einem Haus, das sogar ein Fischbassin im Garten hatte. Nachdem die Goldfische und das schmutzige Wasser ausgeschöpft und frisches Wasser eingelassen wurde, durften sie hier – der Hausherr gab seine Erlaubnis dazu – ihre Taufbewerber taufen. Die judenchristliche Gemeinde wuchs. Zwischen achtzig und neunzig Juden besuchten regelmäßig die Versammlungen. Am 30. April 1936 konnte er weitere sieben Juden taufen. Einer von diesen, Dr. F. Brodnitz, übernahm 1938 die Leitung des Kreises, als die Mildmay Mission die Morogowskys nach London zurückberief. Kurz vor dem Ausbruch des Krieges wurde die Gemeinde verboten. Viele der judenchristlichen Mitglieder dieses Kreises sind ums Leben gekommen, nur einigen gelang es, rechtzeitig auszuwandern. Nach dem Kriege wurde Israel Moran (er hatte seinen Familiennamen und seine Staatsbürgerschaft inzwischen geändert) Missionssekretär für Europa für die British Society for the Propagation of the Gospel among the Jews⁵. Zwischen 1943 und 1947 und dann ab 1957 missionierten sie vor allem im norddeutschen Raum für diese auch als British Jews Society bekannte Gesellschaft.

Ein weiterer Konvertit, David Baron (1855–1926), der in Suwalki in Russisch Polen aufgewachsen ist, emigrierte nach Hull in Nordengland. Durch die Aktivitäten der Mildmay Mission to the Jews bekehrte er sich zum Christentum. Wilkinson schickte ihn 1879 zur Ausbildung an das Harley College, und ab 1881 war er Mitarbeiter derselben Mission. Im Oktober 1893 gründete er in London das Hebrew Christian Testimony to Israel (HCTI)⁶. Die Arbeit der neuen Mission lief parallel zur Mildmay Mission. Die Beziehungen zwischen den beiden blieben herzlich und freundlich, auch wenn Baron einen etwas anderen Akzent setzte. Der Name der neuen Organisation war selbst Programm und Ziel: das HCTI wollte evangelisieren, ohne unbedingt Proselyten zu machen, um sie dann in christliche Kirchen zu integrieren. Das hat sie als ihre Mission verstanden. David Baron hat den ersten Zionistenkongress in Basel (1897) und alle Kongresse in den nächsten zehn Jahren besucht und kritisch begleitet. Er hielt diese jüdischen ›Parlamente‹ für im Grunde genommen atheistische Experimente, die sein Volk nicht weiter bringen würden. Zwischen 1885 und 1887 unternahm Baron Reisen in Deutschland (Berlin, Leipzig, Königsberg, Danzig, Pommern) aber auch in Österreich und Ungarn, um Rabbiner zu besuchen. Ab 1890 war

⁵ Sie wohnten 1959 in der Hohenzollernstr. 40, Hannover. Von hier aus haben sie viele Städte in der BRD sowie Westberlin besucht und Verbindungen zu Juden aufgenommen. In den christlichen Gemeinden Deutschlands und Österreichs haben sie viele Gelegenheiten bekommen, die ›geistliche Not Israels‹ darzulegen und Gelder für die Hauptmissionskasse in London zu sammeln. Die British Society löste sich später in dem Christian Witness to Israel auf.

⁶ David BARON, *The Jewish Problem – Its Solution*. An Exposition of Jeremiah 30, Neudruck der Ausgabe von 1888. o.O., o.J.; David Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel, London 1947; John WILKINSON, *Israel meine Herrlichkeit!* oder: Israels Mission und Missionen für Israel, Berlin 1892, 406f; The Soul of the Hebrew Christian Testimony to Israel, in: *The Scattered Nation*, April 1932, 67–69; Carl Andreas Schönberger, ein Veteran der Mission unter Israel, in: *Saat auf Hoffnung*. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, 67 (1930), 30–35.

er Redakteur der Zeitschrift *The Scattered Nation*, die über die Lage der Juden vor allem in Europa berichtete. Seine Frau ist ihm in dieser Funktion gefolgt.

Carl Andreas Schönberger (1841–1924) war Mitbegründer des HCTI. Er wurde am 5. Mai 1864 in der Ungarisch-Reformierten Kirche getauft. Seinem selbst gewählten Leitspruch »Christus und Israel, und Israel und Christus sind unzertrennbar« hat er sein Leben gewidmet. Nach einem Studium in Erlangen und Leipzig arbeitete er fünfundfünfzig Jahre lang als Judenmissionar für die Free Church of Scotland Mission to the Jews und später für die British Jews Society. Schönberger verbrachte die letzten drei Jahre seines Lebens in Berlin und liegt dort begraben. Zusammen mit Baron organisierte er im November 1893 im Westen Londons und in Soho Versammlungen für Juden. Ab März 1894 fanden diese in den Unterrichtsräumen in der Brunswick Chapel, Mile End Road, statt. Erst am 31. Januar 1901 konnte ein Missionshaus in der Whitechapel Road eröffnet werden, das als Hauptquartier des HCTI bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges geblieben ist.

Europa konnten die beiden nicht zuletzt wegen ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen nicht vergessen. Einer der ersten Zeugen Jesu, den das HCTI nach Berlin aussandte, war Naphtali Rudnitzky (1869–1940)⁷. Seit 1903 war er in Bern als Judenmissionar tätig, bevor er nach Berlin übersiedelte. Hier war seine Basis die baptistische Gemeinde in der Schmidtstraße. Er evangelisierte in Berlin in den Jahren 1914–18, obwohl die Versammlungsräume des HCTI in der Oranienburger Straße auf Anordnung der Behörden geschlossen wurden. Rudnitzky arbeitete unter den russischen Kriegsgefangenen in allen sieben Internierungslagern der Provinz Brandenburg, bis die deutschen Militärbehörden im Februar 1915 ihre Genehmigung zurückzogen. Dann besuchte er die verwundeten russischen und deutschen Soldaten. Rudnitzky war es, der nach dem Ersten Weltkrieg das Gebäude in der Oranienburger Straße (Nr. 20) für das HCTI vermittelt hat. Es gab nicht nur einen großen Versammlungssaal sondern auch viele schöne Allzweck-Räume. Ein schottischer Freund erklärte sich bereit, die Kaufsumme von 200 000 Mark für das Haus und Grundstück zu zahlen und das Haus dem HCTI zu schenken. Am 13. Februar 1921 fand die Einweihung statt.

Rudnitzky prägte die Arbeit des Berliner Judenchristlichen Zeugnisses auf Jahre hinaus. Montags wurden Gebetsstunden für die Mitarbeiter organisiert. Jeden Dienstagabend gab es Vorlesungen über die geistigen Strömungen im Judentum. Am Mittwochabend wurde die Hebräische Bibel studiert, am Donnerstagabend Gegenwartsfragen besprochen. Rudnitzky hielt freitags Vorträge über das Neue Testament. Donnerstags und freitags richtete Rudnitzky Sprechstunden ein. Am Nachmittag des Sabbats fand eine Vielzahl von Aktivitäten statt, unter anderem eine Predigt über die jeweilige Sabbatlektion. 1923 trennte sich Rudnitzky von dem HCTI, ohne jedoch seinen Verkündigungsdienst unter Juden

⁷ Ronald HENTSCHEL, *Naphtali Rudnitzky (1869 bis 1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars*, Unveröffentlichte Abschlussarbeit an dem Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, August 1994; Andrea STRÜBIND, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«*, Zürich; Kassel 1995, 263 (Anm. 27).

aufzugeben. Die Baptistengemeinde in Steglitz sowie der Baptistenbund haben ihn in dieser Arbeit unterstützt. Eine Gemeinschaft christgläubiger Israeliten wurde 1927 durch ihn in Berlin ins Leben gerufen. 1933 verließ er Deutschland, nicht zuletzt wegen seiner journalistischen Beiträge aus früheren Jahren, in denen er die Nazis als Feinde des Evangeliums bezeichnet hatte.

Der Nachfolger von Rudnitzky als Leiter des Berliner Judenchristlichen Zeugnisses an Israel war Carl Schönberger, der seit Anfang 1922 in Berlin tätig war. Als er 1924 verstarb, wurde Emil Weinhausen Leiter des Zentrums in der Oranienburger Straße⁸. Sein ältester Sohn und seine Tochter halfen ihm bei der Arbeit. Ab und zu gab es interessante Begegnungen. Er traf einige Verwandte von Einstein. Einmal tauchte ein Korrespondent der New York Times auf, um Weinhausen über seine Arbeit zu befragen. Ein anderes Mal brachte eine Kusine des Reichspräsidenten Hindenburg (es sei wunderbar, sagte Weinhausen auf der Jahreskonferenz des HCTI in der Thomas White Hall, Sion College, London, am 25. April 1932, dass es nun einen Mann dort oben gebe [»a man on the top«], der echtgläubiger Christ sei) eine reiche jüdische Dame ins Zentrum. Diese Kusine besuchte das Zentrum einige Male. Jüdisch-orthodoxe aber auch atheistische Juden haben Weinhausen aufgesucht mit ihren Fragen und Sorgen. »Eine große religiöse Unruhe« habe angesichts der politisch-wirtschaftlichen Lage Tausende Juden aller Glaubensrichtungen ergriffen, schrieb Weinhausen Ende 1931. Buchstäblich Tausende würden im Neuen Testament lesen. Juden wurden zu Hause besucht, auf der Straße angesprochen und zu den Versammlungen herzlich eingeladen. Bis spät in die Nacht unterhielt er sich mit jüdischen Freunden. Mit der eskalierenden Gewalt und Unruhe auf den Straßen blieben 1932 viele alte Bekannte weg. Andere kamen aber hinzu. Im April 1932 konnte sich Weinhausen freuen, dass die Besucherzahl stabil geblieben sei.

Er und seine Mitarbeiter mussten aber feststellen, dass gerade der christliche Antisemitismus Juden den Weg zu einem Gespräch über den Messias versperrte. Manchmal sprachen sie deswegen vor christlichen Gruppen über ihre Arbeit, nicht zuletzt, um diesen Antisemitismus zu bekämpfen. 1934 wurde Heinrich Poms, der Nachfolger von Weinhausen, von einigen Pfarrern gebeten, über die Judenmissionen in Deutschland zu sprechen. Er durfte in einer der großen Kirchen in Berlin seine Rede halten. Die 7. Judenchristliche Konferenz vom 13. bis 16. September 1932 im Evangelischen Vereinshaus in Barmen bot auch einige Möglichkeiten, mit nicht wenigen Pastoren und Predigern der verschiedenen Wuppertaler Gemeinden über die heilsgeschichtliche Rolle der Juden zu sprechen⁹. Im Auftrage der Evangelischen Kirche und der freien Gemeinden begrüßten die Pastoren Kraff

⁸ E. WEINHAUSEN, A Day in the Mission House in Berlin, in: *The Scattered Nation*, Oktober 1930, 191–198; E. WEINHAUSEN, Persuading Jews concerning Jesus in Conditions of Distress, in: *The Scattered Nation*, Januar 1932, 33–35 (mit Abbildung des Zentrums); E. WEINHAUSEN, Rays of Light in Dark Days, in: *The Scattered Nation*, April 1932, 76–78; Annual Meetings, April 25th, 1932, in: *The Scattered Nation*, April 1932, 136–139; A Visit to Berlin, in: *The Scattered Nation*, Oktober 1933, 165; Nachruf auf Weinhausen, in: *Messiasbote*. Nachrichten der Berliner Landeskirchlichen Judenmission, 28 (1933), Heft 2, 16.

⁹ *The Scattered Nation*, Juli 1934, 119; Die 7. judenchristliche Konferenz, in: *Heilig dem Herrn*, 23. Jg., Nr. 43 (23. Oktober 1932), 683f.

und auf der Heyde und die Prediger Merten und Sprengel die anwesenden Judenchristen, die zumeist aus weiter Ferne, ja sogar aus dem Ausland angereist waren. Die Konferenz wandte sich mit großer Entschiedenheit gegen den Antisemitismus und betonte die Pflicht aller Christen, die Juden und die Judenmission im Lichte des Wortes Gottes zu beurteilen. Gottes Verheißungen Israel gegenüber würden noch gelten. Unter dem Vorsitz des Pastors Dr. Arnold Frank (Hamburg) wurde in einer Aussprache über die Zeitgemäßheit der Judenmission diese als ein segensreiches Reichsgotteswerk beschrieben. Weinhausen sprach über den Segen seiner Arbeit, während sein Kollege Heinrich Poms ein Referat hielt über »Hat Gott Israel verworfen?« Zirka 900 Personen füllten den Saal an den Abenden. Gehalten wurden Vorträge von Missionsdirektor J. Kroeker über »Palästina«, von Pastor Emil Ernst Moser (Hamburg) über »Falsche Versuche zur Lösung der Judenfrage«, von Prediger Jacob Parnes (Emmendingen) über »Die biblische Lösung der Judenfrage«, von Pastor Flatow (Köln) über »Zeichen der Zeit – Signale Gottes« und von Professor Pastor Hans Ehrenberg (Bochum) über »Die Stellung des Judenchristen in der Kirche und für die Kirche«. Auch der judenchristliche Prediger aus Danzig, W. Paul W. Rad, hat zur Konferenz beigetragen. Dass solche Vorträge von jüdischen Christen eine tiefe Innenwirkung in der Evangelischen Kirche oder gar im deutschen Volk gehabt haben, muss sehr bezweifelt werden. Sie konnten nicht die Ketten von jahrhundertealten Vorurteilen brechen. Von den Pastoren ihrer verchristlichten Umwelt – Weinhausen meinte, dass zirka fünfzig Prozent der evangelischen und freikirchlichen Pastoren in der deutschen Hauptstadt »unter dem Banner Hitlers« marschierten – erwarteten sie schon im Frühjahr 1932 nichts Gutes. Die politischen Unruhen auf der Straße drangen zumindest akustisch in das Haus. Mal marschierten Tausende von Kommunisten, mal waren es Nationalsozialisten. Die »höllischen« Rufe der Letzteren schienen eindeutig bedrohlicher zu sein. Sobald sie die Macht errungen hätten, würden sie alle Juden erschießen. Während sie die Juden ihr Unglück nannten, die schuld an allem Elend und Not seien, »sagen wir im Einklang mit der Heiligen Schrift: »Das Heil kommt von den Juden«, denn eine Welt ohne Christus müsste eine Hölle werden«¹⁰. So wurde das zweihundert Jahre alte Haus eine Zuflucht oder, wie er es selbst ausdrückte, wie »die Höhle Adullam«, wo sich »allerlei Männer, die in Not und Schulden und verbitterten Herzens« sammelten (1 Samuel 22,1f). Das Haus, in dem Weinhausen mit seiner Familie, sein Kollege Poms mit seiner Familie und zwei Hausmeister wohnten, wurde stadtbekannt, vor allem – so hat Weinhausen die Situation eingeschätzt – im antisemitischeren Westberlin. Als 1932 während Reparaturarbeiten an der vorderen Hauswand ein aus einem Anker, einem Herzen und einem Kreuz bestehender Wappenschild zusammen mit einer in den Stein tief eingemeißelten Inschrift »Der Wille Gottes ist mein Ziel« gefunden wurde, hatten sie nicht nur eine Devise für ihre Arbeit gefunden, sondern auch eine Bestätigung, dass sie am richtigen Ort zur rechten Zeit waren¹¹.

Nach dem neutestamentlichen Prinzip »dem Juden zuerst, und auch dem Griechen« (Römer 1,16) haben sie ihren Dienst verrichtet. Ihr Hauptaugenmerk galt den Juden, sie

¹⁰ E. WEINHAUSEN, A Day in the Mission House in Berlin, in: *The Scattered Nation*, Oktober 1930, 198.

¹¹ E. WEINHAUSEN, Rays of Light in Dark Days, in: *The Scattered Nation*, April 1932, 76.

freuten sich aber über alle – vor allem über die, die von weitem kamen, – die für einige Stunden Gemeinschaft mit Judenchristen suchten. Sogar einige Anhänger Hitlers kamen aus religiösem Interesse ins Berliner Zentrum des Judenchristlichen Zeugnisses an Israel. Der eine, Sohn eines evangelischen Pastors, war tief gerührt von den Zeugnissen und Predigten: »Mein Vater hat nie so gepredigt«, beichtete er. Andere suchten das Haus auf, weil sie Angst vor Hitlers Anhängern hatten. Es war beiden wichtig, dass Nicht-Juden an den Versammlungen teilnahmen, um ihren jüdischen Geschwistern zu zeigen, dass »es Nicht-Juden gibt, die keine Antisemiten sind«. Weinhausen starb im Mai 1933 nach einem elfjährigen Dienst mit dem HCTI. Er wurde auf demselben Friedhof wie Schönberger begraben. »Diese zwei Kämpfer des Herrn«, schrieb Heinrich Poms an Frau Schönberger, »deren Leben und Wirken Israel galten, ruhen nun zusammen im Frieden und sie werden auch zusammen auferstehen«¹².

Für den Zeitraum 1933–45 ist das Presseorgan des HCTI, *The Scattered Nation*; past, present and future, die beste, ja fast die einzige Quelle für Information über die Arbeit des HCTI in Berlin. Begründer dieser Zeitschrift war der in Polen geborene Carl Schwartz (1817–1870). Er hatte in Berlin und Halle studiert, wo der Einfluss von August Neander bzw. August Tholuck prägend wirkte. Nach seiner Bekehrung wurde er von der anglikanischen Londoner Gesellschaft zur Förderung des Christentums unter den Juden rekrutiert und nach Konstantinopel geschickt, wo er eine Schule für jüdische Kinder organisierte. Als die Londoner Gesellschaft ihn nach Hebron beorderte, was zur Schließung der Schule geführt hätte, trennte er sich von der Missionsgesellschaft. Die Church of Scotland übernahm die Aufsicht über die weiterhin von Schwartz geleitete Schule. 1843 wurde er Mitglied und ordiniertes Pfarrer der Free Church of Scotland. Im folgenden Jahr ging er nach Berlin, wo er bis zu den Unruhen im Jahre 1848 eine Missionsarbeit betrieb. Die Free Church of Scotland beorderte ihn nach Prag und, 1849, nach Amsterdam. Zusammen mit Dr. Robert Smith und anderen predigte er das Evangelium hauptsächlich unter Juden. 1864 kehrte er nach London zurück, wo er die Zeitschrift herausgab¹³.

1931 hat Frau Baron dem Pfarrer John Wilmot die Schriftleitung übertragen. Im Juli 1932 wurde Elijah Bendor Samuel, ein aus Kovno, Litauen, stammender Jude, der in England seinen Messias fand, früher bei der Mildmay Mission to the Jews tätig, Redakteur der Zeitschrift. Im April 1932 wurde er gleichzeitig Direktor des HCTI, ein Amt, das er elf Jahre lang innehatte. Kurz nach seiner Ernennung zum Direktor der Gesellschaft hat Bendor Samuel eine Reise nach Berlin unternommen, die erste Auslandsreise in seiner Amtszeit. Es war Bendor Samuel, der bestrebt war, Berichte über die Welle des Antisemitismus in Polen, Österreich, Rumänien und vor allem in Deutschland, aber auch »in unserem beliebten England« zu veröffentlichen. Er sparte nicht mit Kritik an den christlichen

¹² David Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel, 43; Mr. Weinhausen, in: *The Scattered Nation*, April 1933, 65; Mr. Weinhausen's Home Call, in: *The Scattered Nation*, July 1933, 112–114.

¹³ Norman L. WALKER, *Chapters from the History of the Free Church of Scotland*, Edinburgh; London 1895, 170–175; J.F.A. DE LA ROI, *Die evangelische Christenheit und die Juden*. Dritter Band, Berlin 1891, 337ff. Die Free Church of Scotland Mission to the Jews löste sich wie die British Society in dem heute bestehenden Christian Witness to Israel auf.

Kirchen. Im Januar 1934 beklagte er zutiefst, dass »sogar manche, die sich Christen und Fundamentalisten nennen, den Hass gegen das jüdische Volk schüren. Wie sie ihre Aktionen mit dem Geist und der Lehre unseres Herrn vereinen können, verwundert uns«. Diese antisemitischen Christen bekämpften ganz offen die Evangelisation unter Juden. Judenchristen protestantischen Glaubens würden, schrieb er ironisch-bitter, von den evangelischen Kirchen zum großen Teil »der liebevollen Fürsorge der Nazis überlassen«. Seiner Meinung nach, ungeschützter als die Judenchristen katholischen Glaubens, die seit dem Konkordat zwischen dem Vatikan und der nationalsozialistischen Regierung einen gewissen Schutz genossen¹⁴. Die Ansprachen von Bendor Samuel in Berlin wurden von einem jungen Mann übersetzt, dem wenig später aus rassischen Gründen gekündigt wurde: er nutzte eine Gelegenheit, nach Brasilien zu entkommen. Der Höhepunkt jenes ersten Besuchs waren für Bendor Samuel die Treffen mit denen, die sich jüngst bekehrt hatten. Er lernte den ehemaligen Rabbiner Dr. Curt kennen und auch Herrn Gamper, einen erfolgreichen Geschäftsmann, und seine Frau, die sich unabhängig voneinander zum Christentum bekehrt hatten¹⁵.

Heinrich Hillel Poms (1901–73) hatte schon fünf Jahre lang mit Weinhausen zusammengearbeitet und wurde sein Nachfolger. Er wuchs in einer streng orthodoxen Familie auf. Sein Vater, Jakob Poms, besaß eine Zigaretten-Fabrik in Würzburg. Er besuchte die Burkardus-Schule und die Central-Schule in seiner Heimatstadt und ging dann in die Lehre. Bei dem Kaufhausbesitzer M. Sichel in Neustadt an der Saale, schreibt er in einem Bericht aus dem Frühling 1923, lernte er Stoffe messen, Rechnungen schreiben und Menschen beobachten. Seine Kenntnisse befähigten ihn, eine Stelle im Büro einer Fabrik, die landwirtschaftliche Maschinen herstellte, anzutreten. Später wurde er Korrespondent. Durch philosophische Studien und vor allem durch eine Beschäftigung mit Tolstoi wandte er sich vom Judentum ab und dem Sozialismus zu. Er verließ das Elternhaus, reiste nach Frankfurt am Main, erhielt eine Stelle als Vertreter und fuhr ins Rheinland. Er kam dann nach Hamburg. Wie viele junge jüdische Männer vor ihm landete er im Haus Jerusalem, das vom konvertierten Prediger Dr. Arnold Frank geleitet wurde¹⁶. Ein bärtiger Mann hatte ihm ein Blatt in die Hand gedrückt, auf dem die Adresse des Hauses stand. In der Zeit vom 23. November 1921 bis Januar 1923 war er mit einer Unterbrechung – einen Sommer lang war er Gehilfe des Hausvaters in einem Lehrlingsheim in Leipzig – Zögling in diesem Missionshaus.

Hier liegen alle wesentlichen Wurzeln seines Glaubens und Einflüsse auf seine spätere Entwicklung. Poms ließ sich am 20. Januar 1923 taufen. Als Taufspruch suchte Pfarrer Frank Römer 10,12 aus: »Es ist hier kein Unterschied unter Juden und Griechen; es ist ein

¹⁴ *The Scattered Nation*, Juli 1932, 136; Januar 1933, 12; Oktober 1933, 165; Januar 1934, 14.

¹⁵ *David Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel*, 105; *The Scattered Nation*, Oktober 1932, 169.

¹⁶ Akte Poms. Archiv der Schwestern- und Brüderschaft des Evangelischen Johannesstifts, Berlin; *The Scattered Nation*, Juli 1928, 145f. [mit Abbildung von Poms]; Thomas WILLI, Die Geschichte des Vereins der Freunde Israels in Basel, in: *Der Freund Israels*, 143. Jahrgang, April 1980, 65–67; Arnold FRANK, *What about the Jews? Pictures from the Gallery of My Memories*, Belfast 1944, 46f; Ein Nachfolger für † Missionar Weinhausen, in: *Messiasbote*. Nachrichten der Berliner Landeskirchlichen Judenmission, 28 (1933), Heft 3/4, 23f.

Gott, reich über alle, die ihn anrufen«. Er wurde Mitglied der von der Judenmission der Irisch-Presbyterianischen Kirche gegründeten Jerusalemskirche in Hamburg. Gleich fuhr er weiter. Vom 21. Januar 1923 bis zum 4. April 1924 war er Schüler der Erziehungsanstalt Gotteshütte (Wülpeke, Westfalen). Vom 1. Mai 1925 bis zum 1. Juni 1926 wurde er als Diakon an dem von Pfarrer Wilhelm Philipps geleiteten Johannesstift in Berlin-Spandau ausgebildet. Schon nach einem halben Jahr im Johannesstift wurde ihm klar, dass der Beruf des Diakons nicht der richtige für ihn war. Er wollte Prediger werden.

In Spandau lernte er Weinhausen kennen und durfte während der Ausbildung ab und zu in der Oranienburger Straße predigen. Nach dem Abschluss wurde er freikirchlicher Prediger in Cottbus. Drei Jahre später, im Oktober 1928, fing er als Vollzeitkraft im Zentrum des Judenchristlichen Zeugnisses an Israel an. Seine Frau (er heiratete 1930) spielte das Harmonium in seinen Versammlungen. Frank hat immer wieder die »ausgezeichnete Arbeit« seines ehemaligen Täufelings in Berlin bewundert, denn Poms hatte die Gabe, viele Leute ins Zentrum zu locken. Gleichzeitig hielt er die Londoner Zentrale auf dem Laufenden. Schon im Oktober 1929 schrieb Poms seinen ersten Beitrag für die Zeitschrift *The Scattered Nation*.

Poms leitete die Berliner Zweigstelle des HCTI. Seine Ankunft in Berlin wurde begrüßt von der Berliner landeskirchlichen Mission. Am 28. Dezember 1932 hat ihr Presseorgan *Messiasbote* den Tod von Edwin Albert, den Missionsdirektor der Berliner Gesellschaft, gemeldet und wenige Zeit später auch noch den Tod des Emil Weinhausen bedauert¹⁷. Die Zukunft der Arbeit der Judenmission in der deutschen Hauptstadt schien unsicher angesichts der Tatsache, dass die beiden Männer, welchen, wie die Zeitschrift schrieb, in der Millionenstadt Berlin berufsmäßig die Mission unter den Juden oblag, im Laufe nur weniger Monate aus der Arbeit haben ausscheiden müssen: »Was hat der allmächtige Gott mit der Arbeit der Judenmission, soweit sie auf deutschem Boden geschieht, vor?« Weinhausen hatte sich immer mehr der Proselytenpflege gewidmet, nicht so sehr der Mission als solcher. Weil seine Beziehungen zur Landeskirche sehr eng waren (er wurde ja selbst auf einer lutherischen Diakonenanstalt als Gemeindehelfer ausgebildet), kümmerte er sich sogar um die Proselyten, die von der landeskirchlichen Judenmission gewonnen wurden. Poms füllte diese Lücke und war der Berliner Gesellschaft herzlich willkommen. Er habe sich bei uns vorteilhaft eingeführt, schrieb der *Messiasbote*. Die Berliner Gesellschaft habe ihrerseits Störungen durch die Londoner Mission seit mehreren Jahrzehnten niemals zu beklagen gehabt und Poms' Gegenwart würde wohl das bisherige freundschaftlich-nachbarliche Verhältnis weiterführen. »Der Herr der Mission beschere der Tätigkeit des Herrn Predigers Poms ein fröhliches und ihn ermutigendes Gedeihen!«

Die Berliner Gesellschaft hat sicherlich gehofft, dass Poms nicht nur die Proselytenpflege von Weinhausen weitermachen, sondern dass er ab und zu Vorträge und Predigten in ihrer

¹⁷ *Messiasbote*. Nachrichten der Berliner Landeskirchlichen Judenmission. 28 (1933), Heft 1, 1; Heft 2, 16; Heft 3/4, 1933, 23f. Es ist etwas verwirrend, dass der *Messiasbote* das HCTI als die Londoner Mission bzw. die Londoner Society beschreibt. Die Berliner landeskirchliche Judenmission bzw. die Berliner Gesellschaft zur Förderung des Christentums unter den Juden war ja selbst die Tochtergesellschaft der staatskirchlichen London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (heute: Church's Ministry among the Jews).

Messiaskapelle halten könnte. Ihre eigene Evangelisationsarbeit war nämlich seit 1930 in Gefahr. Die Generalsynode der preußischen Landeskirche hatte schon am 12. März 1930 beschlossen, die Kollekte für die Judenmission einzustellen: »Es sieht demnach so aus, als halte man die Arbeit unserer Mission nicht mehr für notwendig«, kommentierte der Messiasbote¹⁸. Schon Ende 1933 war die Situation äußerst prekär. Durch die Entziehung der Kollekte am Sonntag der Tränen Jesu wurde »unermesslicher« Schaden verursacht. »Seit wir nicht mehr imstande sind, einen leitenden Missionsgeistlichen in unsere Arbeit zu berufen«, schrieb das Blatt Anfang 1934, »muss begreiflicherweise die aggressive Missionstätigkeit, welche wir früher durch regelmäßige Gottesdienste für Juden und Christen und durch Vorträge der Geistlichen in Berlin in den größeren Judenstädten der Provinzen zu treiben gewohnt waren, so gut wie ganz ruhen«¹⁹. Ob die Berliner auch hofften, dass hier der von London finanziell unterstützte Poms auch aushelfen würde?

Die Beziehungen zwischen der Mildmay Mission und dem HCTI in dem Berlin der dreißiger Jahre werden in *The Scattered Nation* nirgendwo thematisiert. Sicherlich trafen sich diejenigen, die sich der Judenmission widmeten, zumindest inoffiziell zum Austausch. Die Londoner Zentralen arbeiteten immer noch sehr harmonisch zusammen. Als Samuel Wilkinson, der Direktor der Mildmay Mission Anfang 1939 starb, dankte der Vorstand des HCTI für die Zusammenarbeit mit der Mildmay Mission, die man achtunddreißig Jahre lang gepflegt hatte. Man halte es für ein Privileg und eine Pflicht, der Schwestermission jede mögliche Hilfe zu leisten, bis sie einen neuen Direktor finde, schrieb man in *The Scattered Nation*²⁰. Dieser Geist hat sicherlich die Arbeit auf den Missionsfeldern stark beeinflusst. Es war kein Zufall, dass die beiden Missionen schließlich (Juni 1973) fusionierten. Die neue Organisation hieß *The Messianic Testimony*.

Eine Reihe von Helfern unterstützten Poms bei seiner Arbeit. Gamper wurde 1934 Mitarbeiter der Mission. Er sollte Gespräche mit einzelnen Juden führen und ihnen von dem Messias Zeugnis ablegen. Er besuchte jüdische Freunde in einer Lesegesellschaft und lud den einen oder anderen Schriftsteller zu den Teeabenden im Zentrum ein. Natürlich waren viele der Angesprochenen verblüfft, so berichtete er, dass es Juden in Berlin gab, denen der Name des Jesus von Nazareth alles bedeutete. Gamper konnte feststellen, dass Judenchristen wie er einen hohen Respekt in jüdischen Kreisen genossen. Die Gampers entschieden sich im Dezember 1938, in ihre Heimat in Libau im Lettland zurückzufahren und sind seitdem verschollen²¹.

Meyer Hildebrand, Mitglied des Reichsverbandes der nichtarischen Christen, wurde Ende 1936 Mitglied des Teams in der Oranienburger Straße, weil ihm das Religiöse im Reichsverband zu oberflächlich war: »Ich hatte vorher ein Amt in einer eindeutig christlichen Organisation und das war wohl der Grund, warum der Geist in dem Verband meinen Erwartungen nicht entsprach«. Ein Freund hat ihm empfohlen, in Kontakt mit Poms

¹⁸ *Messiasbote*, 26 (1931), Heft 1, 3.

¹⁹ *Messiasbote*, 29 (1934), Heft 1, 13.

²⁰ *The Scattered Nation*, April 1939, 255.

²¹ *David Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel*, 111; *The Scattered Nation*, April 1937, 269.271f. [mit Abbildung von Gamper und seiner Frau]; Extracts from Mr. Gamper's Diary, *The Scattered Nation*, Oktober 1940, 133f.

zu treten. Er wollte Jugendarbeit machen. Er unterhielt sich mit judenchristlichen Kindern und ihren Eltern. Bald organisierte er unter dem Motto (1 Korintherbrief 3,11) »Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus« einmal oder zweimal die Woche Versammlungen für Jungen. Es wurde gesungen, gebetet und in der Bibel gelesen. Am Wochenende hat er aber auch mit den aus der Hitlerjugend ausgeschlossenen oder ferngehaltenen Kindern gezeltet²².

Anfang 1936 gewann das Judenchristliche Zeugnis an Israel Maly Kagan (1897–1963) für seine Arbeit²³. Sie wurde als Tochter des russischen Geschäftsmannes Gilel Hermann Kagan in Berlin geboren, wo sie auch das Lyzeum und eine Handelsschule besuchte. 1919 wurde sie getauft und Mitglied der Landeskirche. Sie machte eine Ausbildung am Sozialpädagogischen Seminar in Berlin-Charlottenburg und arbeitete anschließend im Kinderhort der Petrigemeinde. Von 1925 bis 1935 arbeitete Kagan mit psychisch und geistig gestörten Patienten im Diakonissenhaus Tannenhof in Lüttringhausen in der Nähe von Remscheid. Ihr wurde aus rassistischen Gründen gekündigt. Daraufhin wurde sie vom Judenchristlichen Zeugnis 1936 eingestellt, um eine Arbeit unter Frauen und Mädchen zu beginnen. Schon 1934 hatte Poms während eines Aufenthaltes in der Zentrale des HCTI in London beobachtet, wie judenchristliche Frauen Jüdinnen sammelten und unterrichteten. Er beschloss, ein ähnliches Experiment in Berlin anzufangen. Eine Gebetsstunde wurde zuerst für die sieben oder acht interessierten Frauen eingerichtet. Bald trafen sich 25 Frauen in einem kleinen Kreis. »Der Kreis ist so schnell gewachsen«, berichtete Poms im April 1936, »dass ich diese Arbeit neben meinen anderen Pflichten nicht mehr alleine bewältigen konnte«. Maly Kagan, »eine fähige und hingeebene Frau, eine ausgebildete Krankenschwester, deren Herz für ihre jüdischen Schwestern brannte«, wurde Poms von dem Direktor einer Bibelschule empfohlen. In London wurde viel für diesen Arbeitszweig gebetet. Aufforderungen zum Gebet für Kagan erschienen in *The Scattered Nation*. Bald konnte sie im Durchschnitt dreißig bis vierzig Frauen in einem Raum direkt unter Poms Studierzimmer zum Gebet und Bibelstudium sammeln. Lieder wurden gesungen, Gebetsbriefe von Missionarinnen in anderen Ländern vorgelesen und besprochen. Im Januar 1939 war sogar eine Missionarin aus Indien zu Besuch im Kreis. Jüdinnen wurden zu Hause besucht. Sie wollte die inneren und äußeren Nöte der Frauen kennenlernen und helfen, wo sie nur konnte. Viele wurden ermutigt, ins Zentrum zu kommen. Auf der Jahreskonferenz 1936 in London konnte berichtet werden, dass bis zu fünfzig Frauen, zum Teil von weit außerhalb der Stadtmitte, regelmäßig an diesen Treffen teilnahmen.

²² *The Scattered Nation*, April 1937, 269 [mit Abbildung von Hildebrandt], 273.

²³ *The Scattered Nation*, April 1936, 64, 72; Juli 1936, 127; April 1937, 269 [mit Abbildung von Kagan], 272f. Lina ENGELMANN / Henry H. POMS, *Von Kischinew nach Haifa*. Aus dem Leben der Ida Draitschmann, Schweizer Evangelische Judenmission, Zürich 1971, 50; Thomas WILLI, *Die Geschichte des Vereins der Freunde Israels in Basel*, 66; H.H. POMS, Der Tod auf dem Karmel, in: *Der Freund Israels*, Nr. 3, Juni 1963, 66–69; H.D. LEUNER, Ein Blick in die Werkstatt Gottes. Maly Kagan, in: *Der Zeuge*, 14 (1963), Nr. 30 (November), 24–26; Miss Maly Kagan, in: *The Returning Nation*, Nr. 271, Juli 1963, 70; H.H. POMS, Sister Maly Kagan', in: *The Returning Nation*, Nr. 271, Juli 1963, 76–78; Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*. A striking testimony of deliverance from the Nazis, London o.J.; Mit eigener Hand geschriebener Lebenslauf von Maly Kagan, Frankfurt a.M., ohne Datum. Der Autor möchte sich bei Herrn Dr. Hartmut Ludwig bedanken für eine Kopie dieses Lebenslaufes sowie des Traktats.

Heiligabend 1938 veranstaltete sie ohne anwesenden Pfarrer einen Gottesdienst in dem Versammlungssaal für dreißig Mitglieder ihres Kreises. Geschenke, die englische Freunde der Arbeit gespendet hatten, wurden ausgeteilt. Bis in die Kriegsjahre durfte sie unter größten Schwierigkeiten ihre evangelistisch-karitative Arbeit fortsetzen. Als die Gefahr größer wurde, verließ sie Berlin. Sie beschrieb ihren Weggang so: »Der Herr sandte seinen Engel – eins seiner Kinder – um mich schnell aus diesem Sodom (Berlin) herauszubekommen«. Sie wurde zuerst von Dorothea Hickel auf der Gemeindepflegestation in Dühringshof (Landsberg/Warthe) versteckt. Dann fand sie eine Zuflucht in einem Pfarrhaus in Oberroßbach, ein paar Wochen später bei einer Familie in Haiger. »Der mächtige Arm Gottes hat mich im Februar 1943 von diesem furchtbaren Schlachtfeld weggezogen«²⁴.

Die Hauptveranstaltungen wurden von Poms geleitet. Jeden Morgen fand gleich nach dem Frühstück ein Gottesdienst statt. Zwischen 9.00 Uhr und 12.00 Uhr und dann wieder ab 16.00 Uhr gab es Sprechstunden für diejenigen, die privat mit Poms reden wollten. Bei Hausbesuchen und im persönlichen Gespräch lernte Poms die menschlichen Tragödien kennen, die die nationalsozialistische Machtübernahme verursachte.

Schon in den späten Zwanzigern hat Weinhausen fast jeden Tag Post von Juden und Judenchristen bekommen, die in ihrer wirtschaftlichen Not ihn baten, ihnen eine Arbeitsstelle oder einfach einen Kredit zu vermitteln. Was viele berichteten, konnte er auch im Oktober 1930 bestätigen: Polnische und russische Juden bekamen von den Wohlfahrtsbehörden finanzielle Unterstützung oder gar Fahrkarten (sogar bis nach den USA), während deutsche Juden sich normalerweise mit Essensmarken begnügen mussten. Seine eigenen Mittel waren aber so begrenzt, dass er nur obdachlosen Juden Gelder gab. Die Judenchristen – vor allem diejenigen, die aus Polen und Russland eingewandert waren – schienen Poms das schwerere Los tragen zu müssen. Sie litten das Doppelte: »Sie werden von den Nazis gehasst, weil sie Juden sind, und werden von den Juden verachtet, weil sie Christen sind. Juden in anderen Ländern sammeln Gelder, um ihren Glaubensbrüdern und -schwestern in Deutschland zu helfen, aber keine konvertierten Juden erhalten irgendetwas aus diesen Quellen und finden sich deswegen in größter Not«. Poms, unterstützt von einer Tochter Weinhausens, schrieb 1933 viele Briefe nach London, in denen die Zentrale über die wirtschaftliche Not von Juden und Judenchristen informiert wurde. Auf der Jahreskonferenz 1934 in London, sagte er, dass er oft bis in die Abendstunden hinein mit Fragenden und Suchenden zu tun hatte. Er berichtete nach London, dass sogar mehrere Rabbiner in der Stadt das Gespräch mit ihm gesucht hätten. Der eine beichtete ihm, dass ein ihm geliehenes Buch (*Das Gesetz und das Evangelium*) ihn zutiefst beeindruckt habe²⁵. Das

²⁴ *The Scattered Nation*, April 1939, 255; Maly KAGAN, Work in Berlin, in: *The Scattered Nation*, April 1939, 270–272; Oktober 1939, 346.348 [mit Abbildung von Kagan]; Januar 1940, 9; Januar 1942, 11; April 1946, 107; Letter from Miss Maly Kagan, in: *The Scattered Nation*, Oktober 1946, 186–188; Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*, 6.14.

²⁵ *The Scattered Nation*, Juli 1934, 119f; Grüber hat die Stellvertreterrolle seines Büros betont: »Das Büro musste in steigendem Maße stellvertretend für die jüdischen Organisationen reden und handeln, wo jenen dies infolge ihrer besonderen Gefährdung nicht möglich war. Hauptsächlich handelte es sich um den Verkehr mit den Reichsbehörden, zu denen die Mitglieder der Reichsvereinigung keinen unmittelbaren Zutritt hatten«. *An der Stehbahn*. Erlebnisse und

überrascht und passt eigentlich nicht in das übliche Bild der sprachlosen Spannungen im Verhältnis zwischen Glaubensjuden und Christen jüdischer Herkunft. Die gleichen Erfahrungen haben aber auch die anderen Mitarbeiter der Mission gemacht und in *The Scattered Nation* veröffentlicht. Waren die für englische Missionen tätigen Judenmissionare einfach sensibler und taktvoller als andere?

Abends um 20.00 Uhr gab es sonntags, dienstags und donnerstags Bibelstunden. Im Durchschnitt waren ca. einhundert Personen anwesend. Anschließend gab es eine weitere Versammlung, die zu persönlichen Gesprächen führte. An einem normalen Abend waren gegen 23.00 Uhr vielleicht fünfzehn Juden und Jüdinnen immer noch im Zentrum. 1936 berichtet er, dass zehn bis zwölf Leute allein an jedem Nachmittag zu ihm ins Büro gekommen seien. Diese Zahlen stiegen, als die immer umfassenderen rassistischen Gesetze die Lebensverhältnisse weiterer Kreise von Juden verschlechterten. Mitte 1937 musste die Hälfte der 143 000 Juden in Berlin Sozialhilfe beantragen, nachdem jüdische Arbeitsvermittlungsbüros geschlossen und B'nai B'rith enteignet wurde. Poms und seine Mitarbeiter taten, was sie konnten, aber ihre Mittel waren sehr begrenzt²⁶.

Schon seit den späten Zwanzigern hat das Judenchristliche Zeugnis Juden zur Auswanderung geholfen. Diese Arbeit hat Poms in den Dreißigern ausgebaut. So konnte das Judenchristliche Zeugnis an Israel zu den Anstrengungen der Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe, der Zentralen Wohlfahrt der deutschen Juden und anderer Wohlfahrtsverbände beitragen. Heinrich Poms hat diese Arbeit mit ganzen Kräften unterstützt. Eine aufmerksame Betreuung und Begleitung hat er buchstäblich Hunderten von Juden zwischen 1928 und 1938 angeboten.

Poms handelte nicht nur im Auftrag des HCTI. Er engagierte sich – u.a. zusammen mit den Pastoren Paul Leo, Franz Hildebrandt, Willy Oelsner, Hans Ehrenberg, Ernst H. Gordon, Willy Süßbach, Arnold Frank, Ernst Flatow, Rudolf Gurland, und Erwin Reisner – im Reichsverband der Nichtarischen Christen e.V., das sein Büro in der Uhlandstraße 40–41 hatte²⁷. Auch diese Organisation bot ein Bildungsprogramm, eine Stellenvermittlung und soziale Fürsorge an. Ab wann Poms hier mitarbeitete und was er genau gemacht hat, geht aus *The Scattered Nation* nicht hervor. Sicher hat er hier wichtige Kontakte geknüpft. Es gab so etwas wie ein informelles judenchristliches Netzwerk in Berlin. Der Reichsverband, der St. Raphaels-Verein, die Religiöse Gesellschaft der Freunde, aber auch

Berichte aus dem Büro Grüber in den Jahren der Verfolgung, herausgegeben von der Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rassenverfolgte in Berlin, Berlin 1957, 30. Sehen wir auch hier einen Hinweis, warum Rabbiner Heinrich Poms vor 1938 aufgesucht haben?

²⁶ Heinrich POMS, *Among the Jews of Berlin*, in: *The Scattered Nation*, April 1934, 72f; Oktober 1937, 384.

²⁷ Eberhard RÖHM / Jörg THIERFELDER, »Zwischen den Stühlen«. Zur »judenchristlichen« Selbsthilfe im Dritten Reich, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), 338; Heinrich-Wilhelm WÖRMANN, *Widerstand in Charlottenburg* (hrsg. von der GEDENKSTÄTTE DEUTSCHER WIDERSTAND, Schriftenreihe über den Widerstand in Berlin von 1933 bis 1945, Heft 5, Berlin 1991), 206; *The Scattered Nation*, Oktober 1936, 191f, erwähnt die Nachfolgeorganisation (Paulusbund. Vereinigung nichtarischer Christen e.V.) mit seinen 80 000 Mitgliedern unter der Leitung von Dr. Heinrich Spiero. Siehe zu den verschiedenen Organisationsformen Aleksandar-Sasa VULETIC, *Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich*. Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939, Mainz 1999, das aber kein Licht in das hier behandelte Thema bringt.

die Reichsvereinigung der Juden haben zumindest gemeinsame Hilfsaktionen besprochen²⁸.

Wann und wie Poms Pfarrer Heinrich Grüber kennenlernte, ist nicht belegt. In seinen Erinnerungen, die zwar Lücken aufweisen und nicht immer zuverlässig sind, wird die Arbeit von Poms und Kagan – im Gegensatz etwa zu der von Pfarrer Adolf Kurtz oder Marga Meusel – erwähnt²⁹. Die persönlichen Gespräche, die Poms seit Hitlers Ernennung zum Reichskanzler mit Juden und Judenchristen führte, haben die Aufmerksamkeit von Grüber auf ihn gelenkt. Grüber schreibt, dass er schon 1936 versucht habe, ein Büro im Hause des HCTI zu errichten. Im Herbst habe er seine Arbeit mit auswanderungswilligen Judenchristen begonnen. Auch wenn das erste noch existente Rundschreiben aus der später als das »Büro Pfarrer Grüber« bekannt gewordenen Hilfsstelle für rassistisch Verfolgte das Datum vom 19.12.1938 trägt³⁰, ist es wahrscheinlich, dass Grüber sein Kaulsdorfer Pfarrhaus als Basis seiner Arbeit und das Büro in der Oranienburger Straße 20 schon vor diesem Datum als Arbeitsstätte benutzt hat. Der Name der Hilfsstelle wurde zuerst von der Gestapo benutzt, nachdem sie von Grübers nicht genehmigter Tätigkeit Erkenntnisse gewonnen hatte. Erst später wurde der Name von Grüber selbst übernommen. Poms' Besprechungen fanden zumindest in seinem eigenen Studierzimmer statt, das 1938 gerade diesem Pfarrer Grüber überlassen wurde³¹. Hier soll man nicht an organisatorische Verbindungslinien denken (es wäre verkehrt, zu behaupten, Grüber sei der Nachfolger von Poms gewesen), sondern an die Ideale und Sympathien, die die beiden Männer teilten. In seinen Erinnerungen hat Grüber diesen Zusammenhang erwähnt. Das hat Poms sicherlich verdient, denn er hatte – wie andere unbesungene, im Stillen wirkende Helden in Deutschland³² – schon jahrelang rassistisch verfolgten Juden und Christen geholfen, bevor an das sogenannte Büro Grüber auch nur gedacht wurde.

»Unser Missionshaus diente als Warteraum«, schrieb er in einem nach seiner Flucht verfassten Bericht, der im April 1939 in *The Scattered Nation* veröffentlicht wurde. Mit der

²⁸ Lutz-Eugen REUTTER, *Die Hilfstätigkeit katholischer Organisationen und kirchlicher Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten*, Dissertation, Universität Hamburg, 1969, 29, 152f, 276.

²⁹ Wolfgang GERLACH, *Als die Zeugen schwiegen*. Bekennende Kirche und die Juden. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1987, 257 (Anm. 5), 258 (Anm. 6), 282. Siehe dazu auch Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Hamburg 1967, 167f. Sicherlich sind viele Einzelheiten im Laufe der Nachkriegszeit vergessen oder verdreht worden. Heinrich GRÜBER, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*, Köln; Berlin 1968, 105–107.

³⁰ Hartmut LUDWIG, *Zur Geschichte des »Büros Pfarrer Grüber«*, in: *Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte*. Herausgegeben von Günter WIRTH, Berlin 1987, 314.

³¹ Das erwähnt Poms in einem Nachruf auf seine Kollegin Maly Kagan im Jahre 1963. Henry H. POMS, *Der Tod auf dem Karmel*, in: *Der Freund Israels*, Nr. 3, Juni 1963, 66–69; H.H. POMS, *Sister Maly Kagan*, in: *The Returning Nation*, Nr. 271, Juli 1963, 76–78. Poms schreibt dort, dass er Grüber »unser Haus überlassen hatte und dessen später so berühmtes »Büro« nun von meinem Studierzimmer aus seine großen Aufgaben in Angriff nahm.

³² Heinz David LEUNER, *Als Mitleid ein Verbrechen war*. Deutschlands stille Helden 1939–1945, Wiesbaden 1967; Michael SMITH, *Foley*. The Spy who saved 10,000 Jews, London 1999. Vgl. die Aussage von Eberhard RÖHM / Jörg THIERFELDER, die aber die Arbeit des HCTI gar nicht erwähnen: »Die judenchristliche Selbsthilfe hat ohne Zweifel – das zeigen die Potsdamer Akten [der »Vereinigung 1937«, einer Nachfolgeorganisation des Reichsverbandes nichtarischer Christen] eindeutig – eine wichtige Vorarbeit geleistet für das weit bekanntere »Büro Pfarrer Grüber.« Eberhard RÖHM / Jörg THIERFELDER, »Zwischen den Stühlen«. Zur »judenchristlichen« Selbsthilfe im Dritten Reich, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), 360.

finanziellen Hilfe von Freunden in England und den USA hat er ein großangelegtes Programm begonnen, das bald enorm expandierte. Statt der durchschnittlich zehn Besucher pro Tag im Jahre 1936 kamen 1937 zwanzig bis dreißig täglich. Ab Juli 1938 waren es oft vierzig Menschen, die Hilfe, Trost und Rat suchten. In den dunklen Tagen nach den November-Pogromen waren es plötzlich Hunderte, die täglich ins Haus kamen. Während der langen Wartezeiten griffen die Leute zu den auf den Tischen ausliegenden christlichen Büchern und Traktaten. Täglich hat Poms Dankesbriefe (auch aus dem Ausland) erhalten. Auch mit der Hilfe von mehreren Mitarbeitern wie z.B. von Maly Kagan konnte er die Arbeit nicht bewältigen. Manchmal hat er in dieser Zeit fünfzehn Stunden lang die Leidensgeschichten von Juden und Judenchristen angehört.

Bevor Poms Mitte Dezember 1938 Berlin verließ (er kam Ende Dezember in London an), versuchte er, das Gebäude zu verkaufen. Der 9. November 1938 kam dazwischen. Der öffentliche Verkündigungsdienst von der Mildmay Mission und der kirchlichen Judenmission musste eingestellt werden. Die Arbeit des HCTI durfte aber weitergehen. Grüber hat Poms und seine Kollegen »angefleht«, das Gebäude doch nicht zu verkaufen, sondern der Bekennenden Kirche zu vermieten. Grüber hat im Namen der Bekennenden Kirche versprochen, die anstehenden Gemeindeabgaben und andere Steuern zu zahlen. Dieser Schritt entpuppte sich in den Augen von Kagan als eine Fügung Gottes, denn die behördliche Duldung der von Grüber mitorganisierten Auswanderungen von seinem Büro in der Oranienburger Straße aus ermöglichte dem Judenchristlichen Zeugnis, seine Gottesdienste und Bibelstunden weiter abzuhalten³³.

Maly Kagan hat nebenbei Poms' Hilfs- und Seelsorgearbeit weitergeführt. Täglich kamen nun zwischen 100 und 120 Menschen in die Sprechstunde von Pfarrer Grüber. »Bald ist es in unserem Missionshaus zu eng geworden, und Pfarrer Grüber hat ein anderes Quartier [An der Stechbahn 3–4] gefunden«, berichtete Kagan nach dem Kriege, »aber ich habe weitergearbeitet, besonders mit meinen wöchentlichen Frauentreffen«, die ja Poms angeregt hatte. Die gesamte Auswanderungsarbeit des Büros Grüber ist Anfang 1939 in ein Büro An der Stechbahn verlegt worden, die anderen Abteilungen aber (Wohlfahrt, Kinderverschickung, Seelsorge) blieben weiterhin in der Oranienburger Straße. Das wird in einem Brief von Grüber am 21. Februar 1939 festgestellt³⁴. Erst im Oktober 1939 zogen die

³³ Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*, 10; *The Scattered Nation*, Juli 1951, 325. In einer Aktennotiz über ein Gespräch zwischen Oberkonsistorialrat Brunotte mit dem Landgerichtsrat Dr. Haugg von dem Reichskirchenministerium am 25. Januar 1939 steht als Kontaktadresse für die Kirchliche Hilfsstelle für evangelische Nichtarier Oranienburger Straße 20, Berlin C 2: »Was die ›Kirchliche Hilfsstelle für evang. Nichtarier‹ in Berlin C 2, Oranienburgerstr. 20, betrifft, so war Dr. Haugg der Ansicht, dass es von staatlichem Standpunkt aus erwünscht sei, wenn eine solche Stelle bestehe. Eine gewisse Vorsicht gegenüber dem Leiter, Pfarrer Grüber, sei am Platze. Eine offizielle Unterstützung durch kirchliche Stellen werde am besten vermieden. Tatsache sei, dass diese Hilfsstelle mit sämtlichen staatlichen Stellen (Kirchenministerium, Auswärtiges Amt, Innenministerium, Geh. Staatspolizeiamt) in den einschlägigen Fragen verkehre. Man sehe allerdings nicht recht ein, was diese Stelle über eine gewisse Mithilfe bei der Auswanderung hinaus sonst noch für Aufgaben lösen wolle«. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 1/C3/171/1 (Deutsche Evangelische Kirche. Akten betreffend: Juden und Judenmission), Bl. 198. Siehe auch Kurt MEIER, *Kirche und Judentum*. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Halle (Saale) 1968, 109.

³⁴ *An der Stechbahn*. Erlebnisse und Berichte aus dem Büro Grüber in den Jahren der Verfolgung, 10. Die Wohlfahrtsabteilung in der Oranienburger Straße 20 wurde vom Obermagistratsrat a.D. Dr. Kobrak geleitet. Die

Mitarbeiter des Büros in die neuen Räumlichkeiten um; Kagan aber blieb im Haus des HCTI. Sie berichtete später, dass das Haus vielen von der Gestapo gesuchten oder aus ihren Wohnungen verjagten Juden und Judenchristen eine Zufluchtsstätte geboten hat. Aus den Konzentrationslagern Entlassene durften dort bleiben, bevor sie versuchten, ins Ausland weiterzufahren. Andererseits feierten Judenchristen, die deportiert werden sollten, in der Oranienburger Straße 20 ein letztes Abendmahl mit Kagan und anderen Helfern.

Das Haus des Judenchristlichen Zeugnisses wurde zu einer Schutzinsel für Kinder. In dem Haus wurde nämlich eine Schule für judenchristliche Kinder geöffnet, als jüdischen Kindern der Schulbesuch erschwert wurde. Die Initiative für dieses Projekt lag nicht bei Poms oder Kagan, sondern bei Pfarrern der Bekennenden Kirche in Berlin³⁵. Schon am 29. November 1935 konnte Superintendent Schweitzer (Wustermark) an den Bruderrat der Bekennenden Kirche Berlin schreiben, es sei ihm glaubwürdig berichtet worden, dass in dem Grunewald-Gymnasium seit einiger Zeit die nichtarisch-christlichen Kinder von den Morgenandachten ausgeschlossen würden. In der ersten Hälfte des Jahres 1938 wurden Schulkinder in Berlin und anderen deutschen Großstädten davor gewarnt, mit jüdischen Kindern zu spielen. Lehrer und Lehrerinnen haben es ihnen verboten, auch nur Kontakt mit jüdischen Kindern zu pflegen. Für jüdische bzw. judenchristliche Kinder – ihre religiöse Gebundenheit spielte hier für die Schulbehörden keine Rolle – wurde die Situation nicht besser, sondern schlechter. »Nach der ruchlosen Mordtat von Paris«, wurde regierungs-offiziell verfügt, »kann es keinem deutschen Lehrer und keiner deutschen Lehrerin mehr

monatlichen Ausgaben beliefen sich damals durchschnittlich auf RM 370 für das Büro in der Oranienburger Straße, auf RM 450 für das Büro An der Stechbahn. Die Gehälter betragen RM 2000. Zu der Zeit wurden 30 Personen vom Büro beschäftigt, die Hälfte ehrenamtlich. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 1/C3/171/1 (Deutsche Evangelische Kirche. Akten betreffend: Juden und Judenmission), Bl. 218. Grüber unterschrieb Briefe aus seinem Büro mit »Heil Hitler!«, ebd., Bl. 220. Hartmut Ludwig hat unrecht, wenn er schreibt, die »britische Judenmissionsgesellschaft schloss ihre Berliner Zweigstelle, weil Prediger Heinrich Poms als ›Volljude‹ nach England emigrierte. Missionsschwester Maly Kagan trat in den Dienst des Büros Grüber«. Hartmut LUDWIG, *Die Opfer unter dem Rad verbinden*. Vor- und Entstehungsgeschichte, Arbeit und Mitarbeiter des »Büro Pfarrer Grüber«, Dissertation B, Berlin 1988, 215 [Anm. 47]. Das HCTI hat nie seine Zweigstelle geschlossen. Dafür ist in *The Scattered Nation* bzw. dem 1951 veröffentlichten Augenzeugenbericht der Maly Kagan kein Beleg. Dort wird Kagan bis 1943 als Missionarin in Berlin aufgeführt; Gelder flossen nach 1938 weiter nach Berlin. Kagan stand schon zu diesem Zeitpunkt (Dezember 1938, als Poms fliehen musste) ehrenamtlich im Dienst des Pfarrers Grüber. Auch Dieter Winkler hat unrecht, wenn er schreibt, die englische Judenmission »HCTI« hätte ihre Arbeit in Berlin abgebrochen und Grübers Hilfsstelle hätte daraufhin ihre Räume bekommen. Dieter WINKLER, *Heinrich Grüber*. Protestierender Christ. Berlin-Kaulsdorf (1934–1945), Berlin 1993, 114. Auf Seite 222 (Anm. 74) muss Winkler akzeptieren, dass es nach dem Berliner Adressbuch in dem Hause noch weitere Mieter gegeben habe. Kagan, die in dem Haus wohnte, stand immer noch im Dienst des HCTI (was sie auch nach dem Krieg immer wieder behauptete) und arbeitete auch »weiterhin mit dem Büro Grüber« zusammen. *An der Stechbahn*, 10.

³⁵ *An der Stechbahn*, 40–42; Klara HUNSCHKE, Familienschule Oranienburger Straße, in: *Heimliche Hilfe*. Bericht über die Hilfe an Rassenverfolgten. Erlebnisberichte aus der Zeit der Judenverfolgung. Zusammengestellt von Gerda DREWES und Eva KOCHANSKI, Lahr 1961, 16–23; Wolfgang GERLACH, *Als die Zeugen schwiegen*. Bekennende Kirche und die Juden, 280–283; Lutz-Eugen REUTTER, *Die Hilfstätigkeit katholischer Organisationen und kirchlicher Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten*, 318f; Auch Kagan berichtet darüber, gibt aber leider keine genaueren Angaben. Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*, 11f. Die Gedenktafel, die seit 2000 an einer Hauswand auf dem 1996 neu bebauten Grundstück hängt, erwähnt mit keinem Wort, dass das Haus, in dem die Familienschule sich befand, der englischen Judenmissionsgesellschaft Hebrew Christian Testimony to Israel gehörte. Man muss auch fragen: Konnte oder wollte keine Berliner Kirche Räume für judenchristliche Kinder zur Verfügung stellen?

zugemutet werden, an jüdische Schulkinder Unterricht zu erteilen«. Am 15. November 1938 wurde die Verfügung zur Verweisung aller nichtarischen Kinder aus allen öffentlichen Schulen in den Zeitungen bekanntgegeben. Kagan und Poms sammelten die betroffenen Kinder auf. Dr. Erna Landsberg, die ab 1935 Privatkurse für nichtarische Kinder eingerichtet hatte, übernahm ab November 1938 den schulischen Unterricht dieser Kinder. Eine »Familienschule Oranienburger Straße« für nichtarische Kinder entstand 1939 aus schon bestehenden Schulzirkeln bei verschiedenen Familien – z.B. ab dem 6. Januar 1939 bei dem Pfarrer Adolf Kurtz³⁶, der die kirchliche Kontaktperson war. Sylvia Wolff-Simson, die im Büro Grüber 1939–40 arbeitete, meinte, Maly Kagan sei das Bindeglied gewesen zu der Hilfsstelle von Grüber, der aber mit der Gründung bzw. Leitung der Schule nichts zu tun hatte³⁷. Die Schule wurde aber im Sommer 1939 verwaltungsmäßig dem Büro unterstellt.

Zwei Klassen wurden ursprünglich nebeneinander in einem Raum unterrichtet, der auch als Festsaal und Turnhalle fungierte. Später wurde die Schule in die Räume der Jüdischen Schule in der Auguststraße verlegt³⁸. Dort blieb sie bis zur Auflösung des gesamten jüdischen Schulwesens im Jahre 1942.

Dreimal wurde Maly Kagan vor der Verhaftung und Deportation bewahrt. Einmal hat die jüdische Gemeinde geltend gemacht, dass das nun von ihr verwaltete Gebäude als Obdachlosenasyll für Juden gebraucht werde, zweimal haben die städtischen Behörden Gründe entdeckt, sie der Gestapo fernzuhalten. Es schien ihr ein wahres Wunder, dass sie ihre Arbeit weitermachen durfte. So wurde das Haus in der Oranienburger Straße ihr Rettungsring³⁹. Im April 1939 konnte Kagan in *The Scattered Nation* schreiben: »Die vielen Müden und schwer Beladenen, die zu uns hier in unserem Missionshaus kommen, um die Hilfe und Rat von Dr. Grüber zu ersuchen, haben nicht nur materielle Hilfe empfangen. Wir konnten ihnen auch geistliche Nahrung und geistliche Medizin aus dem Wort Gottes geben, in persönlichen seelsorgerlichen Gesprächen, in Traktaten und auch in unseren Bibellesungen, die wir nun jeden Mittwochabend und Sonntagabend halten. Wie notwendig und gesegnet diese Zeiten gewesen sind, kann man aus dem gut gefüllten Versammlungsraum und einer Anzahl von neuen Besuchern ersehen«. Wie Poms so hat Kagan auch ihrem Wunsch Ausdruck gegeben, dass ein noch größerer Versammlungsraum gebraucht werde:

³⁶ Die Rolle von Pfarrer Kurtz bei der Gründung der Hilfsstelle für »nichtarische« Christen sowie bei der Gründung der Familienschule müsste noch ausführlicher untersucht werden. Kurtz schrieb 1946, dass Grüber und er die Hilfsstelle gegründet hätten. Hartmut LUDWIG, *Zur Geschichte des »Büros Pfarrer Grüber«*, 324 (Anm. 38). Nach einem Brief der Frau Hunsche (Berlin, den 17. Juni 1961) sei Kurtz nie Mitglied des Bruderrates in Berlin gewesen, er wurde aber von diesem beauftragt, die kirchliche Aufsicht über die Schule zu übernehmen. In einem weiteren Brief vom 30. Mai 1961 an Frau Hildegard Kuttner schreibt Hunsche: »Probst Grüber wollte nicht glauben, dass Pfr. Kurtz überhaupt mit der Schule zu tun hatte«. Hildegard Kuttner nennt am 27. Mai 1961 die Einrichtung in der Oranienburger Straße 20 »unsere Grüber-Schule«. Siehe Korrespondenz im Evangelischen Zentralarchiv Berlin, Bestand 611, Nr. 14, 7f. Es hat eventuell Spannungen zwischen Kurtz und Grüber gegeben. In der Nachkriegszeit wollten natürlich nicht wenige Kirchenleute ihren »Widerstand« gegen den Nationalsozialismus dokumentieren bzw. hochstilisieren.

³⁷ Hartmut LUDWIG, *Die Opfer unter dem Rad verbinden*, 162.

³⁸ Hartmut LUDWIG, *Zur Geschichte des »Büros Pfarrer Grüber«*, 318f.

³⁹ Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*, 5.

Ende Januar 1939 waren weit mehr als hundert Leute zusammengekommen, um das Abendmahl zu empfangen⁴⁰.

Obwohl Poms schon Mitte Dezember Berlin verlassen musste, konnte bald jemand gefunden werden, der bereit war, Gemeinschaft mit Christen jüdischer Herkunft zu pflegen. Leider kein »Arier«. Der Judenchrist Willy Oelsner (1897–1983), seit April 1932 Pfarrer an der St. Thomaskirche in Berlin, wurde am 31. Dezember 1938 in den Ruhestand versetzt. Zwischen Dezember 1938 und Januar 1939 ist auch er Mitarbeiter des Büros Grüber gewesen, bevor er nach England emigrierte. Er hat am Neujahrstag 1939 den Gottesdienst im Gebäude des Judenchristlichen Zeugnisses gehalten. »In der Mitte unseres Leidens hat uns die machtvolle Predigt des göttlichen Wortes Licht und Trost gebracht«, schrieb Kagan über diese Versammlung⁴¹. Im April 1939 schrieb Poms, dass außer Oelsner andere, leider nicht namentlich genannte Pfarrer die fürsorglich-seelsorgerliche Arbeit mit Berliner Judenchristen taten⁴². Trotzdem hat die Regierung nicht eingegriffen. Immer wieder drückten Poms und Kagan ihr Erstaunen und ihre Dankbarkeit aus, dass die Behörden ihrer Arbeit keine Hindernisse in den Weg legten. Im Gegenteil: Nachdem er in England gut angekommen war, berichtete Poms, er habe in seiner inzwischen recht umfassenden karitativen Arbeit Toleranz und Wohlwollen seitens der Regierung erlebt. Kagan ging es genauso. So hat 1941 die Amerikanische Botschaft in Berlin das Foreign Office in London benachrichtigt, dass »das Missionshaus in Berlin immer noch von der Bekennenden Kirche bewohnt und für ihre Arbeit unter Nichtariern benutzt werde«. Seelsorgerliche Arbeit mit Judenchristen wurde auch nach der Verhaftung Grübers am 19. Dezember 1940 im Hause fortgeführt. Auch nach der Verhaftung Werner Syltens am 27. Februar 1941 haben außer Kagan Glieder bekennender Gemeinden und andere Pfarrer rassistisch Verfolgten geholfen. Als Obdachlosen asyl fungierte das Haus bis Februar 1943⁴³.

Schon 1934 wurden die diesbezüglichen Aktivitäten des Zentrums des Judenchristlichen Zeugnisses im Ausland bekannt. So hat das News Sheet des International Committee on the Christian Approach to the Jews in seiner Ausgabe für März/April 1934 aus einem dementsprechenden Bericht vom 23. Januar 1934 in dem Jewish Daily Bulletin zitiert, wonach eine Getto-Kirche in der Nähe der Berliner Synagoge für Christen jüdischer Herkunft in der Stadt gegründet worden sei. Sie sei die erste derartige Gemeinde für diejenigen, die wegen ihrer Herkunft sich in der Deutschen Kirche nicht mehr heimisch fühlen durften. Soziale Ausgrenzung war schon an der Tagesordnung. Diese Christen würden sich nun, so der Bericht, in dem Gebäude des Judenchristlichen Zeugnisses treffen. Der Redakteur des News Sheet rief die Weltchristenheit dazu auf, eine besondere Verantwortung für diese Opfer des regierungsamtlichen Antisemitismus auf sich zu

⁴⁰ *The Scattered Nation*, April 1939, 271.

⁴¹ Ebd. Für die Informationen über Oelsner siehe Aleksandar-Sasa VULETIC, *Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich*, 104 (Anm. 205), 177.

⁴² *The Scattered Nation*, April 1939, 261.

⁴³ Über das Wohlwollen der Berliner Behörden siehe *The Scattered Nation*, April 1936, 72; April 1937, 265; Januar 1938, 15f; Januar 1939, 210; April 1939, 255.261; Juli 1939, 303. *The Scattered Nation*, Januar 1942, 11 [Mitteilung der Amerikanischen Botschaft].

nehmen. Gelder seien notwendig, um diesen Menschen neue Lebens- und Arbeitsperspektiven zu ermöglichen⁴⁴.

Es gab Tage, wo so viele Leute zu Poms gingen, dass er einfach nicht mit allen sprechen konnte. Hilfe von außen war nötig. Bendor Samuel rief zu Spenden und Gebet für die ca. 500 000 Juden, 500 000 Judenchristen und eine weitere Million Menschen auf, die unter den Rassengesetzen in Deutschland litten. Der Universal Christian Council for Life and Work, die International Hebrew Christian Alliance und Judenmissionsgesellschaften sollten, meinte er im Juli 1934, mit der League of Nations Commission for German Refugees zusammenarbeiten. Eine sofortige koordinierte Aktion sei dringend notwendig. Die World's Evangelical Alliance, unterstützt von vielen evangelischen Kirchen in Großbritannien, rief zum Gebet am Pfingstsonntag für die Juden auf. Pfarrer Samuel Wilkinson leitete am Mittwoch, den 19. September 1934 (Yom Kippur, Tishri 10) eine verschiedene Konfessionen umfassende Gebetsversammlung für die Juden in der Central Hall der Mildmay Mission to the Jews⁴⁵. Die Zentralen der Londoner Missionsgesellschaften haben so versucht, das britische Volk über die ernsthafte Lage der Juden in Deutschland zu informieren und antisemitischer Propaganda entgegenzuwirken. Kurz nach der Machtergreifung hat das HCTI eine Protestversammlung im Pavilion Theatre in der Nähe seines Missionszentrums in London organisiert. The Scattered Nation lenkte die Aufmerksamkeit aller Leser auf solche Protestversammlungen. Die Zeitschrift hat auch Bücher empfohlen so z. B. Elijah Bendor Samuel's »An Examination of the Book Called ›The Jewish Peril‹, or The Protocols of the Elders of Zion«, das ursprünglich als Vortrag vor der Prophecy Investigation Society im April 1921 gehalten wurde. Damit wollte er vor allem Christen überzeugen, dass sie auf alle antisemitischen Aktivitäten verzichten sollten. Das HCTI hat Elias Newmans »The Jewish Peril and the Hidden Hand« verbreitet, das einen ähnlichen Zweck verfolgte wie das Buch von E. Bendor Samuel. Auch ein 12 Seiten langes Traktat mit dem Titel »Nazism is Anti-Christian (and should be steadfastly resisted by the Confession and Intercession of the Church of Christ)« [sic] wurde unter das englische Volk gebracht. Gerade das christliche Volk sollte erreicht werden, denn dort erkannte das HCTI sehr viel, das im Argen lag⁴⁶. Dass diese Bücher und Traktate ins Deutsche übersetzt und dann nach Berlin gebracht wurden, ist möglich. Zumindest wurde das in diesen Werken zum Ausdruck kommende Ideengut in jedem von Poms und seinen Kollegen geleiteten Gespräch weitertransportiert. Gerade die persönlichen Hausbesuche im jüdischen Viertel in Berlin haben eine Vorbildfunktion gehabt. Die Londoner Zentrale hat sich das auch etwas kosten lassen. Die monatlichen Gemeindeabgaben (im Jahre 1930 betrugen sie 300 Mark, das

⁴⁴ Zum Umgang der Kirche mit jüdischen Christen, siehe Ursula BÜTTNER / Martin GRESCHAT, *Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im »Dritten Reich«*, Göttingen 1998; The Hebrew Christians of Germany, in: *The Scattered Nation*, Juli 1933, 114; Our Mission House in Berlin, in: *The Scattered Nation*, Juli 1934, 109; Auch der *Messiasbote* erwähnte die Gründung einer judenchristlichen »Sondergemeinde«, ohne allerdings den Namen zu nennen. Da aber der Bericht Weinhausen nennt, ist klar, dass das HCTI gemeint ist. *Messiasbote*, (1934), Heft 1, 7–9.

⁴⁵ *The Scattered Nation*, July 1934, 112f.134.145.

⁴⁶ *The Scattered Nation*, Oktober 1933, 174.196; Januar 1934, 14f; Juli 1934, 145; Juli 1935, 115f; Januar 1940, 38.

waren umgerechnet zirka £15) wurde aus der Londoner Kasse bezahlt⁴⁷. Insgesamt flossen 1931 £ 845, im Jahre 1932 £ 780, 1933 £ 802, 1934 £ 452, 1935 £ 616, 1936 £ 635 und 1937 £ 769. Außerdem wurden auch Gelder zur Unterstützung von armen Juden und auch konvertierten Juden überwiesen. Die genauen Summen, die allein für diese Zwecke nach Deutschland flossen, kann man aber aus den Jahresberichten nicht entnehmen. Im Jahre 1938 wurden £ 564 für die Aufrechterhaltung des Berliner Zentrums überwiesen, weitere £ 334 15 shillings als Sozialhilfe an Juden und Judenchristen im In- und Ausland ausgehändigt. 1939 – das letzte Jahr, in dem die Berliner Zweigstelle im Jahresabschluss erwähnt wird – sind insgesamt nur £ 65 10 shillings 8 d überwiesen worden. Die Familie Poms war schon längst in England. Ein Anteil weiterer £ 264 8 shillings 1 d im Jahre 1939 ist auch deutschen Juden und Judenchristen zugute gekommen. Trotz verstärkter Kontrolle der Arbeit und Einschränkungen durch die deutsche Regierung konnte die Arbeit bis 1943 weiterlaufen.

Am Anfang des Dritten Reiches hat man das sicherlich nicht erwartet, aus verschiedenen Gründen. Auf der Jahreskonferenz 1934 – der ersten HCTI-Konferenz, die er besucht hatte – beklagte Poms, dass es nicht leicht sei, eine Handvoll Freunde, die Israel lieben, zusammenzubringen⁴⁸. Das hieße nicht, dass niemand sich für die Judenmission in Deutschland interessiere, aber viele unterstützten die Mission, die diese Tätigkeit nicht als Freunde Israels durchführen. Das momentane Interesse hätte mehr mit dem überall in Deutschland besprochenen Thema der Judenfrage zu tun. Die nationalsozialistische Herrschaft hatte viele lethargische Juden und Nichtjuden wachgerüttelt. Es hätte aber auch »eine große Anzahl wichtiger Mitglieder der Regierung Notiz von uns genommen«. Im Juli 1934 berichtete er in *The Scattered Nation*, dass die Polizei sich immer mehr für die Aktivitäten des Zentrums interessierte. Als am ersten Tage des Passah-Festes, an dem alljährlich Gebetsversammlungen für das jüdische Volk in der Oranienburger Straße 20 organisiert wurden, wurden manche Interessierten am Betreten des Hauses von der Polizei behindert. Trotzdem wurde der Versammlungssaal berstend voll. 1936 hat aber ein Zuhörer, der eine Ansprache von Poms politisch gedeutet hatte, diesen bei der Polizei angezeigt. Auf der Wache erklärte er die Lage der Juden in Deutschland, im Sinne der Heiligen Schrift, was ihm mit der größten Mühe und Not offensichtlich gelungen ist, denn er wurde freigelassen. Mehr als einmal musste er aber im Polizeipräsidium erscheinen, mehr als einmal wurde er von Gestapo-Beamten verhört.

Manche im Zentrum besprochenen Themen widersprachen der Regierungspropaganda. So hat Poms Ende 1934 einen der beliebten Teeabende veranstaltet, wo er »das alte Märchen« von Ritualmorden behandelte, wonach die Juden menschliches Blut in ihren Riten benützen würden. Viele Juden, aber auch eine Reihe von bekannten Freunden des Judenchristlichen Zeugnisses waren anwesend. Er selbst hatte eine Rede vorbereitet, aber die Zeit dazu reichte nicht mehr aus. Zwei andere Redner hat er eingeladen: einen

⁴⁷ *The Scattered Nation*, Oktober 1930, 193. Der Jahresabschluss (Summary of Receipts and Payments) erschien in der April-Ausgabe der Zeitschrift.

⁴⁸ *The Scattered Nation*, Juli 1934, 119.

Kirchenvertreter (lediglich als Pfarrer B. genannt), der einen Vortrag hielt, in dem er solche Gerüchte bzw. Anklagen als dumm und jeglicher Grundlage entbehrend bezeichnete. Gamper, ein ausgezeichneter Talmud-Kenner, erklärte, dass solche Gerüchte auf Unwissenheit und Bösartigkeit beruhten. Erst später hat Poms gehört, dass der Abend einen tiefen Eindruck in jüdischen Kreisen gemacht hat. So fanden in den nächsten Tagen lange Gespräche über die Ansprachen in dem Leseraum der jüdischen Bibliothek statt. Gamper, der diesen Leseraum regelmäßig benutzte, wurde ununterbrochen darauf angesprochen. Mit der Bibliothekarin Dr. Irmgard Schüler, die von 1934 bis 1938 in der Bibliothek der jüdischen Gemeinde zu Berlin tätig war, hat er ein langes ernstes Gespräch über seine Ansprache geführt. Schüler hat später Gamper, einem angesehenen Geschäftsmann, die Erlaubnis gegeben, christliche Traktate und andere Literatur in dem Leseraum auszulegen. »So finden wir immer wieder, dass unter den deutschen Juden das Feld weiß zur Ernte ist«, schlussfolgerte Poms⁴⁹.

Poms hat aber auch registriert, dass die unter Juden zuvor allgemein herrschende Ablehnung jeglichen Gesprächs mit Judenchristen abgebaut wurde. »Früher war es sehr schwierig, Juden in ihren Häusern zu besuchen«, erzählte er auf derselben Jahreskonferenz 1934. »Man musste sehr vorsichtig sein, dass man einen nicht die Treppe herunterwirft. Heutzutage sind die Juden sehr froh, wenn man sie freundlich und liebevoll anspricht, und deswegen ist es nun leicht, mit ihnen über Christus und ihr Heil zu sprechen«. Auch im April 1936 konnte er feststellen, dass mehr Juden, vor allem orthodoxe Juden und Juden aus der Oberschicht der Berliner Gesellschaft, ins Zentrum kamen, um Ansprachen über biblische Themen wie zum Beispiel das Schicksal Israels zu hören⁵⁰.

Vor seinem Verbot konnte die Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden, die ursprünglich eine Tochtergesellschaft der Londoner Society for the Promotion of Christianity Amongst the Jews (1809) war, von 29 Taufen im Jahre 1933, 92 Taufen 1934, 50 Taufen 1935 und 46 in den ersten vier Monaten des Jahres 1936 berichten⁵¹. Da sich nur fünf Juden 1932 taufen ließen, kann man an der Statistik ablesen, dass Anfang 1933 ein Wendepunkt in der Arbeit der Berliner Gesellschaft war.

Unter der Verkündigung von Heinrich Poms fanden auch vereinzelt Bekehrungen und Taufen statt. Am 18. Dezember 1932 hat Frau D. Machur, die sich zuerst im Versammlungssaal der Heilsarmee von der christlichen Botschaft angesprochen fühlte, öffentlich ihren Glauben an Jesus als ihren Messias bekannt. Im selben Monat machte Frau A. Lessing denselben Schritt, nachdem sie durch die Bibelstunden eine innere Umkehr vollzogen hatte⁵². In den ersten drei Monaten des Jahres 1934 haben zehn »Söhne und Töchter Abrahams« ihren Glauben an Jesus durch ihre öffentliche Taufe bekannt. In der zweiten Hälfte des Jahres wurden mehrere Juden in Berlin getauft. »Alle diese verstehen den Sinn der Taufe ganz genau und sind bereit, unter den Folgen zu leiden«, berichtete er.

⁴⁹ *The Scattered Nation*, Januar 1935, 29f; Juli 1936, 127; Oktober 1936, 163.

⁵⁰ *The Scattered Nation*, April 1936, 71f.

⁵¹ Christopher M. CLARK, *The Politics of Conversion*, 297.

⁵² *The Scattered Nation*, April 1933, 78f.

»Sie brauchen sehr viel Mut, einen solchen Schritt in diesen Tagen zu machen, wo die Deutschen um sie herum nicht gerade freundlich eingestellt sind, denn sie werden auch noch die Freundschaft und das Wohlwollen ihrer jüdischen Geschwister verlieren«. Ein Mann ließ sich Ende 1934 taufen, der als Folge der rassistischen Gesetze seine Arbeitsstelle verloren hatte. Am 16. Februar 1936 taufte er zwei Jüdinnen: Die eine entstammte einer alten ehrwürdigen jüdischen Familie, die andere wurde von einem judenchristlichen Arzt ins Haus gebracht. In dem Jahr haben sich viele zu Jesus Christus bekehrt (nicht alle wollten das öffentlich bekennen, aus Respekt vor ihren Familien und Angst vor den Folgen), und Ende Juli durfte Poms vier Frauen und zwei Männer (der eine ein ehemaliger Freidenker, der andere schon seit zehn Jahren mit dem Evangelium bekannt) taufen. Fünfundvierzig Juden – darunter Ärzte, Professoren und Apotheker – hat er im Laufe des Jahres 1938 getauft: »Diese 45 haben sich wirklich bekehrt, und kein einziger hat diesen wichtigen Schritt aus oberflächlichen oder materiellen Gründen gemacht«. Als Poms Berlin verließ, gab es noch neun Juden, die von ihm Taufunterricht erhielten. Er hat sich immer sehr viel Zeit für jeden Taufbewerber genommen, sonst hätte er, bekannte er 1939, noch mehr taufen können. Jeden einzelnen hat er gründlich ausgefragt und in der Bibel unterwiesen. »Wir taufen nie einen Juden«, schrieb er im Januar 1935, »es sei denn, dass er von der rettenden Kraft von Christus völlig überzeugt ist«⁵³.

Befreundete Pfarrer haben immer wieder taufwillige Juden zu Poms geschickt. »Es gibt eine große Anzahl deutscher Christen in den deutschen Kirchen, die die Juden nicht verabscheuen. Ich habe eine ganze Reihe Freunde darunter, die mich als Bruder betrachten, obwohl sie mich sehr unwillig besuchen. Mein Vorhandensein ist ihnen äußerst peinlich, weil ihr Verhältnis zum Staat dadurch in Zweifel gezogen werden könnte. Sie lieben mich als Christ, aber eben weil sie gute Deutsche sind, sollen sie mich nicht lieben. Und deswegen würden sie mich am liebsten gar nicht sprechen«⁵⁴. Auch wenn Pfarrer sich ungerne vor dem Haus in der Oranienburger Straße blicken ließen, haben einige Poms für sie arbeiten lassen. Ein ungenannter Pfarrer schickte einmal zwei Jüdinnen, ein anderer einen jungen Juden (Herrn S. St.) vorbei, der am 2. Dezember 1934 getauft wurde. Als 1937 ein jüdischer Bankdirektor zu einem evangelischen Pfarrer ging und ihn bat, ihn zu Christus zu führen, war der Pfarrer ziemlich ratlos. Er schrieb dem Juden einen kurzen Brief, den Poms später veröffentlichte: »Sehr geehrter Herr, ich möchte Sie hiermit informieren, dass ich keine Kirche finden kann, wo ich Sie ohne Schwierigkeiten und Unerfreulichkeiten taufen könnte. Darf ich Ihre Aufmerksamkeit auf das Judenchristliche Zeugnis an Israel lenken. Es wäre wohl ratsamer, wenn Sie sich an das Judenchristliche Zeugnis an Israel wenden. Prediger Poms, Oranienburger Straße 20«. Der Direktor ist tatsächlich zu Poms gegangen und hat bei ihm Unterricht bekommen: »Er preist Gott, dass er zu uns geführt wurde, wo er die Wahrheit fand«. Auch zur Konfirmierung nichtarischer

⁵³ *The Scattered Nation*, Juli 1934, 108f.120; Januar 1935, 21.28f; April 1935, 73f; Juli 1935, 139–141; April 1936, 72; Juli 1936, 127f; Oktober 1936, 164; April 1937, 270f; April 1938, 67; Januar 1939, 210; April 1939, 260; Juli 1939, 306.

⁵⁴ *The Scattered Nation*, Oktober 1936, 165.

Kinder hat man Poms einsetzen wollen. So wollte im Herbst 1935 Pfarrer Dr. K. einem Kind die Konfirmation verweigern, weil es einen nichtarischen Vater hatte, und das obwohl es schon ein halbes Jahr lang am Konfirmationsunterricht teilgenommen hatte. Der Pfarrer empfahl der Mutter, sich an Poms zu wenden und das Kind im Hause des Judenchristlichen Zeugnisses einsegnen zu lassen, wohl in der Annahme – schreibt Poms am 25. Mai 1935 an das Evangelische Konsistorium – dass »hier eine sogenannte judenchristliche Gemeinde bestände«. »Das ist aber bis jetzt nicht der Fall und wir können als Missionsgesellschaft außer der Taufe keine Funktionen übernehmen, die der Gemeinde zustehen«. Er wies das Konsistorium darauf hin, dass nach den noch geltenden Bestimmungen der Esther W. die Einsegnung nicht verweigert werden durfte, meinte aber, dass es kaum ratsam sei, den Herrn Pfarrer K. durch Hinweis auf die Bestimmungen zur Erfüllung seiner Pflicht anzuhalten. »Wir erlauben uns, dem verehrten Konsistorium zu empfehlen, Esther W. an eine andere Gemeinde zu überweisen, und ich mache mich gern erbötig, einige Pfarrer zu nominieren, die bereit wären, den Unterricht mit dem Ziele der Einsegnung fortzuführen«. Was hernach passierte, konnte nicht ermittelt werden⁵⁵.

Wenn deutsche Pastoren entweder Angst hatten, Juden zu taufen, oder (wie die Deutschen Christen seit 1932) die Judenmission und kirchliche Handlungen an Juden prinzipiell ablehnten, hatte Poms keine solchen Berührungängste. Er hatte kein Interesse daran, Juden zu Kirchenmitgliedern zu machen. Er pflegte eschatologische Vorstellungen, wie sie in biblizistischen Kreisen gang und gäbe waren. Auch in Nazi-Deutschland blieb er überzeugt, dass Gott sein auserwähltes Volk Israel nicht verstoßen hatte. Angesichts der Ungeheuerlichkeiten, die auch er gesehen und miterlebt hatte, blieb er zuversichtlich. Die Verfolgung in Deutschland, aber auch anderswo deutete er so: »Solange die Juden ihn [Jesus von Nazareth] als ihren Messias nicht annehmen, solange wird sein Blut wie ein Fluch über ihnen liegen! Aber der Tag wird kommen, wenn wir Juden ihn im Glauben empfangen werden, und dann wird Israel Segen und Frieden erfahren«. Hinter dem »grundlosen Hass« der Nazis und sogenannten Christen (Poms schreibt manchmal Christen in Anführungszeichen), den er durchaus als teuflisch inspiriert verstand, erkannte er die Hand des Herrn der Geschichte: »Gott erfüllt einen bestimmten Zweck, wenn er es erlaubt, dass all diese Dinge seinem Volk angetan werden. Gottes Ziel ist gerade das, worauf die Nazis eigentlich bestehen: nämlich dass die Juden Juden bleiben sollen, dass sie ihre nationale Identität nicht aufgeben sollen, dass sie Deutschland verlassen sollen und in ihr eigenes Land zurückkehren. Das war der Grund, warum die Juden aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen worden sind«⁵⁶. Bei seiner Arbeit mit emigrationswilligen Juden und

⁵⁵ Brief des Missionspredigers Heinrich Poms vom 25. September 1935 an das Evangelische Konsistorium, Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 14/781; *The Scattered Nation*, Januar 1935, 29; April 1935, 74; Januar 1938, 17; Dass die Taufe eines Juden zu »Unannehmlichkeiten« für einen Pfarrer führen konnte, zeigt das Beispiel des Pfarrers und SA-Mitgliedes Paul-Friedrich Klingenberg, der am 14. November 1938 einen Herrn Schönberg taufte. Der DC-kontrollierte Gemeinderat verlangte von Schönberg die Taufbescheinigung zurück, und der Vorfall wurde der Gestapo gemeldet. Jochen-Christoph KAISER, *Evangelische Judenmission im Dritten Reich*, 192f; Heinrich-Wilhelm WÖRMANN, *Widerstand in Charlottenburg*, 150ff.157.

⁵⁶ *The Scattered Nation*, Januar 1932, 37; Oktober 1936, 163.

Judenchristen standen solche Ideen Pate. Er stellte ihnen Gelder für Fahrkarten bereit, musste aber mit Bedauern feststellen, dass sich viele nicht nach Palästina, sondern nach England und den USA sehnten. Wichtig war ihm selber seine jüdische Identität. »Wir Judenchristen wollen unbedingt Juden bleiben«, schrieb er im Oktober 1936. »Menschen, die an den Herrn Jesus Christus glauben, sind die wahren Juden. Wir trauern aber, dass wir aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen werden. Wir bekennen, dass wir bessere Juden sind als sie«. Er litt unter diesem zwiespältigen Verhältnis zu seinem menschlichen Umfeld. »Die Juden wollen uns nicht haben, weil wir Christen sind. Die Christen wollen uns nicht haben, weil wir Juden sind«. Er wollte bekennender Christ und bewusster Jude sein: »Ich bin überzeugt, dass es Gottes Wille ist, dass der Jude Jude bleiben sollte«. Mit der Kritik an seinen judenchristlichen Geschwistern sparte er auch nicht. »Es gibt leider so viele Judenchristen in Deutschland, die nicht gläubig sind. Sie wollen nicht Juden bleiben und werden trotzdem gezwungen, Juden zu bleiben. Sie wollen sich in der nichtjüdischen Gesellschaft vollkommen assimilieren, aber das dürfen sie nicht«. Die staatlichen Gesetze, die natürlich auch Christen jüdischer Herkunft diskriminierten, garantierten das. Unter diesen Umständen wuchs das Verlangen unter vielen Judenchristen, sich von den religiös eher uninteressierten Judenchristen und den sie eher ablehnenden nichtjüdischen Christen abzukapseln. Auch Poms wollte eigentlich eine judenchristliche Gemeinde gründen, nicht zuletzt wegen der schmerzlichen Erfahrungen, die er und viele andere Judenchristen in christlichen Gemeinden gemacht hatten. Als er dies alles schrieb (1936), war er aber eher der Meinung, dass ein solches Projekt noch nicht durchführbar sei: »Es würde den Frieden unter unseren Leuten stören«. Die Zeit für neue organisatorische Strukturen war für ihn noch nicht gekommen⁵⁷.

Weder der Antisemitismus noch das Verlangen unter Judenchristen nach eigenen Gemeinden waren rein deutsche Phänomene. Am 23. Mai 1866 wurde die Hebrew Christian Alliance of Great Britain in London gegründet. Erst im April 1915 folgte die zweite: die Hebrew Christian Alliance of America (HCAA), die 1990 schon 100 000 messianisch-jüdische Christen in den USA vertrat⁵⁸. Die amerikanische Allianz geht auf die Bemühungen des Engländers Mark Levy zurück, der schon im Mai 1901 zu einer Versammlung von Judenchristen aufrief. Der in Palästina geborene Talmudgelehrte Sabbati Rohold wurde erster Präsident der Organisation. Der deutsche Jude Dr. Max Reich war 1920–21 und

⁵⁷ *The Scattered Nation*, Oktober 1936, 164–166.

⁵⁸ The IMJA [International Messianic Jewish Alliance]: A Short History. An Interview with the late Rev. Harcourt Samuel, O.B.E., 1986, in: *Messianic Jewish Life!* [Baltimore, Maryland, USA], LXXII, Nr. 3 (Juli–September 1999), 22–28; Robert I. WINER, *The Calling. The History of the Messianic Jewish Alliance of America 1915–1990*, Manuskript, Wynnewood, Pa. 1990 [auch dort unter demselben Titel veröffentlicht]; *Zions Freund*, 37, Oktober 1935, 117; Robert ALLEN, *Arnold Frank of Hamburg*, London o.J., 158.186; Arnold FRANK, *What about the Jews?*, 96–98. Eine Messianisch-Jüdische Allianz in Deutschland ist unter dem Vorsitz von Vladimir Pikman 1999 gegründet worden. Siehe *An Alliance Reborn. The New Messianic Jewish Alliance of Germany*, in: *Messianic Jewish Life!*, LXXII, Nr. 3 (Juli–September 1999), 11. Pikman leitet das judenchristliche Missionswerk Beit Sar Shalom Evangeliumsdienst e.V. in Berlin. Dieses Werk ist der deutsche Zweig der internationalen Mission Chosen People Ministries, die 1894 in New York gegründet wurde.

1935–45 Präsident der HCAA. Reich war in England zum Glauben an Jesus gekommen. Er war Pazifist, Quäker und bibelgläubiger Evangelikaler, der nach seiner Ankunft in den USA unter Cowboys und Indianern im Westen des Landes missionierte. In New York City (1895), Toronto (1917), Philadelphia (1922) und Chicago (1931) gründeten Evangelisten dieser besonderen Art die ersten judenchristlichen Gemeinden in den USA.

Nicht in Amerika aber entstand zuerst der Wunsch von Judenchristen, eigene Gemeinden zu gründen. In Kishineff, der Hauptstadt Bessarabiens, ist im 19. Jahrhundert eine judenchristliche Gemeinde unter der Leitung von Joseph Rabinowitz entstanden. Der Gründer der Mildmay Mission hatte diese Entwicklung aufmerksam verfolgt und lud Rabinowitz im März 1885 nach Berlin, wo sich John Wilkinson gerade aufhielt. Gespräche fanden statt. Auf Kiew muss man auch zurückkommen, denn dort entstand unter der Leitung von Peter Gorodishz zwischen 1905 (5 Mitglieder) und 1921 (über 50 Mitglieder) eine blühende messianisch-jüdische Gemeinde. Gorodishz brachte seine Erfahrungen 1921 nach den USA, Israel Morogowsky dieselben Erfahrungen nach Deutschland.

Die Vorstellung von judenchristlichen Kirchen oder Versammlungen wurde durch die Gründung zweier interkonfessioneller internationaler Organisationen über nationale Grenzen transportiert. Am 9. Oktober 1923 fand ein Treffen in der Zentrale der Prayer Union for Israel, London, statt, das die Frage einer internationalen Konferenz von Judenchristen, wie sie schon Mark Levy vorschwebte, besprach. Im September 1925 kamen dann Judenchristen aus elf verschiedenen Ländern in London zusammen, wo sie die International Hebrew Christian Alliance (IHCA) gründeten. Die Zentrale war in London, Sir Leon Levison (Edinburgh) wurde ihr erster Präsident. In kurzer Zeit entstanden in fünfzehn Ländern judenchristliche Vereinigungen. 1924 wurde die erste Judenchristliche Konferenz in Deutschland abgehalten. Sie fand in der Jerusalemkirche in Hamburg statt, wo Levisons Nachfolger, Arnold Frank, Pfarrer war. Frank, ein in Ungarn geborener Jude, konvertierte 1876, nachdem er in Kontakt mit der Jerusalemkirche in Hamburg gekommen war. Im folgenden Jahr ließ er sich taufen. Am 17. Juni 1884 wurde er durch das Presbyterium von Belfast zum Prediger des Evangeliums ordiniert und wurde 1884 britischer Staatsbürger. Er missionierte in Hamburg und wurde auch dort Pfarrer der Gemeinde, in der er selbst zum Glauben gekommen war. Er wurde Präses der Judenchristlichen Vereinigung in Deutschland und half in der Folgezeit, Konferenzen in Hamburg, Stuttgart, Köln, Berlin (Mai 1930) und Barmen zu organisieren.

Auf der Londoner Konferenz der IHCA (1931) kam der Wunsch nach eigenen Gemeinden zur Sprache. Dieser Enthusiasmus (in verschiedenen Ländern, nicht nur in Deutschland) erhielt während der antisemitischen Wellen in den 1930er Jahren kräftig Nahrung. Poms und das Judenchristliche Zeugnis an Israel wurden natürlich auch davon ergriffen. Eine Konferenz der IHCA, die auch in England stattfand, hörte den Bericht eines Sonderausschusses an, der die Zweckmäßigkeit und Überlebenschancen von solchen Gemeinden untersucht hatte. Sir Leon Levison befürwortete die Idee: »Paulus hat gegen die Judaisierung von Nichtjuden protestiert, und nun müssen wir gegen die Entjudung [Genti-

ling] der Juden protestieren«⁵⁹. Angesichts der sich häufenden Fälle von Ausgrenzung und gesellschaftlicher Ächtung von Judenchristen in christlichen Kirchen in Deutschland hat die Budapester Konferenz der IHCA im Juli 1937 – Delegierte aus siebzehn verschiedenen Ländern waren anwesend – den Vorschlag, eigene judenchristliche Gemeinden zu gründen, auch diskutiert. Die Konferenz hat daraufhin eine Resolution verfasst, dass solche Gründungen unterstützt werden müssten, solange Juden die uneingeschränkte Gemeinschaft versagt blieb. Die Budapester Konferenz hat Arnold Frank zum Präsidenten der Organisation ernannt, obwohl er – im Gegensatz zu Poms – eher Gegner irgendeiner Segregation von Judenchristen war.

Frank und Poms mussten sich nicht nur mit solchen heute eigentlich selbstverständlichen ekklesiologischen Experimenten auseinandersetzen und trotzdem garantieren, dass das HCTI in Berlin und die Jerusalemkirche in Hamburg nicht dadurch zersprengt würden, was den Feinden aller Juden nur recht gewesen wäre. Gleichzeitig mussten sie so vielen zur Emigration helfen wie nur möglich. Da hoffte man auf die Hilfe der Weltchristenheit sowie der nun existierenden messianisch-jüdischen Weltorganisation. Arnold Frank hatte auf der Belfaster Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (20.–27. Juni 1933) versucht, im Namen der von ihm geleiteten Judenmission in Hamburg diese ökumenische Weltorganisation zur tatkräftigen Hilfe zu bewegen⁶⁰. Der Weltbund konnte sich nicht einmal einigen, eine Erklärung abzugeben, in der die Verfolgung der Juden verurteilt werden sollte. Die sogenannte Diskretion hat die Überhand gewonnen. Der mit der Abfassung einer Resolution zu dieser Frage beauftragte Geschäftsausschuss lehnte sogar eine kritische Erklärung zur politischen Situation in Deutschland einmütig ab, eine Meinung, die die Generalversammlung des Weltbundes teilte. Man wollte eben nicht die evangelischen Mitgliedskirchen durch einen solchen Schritt eventuell gefährden.

Hier hatte die IHCA keine solchen Bedenken. Sie musste handeln. In ihrer Zeitschrift veröffentlichte sie kritische Artikel zur Situation. Sie stellte ihre Häuser und Asylheime in London den Flüchtlingen zur Verfügung. Die IHCA erhielt von dem Home Office die Einreisegenehmigungen für Judenchristen, die Deutschland verlassen mussten⁶¹. Tausenden von verfolgten Juden und Judenchristen wurde so eine neue Heimat und eine neue Hoffnung gegeben⁶². Viele kamen in Kontakt mit Mitarbeitern des HCTI in London. Da sie nur zehn Mark mitnehmen durften, brauchten sie in England dringend Freunde. Poms hatte auch hier vermittelt und Empfehlungsschreiben geschrieben. So hat er zum Beispiel

⁵⁹ Robert I. WINER, *The Calling*, 84.

⁶⁰ Armin BOYENS, *Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939*. Darstellung und Dokumentation, München 1969, 57f.

⁶¹ *An der Stechbahn*, 22; Arnold FRANK, *What about the Jews?*, 101.106; Die Arbeit der International Hebrew Christian Alliance für und mit Flüchtlingen aus Deutschland hat F. LAFITTE, *The Internment of Aliens*, Penguin Special 1940, 44, schon früh hervorgehoben.

⁶² Die genaue Zahl der Judenchristen, die als Juden in den KZs ermordet wurden, lässt sich wohl nicht ermitteln. Auch die Zahl der Geretteten lässt sich schwer ermitteln. Der IHCA wurde von dem judenchristlichen Direktor ihrer Flüchtlingsarbeit in Wien folgende Zahlen allein für den Zeitraum Januar 1935 bis April 1936 mitgeteilt: 350 christgläubigen Juden, 200 nichtarischen Christen, 100 Juden und 50 arischen Christen wurde Unterkunft und Lebensmittel zur Verfügung gestellt, *The Hebrew Christian*, 9 (1936–1937), 79.

berichtet, wie er einem 50jährigen Mann nicht nur eine Fahrkarte, sondern auch einen Englisch-Kurs bezahlte. Bevor er weggefahren ist, bat er Poms, für ihn zu beten. Später erhielt Poms einen Dankesbrief aus Liverpool von diesem Mann. Am 5. März 1938 fragte er bei dem HCTI nach, ob für einen 16jährigen jungen Mann, der in dem Monat nach London abfahren wollte (es war der Sohn eines Rechtsanwaltes, der einmal als Beamter der deutschen Regierung diente), ein Schlafplatz entweder in der Londoner Zentrale oder bei Freunden der Arbeit besorgt werden könnte⁶³.

In den USA konnte Frank seine Beziehungen vor allem zum ehemaligen Präsidenten der HCAA (1928–31), Dr. J. Neugewirtz, dem Sohn eines ehemaligen Taufkandidaten von Frank, ausnutzen⁶⁴. Auch Jacob Peltz, von 1924 bis in die 1930er Jahre Generalsekretär der HCAA, baute Brücken zu den Judenchristen in Hamburg und Berlin, aber auch in Rotterdam, Amsterdam, Budapest, Prag und Wien. Er kam in Deutschland an, als Vorbereitungen auf die Olympiade gemacht wurden⁶⁵. Am 11. Mai hat er eine große Versammlung von Judenchristen in der Jerusalemkirche in Hamburg begrüßt. Am folgenden Tag besprach er mit zwanzig judenchristlichen Leitern in dem Haus von Dr. Frank nicht nur die Situation in Deutschland, sondern vor allem mögliche Auswege für die von ihnen betreuten Gruppen. Der Plan, eine judenchristliche Siedlung in Palästina zu gründen, stand im Vordergrund. Von Hamburg fuhr Peltz weiter nach Berlin, wo er bei Poms in der Oranienburger Straße 20 ein paar Tage weilte. Mit Poms und Gamper besuchte er die Büros des Reichsverbandes der nichtarischen Christen in der Uhlandstraße. Mit Dr. Heinrich Spiero und seinem Assistenten führten sie ein langes Gespräch. Der Amerikaner konnte mit der Deuschtümelei der beiden noch mit ihren Plänen, deutsche Kolonien von Judenchristen in Südamerika zu gründen, wenig anfangen: »Ich sagte ihnen, wir hätten kein Interesse daran, das deutsche Kulturgut lebendig zu erhalten. Wir interessierten uns für das juden-

⁶³ *The Scattered Nation*, Juli 1936, 113; Januar 1938, 16; April 1938, 67; Oktober 1939, 351.

⁶⁴ Robert ALLEN, *Arnold Frank of Hamburg*, 163.

⁶⁵ *The Hebrew Christian*, 9 (1936–1937), 73–75. Dort wird der folgende Brief von Frank an Peltz abgedruckt: »My dear Mr Peltz, It was very wise and kind of the Hebrew Christian Alliance's Committee to arrange your visit to us and to the other non-Aryan Christians on the Continent. We are also grateful to you for coming to us, for a personal touch and fellowship is much more effective than written communications. You have seen and felt the intense interest with which the great audience in our Church Hall, on Monday evening, 11th of May, listened to you. The people were gratified and comforted to hear that Hebrew and Gentile Christians in the English-speaking world, deeply sympathize with the vast number of German Jewish-Christian sufferers. They were glad to hear that the Hebrew Christian Alliance has helped some of them, and others are being prepared for useful positions in Scotland, England, America and Switzerland. Many sorrowful hearts have been comforted and cheered by what you told us about Palestine; that Sir Leon Levison, who has already done great things for not a few Hebrew Christians, is on the point of securing a large piece of land for a Hebrew Christian colony. The twenty representatives of a large group of non-Aryan Christians in Hamburg, who gathered round you in my dwelling on Tuesday, the 12th of May, greatly enjoyed your company, and were delighted to hear more about a home in Palestine. The difficulties connected with other settlements, say in Africa or South America, seem insurmountable. It is different with Palestine, because it is under British rule and is the land of blessed memories and of glorious promises. A Hebrew Christian colony in the Holy Land will be a powerful testimony to the Jews. I am sure you will not forget the plea of the non-Aryan Christians, to hasten the realisation of a colony, for a great many are almost despairing, and are in constant fear that life will be made unbearable unto them. The Lord bless you in your endeavours to comfort and help the many poor and unhappy people. We were delighted to have you. With fraternal greetings, Sincerely yours, Arnold Frank«, *The Hebrew Christian*, 9 (1936–1937), 74.

christliche Ideal – Juden zu helfen, sich mit ihrem verstoßenen Messias zu versöhnen«. Am Freitag, dem 15. Mai 1936 sprach er vor den versammelten Anhängern des Judenchristlichen Zeugnisses an Israel. Anschließend gab es einen Teeabend, wo man dem Mann aus Chicago Fragen stellen konnte.

Solche Besucher von außerhalb Deutschlands waren sicherlich äußerst wichtig für alle, die noch hoffen konnten. Frau Friedrichs brachte 1934 Grüße von Geschwistern aus London mit⁶⁶. 1935 besuchten Herr und Frau Jacobs und Dr. Barnhouse (Philadelphia) Berlin und blieben vier Tage im Zentrum. Im selben Jahr war Dr. Conrad Hoffmann (New York), seit 1930 Direktor des von John R. Mott ins Leben gerufenen Committee on the Christian Approach to the Jews und Mitarbeiter des Stabes des Internationalen Missionsrates, in der Oranienburger Straße zu Besuch⁶⁷. Die psychologische Wirkung solcher von Poms organisierten Treffen soll man nicht unterschätzen.

Das Verbot von dem in Hamburg veröffentlichten und von Arnold Frank redigierten Zions Freund hat Zeichen gesetzt. Ende 1936 durfte Frank das missionarische Blatt nicht länger herausbringen⁶⁸. Frank durfte aber weiterhin unter Juden missionieren. Am 25. Februar 1938 kam er mit seinem Kollegen Pfarrer Ernst Moser nach Berlin, wo sie vor den 140 versammelten Menschen in der Oranienburger Straße erbauliche Ansprachen hielten⁶⁹. Wie lange noch die deutsche Regierung das Judenchristliche Zeugnis an Israel mitten in der nationalsozialistischen Hauptstadt dulden würde, blieb unsicher. In einer christlichen Zeitschrift in England (The Christian) wurde 1938 berichtet, die Polizei hätte Poms verhaftet und zusammen mit Pfarrer Niemöller ins Konzentrationslager verschleppt⁷⁰. Der Bericht entpuppte sich als unwahr. Trotzdem wurde eine Reihe von Berliner Judenchristen tatsächlich am und nach dem 10. November 1938 verhaftet und eingesperrt⁷¹. Poms wurde in dieser Verhaftungswelle nicht mitgenommen. Er wurde, wie er selbst später in London berichtete, »wie durch ein Wunder« davor bewahrt, obwohl er wusste, dass seine Predigten den Behörden ein Ärgernis waren. Das haben ihm Regierungsstellen schriftlich mitgeteilt. Er wusste, dass der Tag kommen würde, wo auch er abgeholt werden würde. Am Mittwoch, dem 9. November 1938 verkündigte er das Evangelium in dem überfüllten Saale, als draußen die ersten Steine flogen. Der Mob zerschmetterte die Fensterscheiben des Hauses Nr. 20. Er bebte vor Angst, als Schreie und kreischende Geräusche in den Saal drangen. Damit dokumentierte er, dass der Straßenterror gegen Juden und Judenchristen nicht erst in der Nacht zum 10. November begann: er war schon am 9. November allgegenwärtig. Die Attacke gegen das Haus des Judenchristliche Zeugnis war sozusagen ein Vorläufer des ungebändigten, blinden Hasses, der sich dann ab 23.00 Uhr auf den Straßen Berlins austobte. »Das Bild der Zerstörung und der Terror auf den Straßen Berlins

⁶⁶ *The Scattered Nation*, Januar 1935, 30.

⁶⁷ *The Scattered Nation*, Januar 1936, 13.

⁶⁸ *The Scattered Nation*, Januar 1937, 242; Robert ALLEN, *Arnold Frank of Hamburg*, 183–185.

⁶⁹ *The Scattered Nation*, April 1938, 67.

⁷⁰ *The Scattered Nation*, Januar 1939, 210; Juli 1939, 309f; Arnold Frank hatte Dr. Lutz, einem von Niemöllers Gemeindegliedern, in London geholfen und eine Wohnung vermittelt. Arnold FRANK, *What about the Jews?* 106.

⁷¹ *The Scattered Nation*, Januar 1939, 210.

während jener Tage in November hat einen unauslöschlichen Eindruck auf meine Seele gemacht«, berichtete er im April 1939⁷².

Ab dem Abend gab es immer mehr Arbeit für ihn und seine Mitarbeiter. Sie arbeiteten regelmäßig einen Fünfzehn-Stunden-Tag⁷³. Mitte Dezember 1938 hat das HCTI Heinrich Poms aus Deutschland zurückgezogen. Seine Abschiedspredigt war so ergreifend, dass mindestens eine Jüdin an Jesus gläubig wurde⁷⁴.

Er kam wohlbehalten in England an. Auch wenn sein Schlaf noch Monate später durch den Terror seiner Jahre in Berlin gestört blieb, fing er gleich an, unter den emigrierten Flüchtlingen aus Deutschland zu arbeiten⁷⁵. Bald hatte er einen Kreis von Juden um sich gesammelt, die fleißig im Neuen Testament lasen. Er besuchte die Flüchtlingslager in Dovercourt (wo 500 Jungen über 13 Jahre alt gehalten wurden) und Richborough, Kent. Diese karitativ-missionarische Arbeit durfte er ein Jahr lang machen. Im Sommer 1940 haben die britischen Militärbehörden ihn und Tausende weitere deutsche Juden in einer kriegsbedingten Aktion verhaftet und interniert. Die Poms-Familie musste aus ihrem Haus in Harrow-on-the-hill (Nr. 118 Pinner View) ausziehen. Einen Monat nach seinem Verschwinden informierten die britischen Behörden Frau Käthe Poms (am 16. September 1909 in Berlin geboren), dass sich ihr Mann in einem Internment Camp in Ramsey auf der Isle of Man befinde. Dort wurden 1200 »aliens« (Ausländer) gefangengehalten. Von diesen waren über eintausend deutsche Juden, von diesen wiederum ca. einhundert Judenchristen. Das war also seine neue Gemeinde. Er wurde von den Lagerbehörden zum Seelsorger der Judenchristen ernannt und durfte Vorträge über jüdische Themen, Bibellesungen und auch Gottesdienste halten. Rabbiner waren auch hier unter seinen Zuhörern. Im Januar 1941 wurde er freigelassen. Er fing da an, wo er aufgehört hatte: Er besuchte die Flüchtlinge in den Londoner Bezirken Edgware, Mill Hill und Burnt Oak⁷⁶. Hier begann er einen Bibelkreis mit einigen aus Europa geflohenen Juden und Judenchristen⁷⁷. Bis 1952 war er damit beschäftigt, Juden zu besuchen und ihnen Zeugnis von dem Messias abzulegen. Die ganze Zeit korrespondierte er regelmäßig mit vielen Freunden in Deutschland.

Mindestens 55.696 Berliner Juden wurden in der Zeit des Dritten Reiches von ihren deutschen Mitbürgern deportiert und ermordet. Im September 1945 gab es nur noch 5.000

⁷² *The Scattered Nation*, April 1939, 259–261; Wann SA- bzw. SS-Männer in der Oranienburger Straße an dem Abend aufmarschiert sind, geht nicht aus den Quellen hervor. Erst in der Nacht zum 10. November 1938 wurde Feuer in der Synagoge dort gelegt. Zu den Verwüstungen in der Oranienburger Straße, siehe Heinz KNOBLOCH, *Der beherzte Reviervorsteher*. Ungewöhnliche Zivilcourage am Hackeschen Markt, Berlin 1993, 7f.18.59. Auch der Bericht von Alexander SZANTO enthält weitere Einzelheiten: *Juden in Berlin 1938–1945*. Herausgegeben von Beate MEYER / Hermann SIMON. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung in der Stiftung »Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum«, Mai bis August 2000, Berlin 2000, 24f. Laut dem Bericht von SZANTO besetzten SS-Männer (nicht, wie bei Knobloch, SA-Männer) bis nach 12.00 Uhr mittags am 10. November Räume der Jüdischen Gemeinde.

⁷³ *The Scattered Nation*, Juli 1939, 310.

⁷⁴ *The Scattered Nation*, Oktober 1939, 349.

⁷⁵ *The Scattered Nation*, April 1939, 259.261.

⁷⁶ *The Scattered Nation*, Oktober 1940, 131f.141f; April 1941, 199–204; Juli 1941, 234–237; Oktober 1941, 271f; April 1942, 77f; *David Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel*, 111.

⁷⁷ *The Scattered Nation*, Dezember 1945, 78; Oktober 1946, 173; January 1947, 223f; Oktober 1947, 306.

Juden in Berlin, bis zum Dezember 1945 ist diese Zahl auf 35.000 gewachsen⁷⁸. Das Haus des Judenchristlichen Zeugnisses wurde zwar am Dach und Eingang beschädigt, aber nicht zerstört. Im Januar 1947 wurde der Verkündigungsdienst wieder aufgenommen. Als Heinrich Poms 1949 in dem Versammlungssaal eine Ansprache hielt, waren 150 Juden, Judenchristen und andere Christen anwesend. Jeden Tag konnte er in Berlin in mindestens einer Versammlung sprechen. Er wurde auch gebeten, vor Berliner Studenten zu sprechen. Er schärfte ihnen anhand der Kapitel 9–11 des Briefes an die Römer ein, dass in der evangelischen Kirche vorherrschende Einstellungen zum Judentum grundsätzlich falsch gewesen seien. Maly Kagan, die die innerkirchliche Entwicklung im Verhältnis Kirche-Judentum sorgfältig beobachtete, schrieb ihm später (sie legte ihm die diesbezüglichen Zeitungsausschnitte bei), dass seine Worte dazu beigetragen hätten, diese Studenten dazu zu bewegen, einen Brief an die jüdische Gemeinde in Berlin zu schreiben, der auch von einer jüdischen Zeitung abgedruckt wurde. Darin brachten sie ihr Entsetzen über »das schlimme Unrecht« und die Folgen zum Ausdruck und baten die jüdische Gemeinde darum, ihnen die Gelegenheit zu geben, praktisch beim Neuaufbau zu helfen. Sie boten notleidenden jüdischen Studenten finanzielle Hilfe an. Sie schlugen vor, als Chor in dem jüdischen Krankenhaus zu singen. Auch zerstörte oder beschädigte Grabsteine auf dem jüdischen Friedhof wollten sie reparieren. Kagan nannte diesen von Poms inspirierten Schritt »großartig«: »Es ist mehr als nur eine Geste!«⁷⁹.

Ein Besuchsdienst wurde von dem Judenchristlichen Zeugnis begonnen. Schwester Martha Lauschke und Schwester Annie Whisler (beide von der Friedenshort Gemeinschaft) und Dr. Brodnitz von der Mildmay Mission to the Jews (diese Missionsgesellschaft hatte schon 1946 £ 275 für die Arbeit dort gespendet) arbeiteten 1947 unter den kranken und alten Judenchristen in Berlin: Hilfspakete aus England mit Lebensmitteln aus den USA, der Schweiz und Dänemark wurden dort persönlich ausgehändigt. Im Januar 1948 wurde berichtet, dass 4000 Lebensmittel-Pakete im Wert von £ 8 000 in Berlin und Frankfurt am Main schon verteilt worden waren⁸⁰. Gerade die Beziehungen unter Judenchristen, die auf der 1947 in Ramsgate abgehaltenen Konferenz der IHCA, aber auch der von dem International Missionary Council im Juni 1947 in der Schweiz abgehaltenen Konferenz über *The Christian Approach to the Jews* geknüpft bzw. gefestigt wurden, spielten bei den karitativen Bemühungen für die Juden Deutschlands eine zentrale Rolle. Insbesondere haben amerikanische Judenchristen starke Anstöße von diesen beiden Konferenzen mit nach Hause genommen⁸¹.

1949 verbrachte Poms fünf Monate in Frankfurt am Main. Auch wenn er dort vier Vorträge vor Christen und Juden (er selbst schätzte, dass jeweils sechzig Juden anwesend waren) halten durfte, waren seine ersten Eindrücke im Nachkriegs-Deutschland für ihn beunruhigend. Gerade die fast gänzlich fehlenden Schuldgefühle nicht weniger Deutscher

⁷⁸ *Süddeutsche Zeitung*, 5. Mai 1997; *The Scattered Nation*, September 1945, 67; Dezember 1945, 79.

⁷⁹ *The Scattered Nation*, September 1950, 236f.

⁸⁰ *The Scattered Nation*, Januar 1948, 338.

⁸¹ *The Scattered Nation*, Oktober 1947, 307.

machten ihm zu schaffen. Er konnte keinen Unterschied zwischen dem Durchschnittsbürger und dem Beamten in dieser Beziehung feststellen. Selbstmitleid war die hervorstechendste Eigenschaft derjenigen, mit denen er Kontakt hatte. »Viele ehemalige Nazis haben wieder einflussreiche Stellen inne. Das Los der noch lebenden Juden und Judenchristen ist keineswegs leicht«, resümierte er. Die meisten hatten Angst, sich um ihre früheren Stellen zu bewerben, wo die alten Vorgesetzten wieder in Amt und Würde waren⁸². Im Gegensatz zu den neuen-alten Unternehmern fand er aber unter christlichen Mitgliedern eine genuine Sorge um die Juden. Pastoren hätten ihn immer wieder gebeten, Ansprachen über das »Judenproblem« zu halten. Er hielt Vorträge vor Vertretern der Evangelischen Allianz sowie vor verschiedenen Pastorkonferenzen. So konnte er einmal vor vierhundert Pastoren über die Rückkehr Israels sprechen⁸³. Eingeladen wurde er auch, vor einer Konferenz des am 9. Januar 1948 in Hannover gegründeten Deutschen Evangelischen Ausschusses für den Dienst an Israel zu sprechen. Der Direktor dieses Ausschusses, Karl Heinrich Rengstorf, hatte für den Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel gearbeitet und war ab 1933 Mitglied des International Committee on the Christian Approach to the Jews, dessen Direktor, Carl Hoffmann, wie oben erwähnt, Kontakte mit Heinrich Poms hatte⁸⁴. Dass die christlichen Kirchen ihr Verhältnis zum Judentum radikal ändern mussten, hat Poms schon während seiner Berliner Zeit klar gesehen. Während seiner Aufenthalte in Deutschland in der Nachkriegszeit – sechs Monate im Jahre 1949, acht Monate 1951–52 – wirkte er in diesem Sinne weiter. 1952 besuchte er Juden in Berlin, Hamburg, Duisburg, Frankfurt a.M. und in weiteren sechzehn Städten. Er hielt Ansprachen in Kapellen, Kirchen, Gemeinderäumen. In manchen Orten haben seine Predigten Buße und Umkehr bewirkt, in anderen Orten wütende Proteste. Manchmal, als er das Schweigen und die Passivität der Menschen in den Jahren 1933 bis 1945 scharf verurteilte, hatte er Angst, »man würde mich erschießen«. Im normalen Fall aber wurde die Reaktion auf die Berichte über seine Erlebnisse im Dritten Reich so formuliert: »Warum erzählen Sie uns solche Geschichten? Wir haben den Juden noch nie was zuleide getan, wir haben nie etwas Falsches getan«. »Wenn ich irgend etwas über die andauernde Verfolgung der Juden in dem Land erwähnte, haben die Menschen mir gesagt: ›Was soll das? Sie kommen doch zurück. Sie lieben uns doch!«⁸⁵.

⁸² *The Scattered Nation*, Januar 1947, 204f; Januar 1948, 338; Januar 1950, 145; Oktober 1951, 356f; Von einem Zentrum in der Parkstraße in Frankfurt hat Maly Kagan den jüdischen Überlebenden und anderen Displaced Persons tatkräftig geholfen. Siehe dazu *The Scattered Nation*, Oktober 1946, 173.186–188; April 1947, 242; Oktober 1947, 306–309; Januar 1948, 339; April 1949, 50–53. Maly KAGAN, *Our Miracle Working God*, 15f; Siegfried HERMLE, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*, Göttingen 1990, 166.

⁸³ *The Scattered Nation*, Januar 1950, 146.

⁸⁴ *The Scattered Nation*, April 1949, 52f; September 1950, 236–238. Maly Kagan vertrat das HCTI bei der Gründungskonferenz des Deutschen Evangelischen Ausschusses. Sie nahm auch – zusammen mit Martin Niemöller, Arnold Frank, und Leo Baeck – an der von dem Deutschen Evangelischen Ausschuss organisierten ersten Konferenz über Kirche und Judentum (11.–16. Oktober 1948) in Darmstadt teil. Otto VON HARLING, Kirche und Israel, in: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1953*, 319.324ff; Siegfried HERMLE, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*, 206; *The Scattered Nation*, April 1949, 52; April 1950, 177.

⁸⁵ *The Scattered Nation*, Oktober 1952, 110f. Poms hat mit vielen jüdischen Rückkehrern in Deutschland gesprochen. Auf die Frage, warum sie Israel verlassen haben, um nach Deutschland zurückzukehren, erhielt er von ihnen die Antwort: »Wir können dort nicht leben, es gibt so viele Juden«. Ebd.

Poms hat nie seine jüdische Herkunft verschwiegen oder unterdrückt. Er wollte aber auch nicht verschweigen, dass er Jude sein und bleiben wollte, dass er gerade als Jude Jesus als den Messias akzeptierte. Am 1. Mai 1957 trat er in den Dienst der in Basel ansässigen Schweizerischen Evangelischen Judenmission. Seine Hauptaufgabe sah er in der Nachkriegszeit aber darin, »unter Christen von seinem jüdischen Weg zu Jesus Christus zu zeugen«. Er hat aber auch nie verschwiegen, dass er Judenmissionar war. Als Christ zog er aus der Geschichte der christlichen Judenmission ein ganz anderes Fazit als zum Beispiel Paul Gerhard Aring, der 1980 behauptete: »Ergebnis missionarischen Drängens waren, statistisch nicht erfassbar, einige hunderttausend getaufter Proselyten und – letztlich und in entsetzlicher Konsequenz! – der ›Holocaust‹«⁸⁶. Dass Fehler in der Geschichte der Judenmission gemacht wurden, hätten selbst Poms und Kagan nicht verneint. Judenmissionare sozusagen als Vorläufer der Nazis, als potenzielle Massenmörder, zu betrachten, scheint aber eine äußerst fragwürdige These zu sein. Solch eine undifferenzierte, verkürzte und nicht zuletzt oberflächliche, wenn nicht gar verharmlosende Sicht des Antisemitismus muss zumindest angesichts der Tätigkeit der englischen Missionsgesellschaften im Dritten Reich stark revidiert werden. Morogowsky, Poms und Kagan mussten sich zwar berufsmäßig um die ungetauften Juden kümmern, aber die Zahl der Kirchenmänner und -frauen, die einfach dies getan haben, blieb verschwindend gering. Poms hat die Juden nicht missionarisch bedrängt, sondern menschlich befreundet.

Heinz David Leuner, der 1950 Generalsekretär der Hebrew Christian Alliance wurde, schrieb 1966: »Ein paar Missionsgesellschaften, die ihre Zentralen im Ausland hatten, wandten ihre begrenzten Mittel dafür auf, für die Emigration getaufter Juden zu sorgen. In einem Fall benutzte eine bestimmte Gesellschaft die Aussicht auf Auswanderung, um Hunderte von Juden anzulocken, die unter normalen Umständen niemals einem Taufbecken nahegekommen wären. Doch in den meisten Fällen handelten die Gesellschaften ehrenhaft und retteten manches Leben, das verloren gewesen wäre, hätten sich die Opfer auf die kärglichen Hilfsmaßnahmen der Kirchen verlassen«⁸⁷. Leuner, der aus seiner Familie der einzige Überlebende des Holocaust war, war der Meinung, dass die Judenmissionare der ausländischen Gesellschaften (dem Autor sind nur die zwei hier behandelten Gesellschaften bekannt), die sich ungetaufter Juden annahmen, nicht annähernd so viel Schuld auf sich genommen hätten, wie die Bischöfe und die allermeisten Pastoren der beiden Großkirchen in Deutschland. Den staatlich verfassten Kirchen West- und Osteuropas könnte man sicherlich mit mehr Recht die Schuld an den antisemitischen Pogromen der Menschheits-

⁸⁶ Zitiert hier nach Martin FRIDRICH, Rezension zu P.G. ARINGS Buch *Christen und Juden heute – und die »Judenmission«?* Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt a. M. 1987, in: *Pietismus und Neuzeit*. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. 15 (1989): Schwerpunkt: Die Gemeinschaftsbewegung, 222f.

⁸⁷ Heinz David LEUNER, *Als Mitleid ein Verbrechen war*, 67f. LEUNER berichtet auch, dass einzelne evangelische Pfarrer Taufen bestätigten, die gar nicht stattgefunden hätten, um Menschen zu helfen, ebd. 138. LEUNER wurde später Berater beim Ausschuss »Kirche und jüdisches Volk« im Weltrat der Kirchen und Gründungsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und der entsprechenden Arbeitsgruppe beim Schweizerischen Kirchentag.

geschichte geben. Zum Teil sind die Judenmissionsgesellschaften entstanden, um gegen den kirchlichen Antisemitismus zu wirken⁸⁸. Die hier dargestellten und untersuchten Judenmissionsgesellschaften haben sicherlich nichts zum Massenmord beigetragen, der im Mutterland der Reformation ausgedacht und zum großen Teil in einer Hochburg des europäischen Katholizismus durchgeführt wurde.

Mit den ihm zwischen 1928 und 1938 zur Verfügung stehenden Mitteln diente Poms seinem Volk, dem jüdischen Volk. Er glaubte zutiefst, dass Gott das Volk Israel nicht verstoßen habe, ja nicht verstoßen könne, ohne sich selbst untreu zu werden. Das haben John Wilkinson und David Baron schon im 19. Jahrhundert klar und eindeutig an Hand der Heiligen Schrift dargelegt. Er hat sich dementsprechend nie als »ehemaliger« Jude betrachtet, und so setzten unter die Nachricht von seinem Tod am 28. Juni 1973 seine Angehörigen den folgenden biblischen Text (Psalm 126, 1–3): »Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird man sagen unter den Heiden: der Herr hat Großes an ihnen getan! Der Herr hat Großes an uns getan! Des sind wir fröhlich.«

Zusammenfassung: Eine der wenig bekannten Judenmissionsgesellschaften, die auch im Dritten Reich ihre Missionstätigkeit ausüben durfte, war das 1893 gegründete »Hebrew Christian Testimony to Israel«. Seit 1921 hat die deutsche Zweigstelle dieser Gesellschaft – »Das Judenchristliche Zeugnis an Israel« – von ihrer Zentrale in der Oranienburger Straße aus unter den Juden Berlins gewirkt. In diesem Beitrag werden die vielfältigen Aktivitäten des Missionsdirektors, Heinrich Poms, und seiner Kollegin Maly Kagan im nationalsozialistischen Deutschland unter die Lupe genommen. Gleichzeitig wird die Judenmissionsgesellschaft in ihrem internationalen und historischen Kontext dargestellt. Die Verbindungen des Berliner Judenchristlichen Zeugnisses an Israel zu judenchristlichen Kreisen vor allem in England und den USA sowie seine Kontakte zu einzelnen Personen in der Bekennenden Kirche werden auch dargelegt.

Summary: One of the least known missionary societies working amongst Jews in Germany is the »Hebrew Christian Testimony to Israel«, which was founded in London in 1893. From 1921 it operated a centre in the Oranienburger Straße in Berlin. In this article the various activities of the mission director Heinrich Poms and his colleague Maly Kagan are described. Surprisingly, the National Socialist authorities tolerated this work until 1943. The work of the mission is set in its international and historical context. The author uncovers the links of the mission society to messianic Jewish groups in England and the USA as well as to certain German members of the Confessing Church.

⁸⁸ Das gilt zum Beispiel für die Mildmay Mission. Im Jahre 1889 schrieb David WILKINSON: »Was die Juden Jahrhunderte lang vom Christentum gesehen haben, war Abgötterei; was sie davon haben fühlen müssen, war Grausamkeit; kein Wunder also, wenn sie voller Vorurteile dagegen sind. Nach Jahrhunderten von Grausamkeiten mit ihren natürlichen Folgen, die noch nicht aufgehört haben, haben wir einige Jahre gehabt, in welchen ihnen, in sehr beschränktem Maße noch, Güte erwiesen worden ist, und doch sind die Resultate hiervon schon sehr ermutigend. Viele Tausende von Juden glauben und bekennen Christum«. John WILKINSON, *Israel meine Herrlichkeit!*, 369.

Sumario: Una de las sociedades poco conocidas para la misión entre judíos, que pudo seguir con su actividad durante el Dritter Reich fue la »Hebrew Christian Testimony to Israel«, fundada en 1893. Desde 1921, la filial de dicha sociedad en Alemania – »Das Judenchristliche Zeugnis an Israel« – ha trabajado desde la Oranienburger Straße entre los judíos de Berlín. En este artículo se investigan las múltiples actividades del director de la misión, Heinrich Poms, y de su colega Maly Kagan en la Alemania nacionalsocialista. Al mismo tiempo se presenta la sociedad para la misión entre los judíos en su contexto internacional e histórico. Se muestran sobre todo las relaciones de la filial berlinesa con grupos jueodocristianos en Inglaterra y en los Estados Unidos así como con algunas personas en la Bekennende Kirche.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 2001/2002

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Examensarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten;

Interreligiöser und interkultureller Dialog;

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen;

Theologie der Religionen;

Christliche Soziallehre, Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext dieser Themenbereiche.

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

BAMBERG / OTTO-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT

Koess, Hartmut:

»Kirche der Armen?« Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland.

(Promotion, Prof. Marianne Heimbach-Steins, in Bearbeitung)

Tokarski, Irene:

Kirche in Bolivien – Anwältin einer Demokratie für und mit allen?

(Promotion, Prof. Marianne Heimbach-Steins, in Bearbeitung)

BENEDIKTBEUERN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCO

Schandor, Janko:

Kardinal Alojzije Stepinac (1898–1960).

(Diplomarbeit, Prof. Norbert Wolf, Dezember 2001)

BERLIN / FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

Middel-Varwick, Anja:

Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Aspekte einer feministisch-theologischen Konzeption des muslimisch-christlichen Dialogs.

(Promotion, Prof. Michael Bongardt, in Bearbeitung)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

Emebo, Blaise:

Healing and Wholeness in African Traditional Religion.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

Fei, Josef Yu Long:

Die nestorianische Stele in Xi'an. Zur Übertragung christlicher Grundwahrheiten.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

Garay, Joaquin Ernesto:

Christliche Identität in der Beziehung Religion – Kultur. Zu einer christlich-indianischen Identität in den guatemaltekischen Maya-Völkern.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

Langer, Sven-Thomas:

Brücken ins Absolute. Religiöse Mystik in interreligiöser Begegnung im Kontext einer Theologie der Begegnung.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

Song, Johannes Yong-min:

Glaubenssinn und Inkulturation. Eine fundamentaltheologische Studie zum Glaubenssinn des Glaubenden (*sensus fidelium*) unter besonderer Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit in Korea.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

Wagner, Stefan:

Deutsche Muslime als personifizierter Weg des Dialogs. Ein Beitrag zum christlich-islamischen Dialog.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, in Bearbeitung)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Akinseloy, Clement Oloruntusin:

The Church's Development Solidarity. An Ethical Reflection on *Sollicitudo rei Socialis*.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedhelm Hengsbach, Prof. Josef Schuster, Juli 2002)

Banda, Alick:

Church-State Relations in Zambia: A Policy Proposal.
(Dissertation, Prof. Reinhold Sebott, Prof. Ulrich Rhode, Juni 2002)

Benson, Pius Akpan:

The Church as the Family of God. African Ecclesiology after the African Synod.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Medard Kehl, Prof. Werner Löser, April 2002)

Bossung-Winkler, Monika:

Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador.
(Dissertation, Prof. Michael Sievernich, Prof. Medard Kehl, November 2001)

Okonkwo, Emmanuel:

Marriage in the Christian and IGBO Traditional Context: Towards an Inculturation.
(Dissertation, Prof. Ludwig Bertsch, Prof. Reinhold Sebott, Februar 2002)

Stein, Stefan:

Ein Staat zwischen zwei Welten – Die Christianisierung Litauens. Von den heidnischen Göttern bis zur Annahme des römisch-katholischen Glaubens.
(Diplomarbeit, Prof. K. Schatz, Januar 2002)

FREIBURG / ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT

Báez-Rubí, Linda:

Lullismus in der »Rhetorica Christiana« (1579) von Fray Diego de Valadés.
(Dissertation, Prof. Wolfgang Reinhard, Prof. Peter Walter, in Bearbeitung)

Heß, Christian Jürgen:

Katholische Mission unter deutscher Kolonialherrschaft: Die Mission der Pallottiner in Kamerun 1890–1916.
(Diplomarbeit, Prof. Heribert Smolinsky, Mai 2002)

Knauß, Stefanie:

Drachenfrau und Geistfeuer. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis.
(Zulassungsarbeit, Prof. Verweyen, Dr. Joachim Valentin, 2001/2002)

Kuhn, Marko:

From African Consciousness to sub-conscious Inculturation. A Study into African Independent Churches (AICs) in Nyanza, Kenya.
(Diplomarbeit, Prof. Verweyen, Dr. Joachim Valentin, 2001/2002)

Müller, Matthias:

Begriff des Wartens im Talmud.
(Dissertation, Prof. Verweyen, Dr. Joachim Valentin, in Bearbeitung)

Poraj-Zakiej, Alexander:

Der Begriff der Ich-Identität in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhismus. Versuch über die Grundlagen des Vergleichs.
(Dissertation, Prof. Bernhard Uhde, in Bearbeitung)

Schmitt-Effinger, Stefanie:

Mystik der Wüstenväter? Eine Untersuchung der »Apophthegmata Patrum«.
(Diplomarbeit, Prof. Bernhard Uhde, 2001/2002)

Valentin, Joachim:

Eschatologie ohne Apokalyptik? Die Präsenz apokalyptischer Motive in Endzeitkirchen und im Spielfilm als Herausforderung für die Theologie.
(Habilitationsschrift, Prof. Verweyen, in Bearbeitung)

Zeidler, Maria-Theresia:

Zum Verhältnis zwischen der »Schechina in der Kabbala und der dritten Person der Trinität.
(Diplomarbeit, Prof. Verweyen, Dr. Joachim Valentin, 2001/2002)

Zimny, Markus:

Das Problem des Leidens. Eine Darstellung christlicher Verstehensansätze unter der Berücksichtigung philosophischer Vorgaben der Neuzeit und die Wahrnehmung des Leidensproblems im Theravada-Buddhismus im Hinblick auf eine mögliche Zusammenarbeit in der Frage der Leidbekämpfung.
(Diplomarbeit, Prof. Bernhard Uhde, 2001/2002)

FREIBURG / UNIVERSITÄT FREIBURG/SCHWEIZ

Bawidamann, Doris:

Buddha und Christus: ein Vergleich.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, September 2001)

Burkart, Mathias:

Reinkarnation und Auferstehung? Die theologische Diskussion zur Frage der Vereinbarkeit der Reinkarnationsidee mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung im deutschsprachigen Raum vom Zweiten Vatikanum bis 2000.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, September 2001)

Schwegler, Urban:

Johannes Beckmann SMB – Leben und Werk.
(Dissertation, Prof. Mariano Delgado, in Bearbeitung)

GRAZ / KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT

Aigner, Andreas:

Zur Spiritualität des Pilgers. Eine Analyse der Erfahrungen von Pilger/innen auf dem Camino nach Santiago de Compostela.
(Dissertation, Prof. Otto König, Prof. Erich Renhart, Januar 2002)

Alaribe, Felix Okechuwu:

Who do say I am? Afro-Christological Hermeneutiks in the Pursuit of the Dialogue between Faith and Culture in Nigeria.
(Dissertation, Prof. Bernhard Körner, Prof. Leopold Neuhold, November 2001)

Eder, Sigrid:

Grenzen-lose Sehnsucht. Ein synchroner feministischer und narrativer Blick Hld 2,8–14; 3,1–5; 5,2–8.
(Magisterarbeit, Prof. Johann Marböck, September 2001)

Heimerl, Theresia:

Per speculum in aenigmate. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg.
(Dissertation, Prof. Karl M. Woschitz, Prof. Leopold Neuhold, Februar 2002)

Horatschek, Harald:

Auferstehung der Toten und Verwandlung der Lebenden. Eine exegetische Auseinandersetzung mit Ikar 15,38–58.

(Magisterarbeit, Prof. Franz Zeilinger, September 2001)

Kappel, Andrea:

Die Theologie der Tempel. Ägypten – Griechenland – AT.

(Magisterarbeit, Prof. Karl M. Woschitz, April 2002)

Kocher, Hemma:

Marke der Religion – Religion als Marke. Die Kirche in der Marktgesellschaft – bearbeitet am Verhältnis von Religion und Marke.

(Magisterarbeit, Prof. Rainer M. Bucher, Januar 2002)

Nagl, Ewald:

Von der institutionellen Religiosität zur individuellen Religiosität. Individualisierungstendenzen in der Religiosität von heute.

(Magisterarbeit, Prof. Leopold Neuhold, Juni 2002)

Ornella, Alexander Darius:

Zivilreligion in den USA. Entstehung – wissenschaftliche Debatte – Aktualität in den Reden von George Walker Bush nach dem 11. September 2001.

(Magisterarbeit, Prof. Kurt Remele, Juni 2002)

Reichelt, Judith:

Die Frage des alten Menschen in der Religiosität der Antike. »Da pflanzt er Bäume, die einem anderen Jahrhundert Nutzen bringen.«

(Magisterarbeit, Prof. Karl M. Woschitz, Februar 2002)

Saenz, Blanca:

Der Terminus »Religiosität« in der Theorie von Fritz Oser.

(Magisterarbeit, Prof. Hans-Ferdinand Angel, Dezember 2001)

Strohmaier, Liane Johanna:

Die Aufgaben der Kirche im 3. Jahrtausend.

(Magisterarbeit, Prof. Gerhard Larcher, Oktober 2001)

Umeh, Emmanuel Chukwuemeka:

The promotion of human rights and social justice. A call to liberation theology for the church in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Otto König, Prof. Leopold Neuhold, Januar 2002)

Vysanethu, Philip:

The Mystical of the Malankara Liturgy enriched by the Indian Music.

(Magisterarbeit, Prof. Erich Renhard, Oktober 2001)

Wochoska, Sabine:

Perspektiven feministischer Religionspädagogik.

(Magisterarbeit, Prof. Hans-Ferdinand Angel, Juni 2002)

HEIDELBERG / RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT

Petermann, Hans-Bernhard:

Religion zur Erfahrung bringen. Bausteine einer Didaktik des Religiösen.
(Dissertation, Prof. Joachim Maier, Prof. Jörg Thierfelder, November 2002)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT

Albrecht, Christoph:

Konfliktnutzung aus der Situation der objektiv Schwächeren. Ein befreiungstheologischer Ansatz am Beispiel Luis Espinals.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Dratele, Ndurdua Daniel:

Conceptualization of an African non-violent Revolution.
(Magisterarbeit, Prof. Wolfgang Palaver, in Bearbeitung)

Ezeh, Uchenna A.:

Jesus Christ the Ancestor. An African Contextual Christology in the Light of the Major Dogmatic Christological Definitions of the Church from the Council of Nicea (325) to Chalcedon (451).
(Dissertation, Prof. Lothar Lies, Prof. Franz Weber, Juni 2001)

Giedrojc, Karol:

Die Rolle der Transzendenz und Religion für Gesellschaft und Politik im Werk Eric Voegelins.
(Dissertation, Prof. Wolfgang Palaver, in Bearbeitung)

Ikechukwu, Eze:

Being a Christian in Igboland. A reality, an illusion or a possibility?
(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Justice Englyshe, Anhony:

Being Church in Ghana. A Model of Small Christian Communities based on the Akan Extended Family System: An Inculturated Practical Theology.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, Prof. Hans Bernhard Meyer, Dezember 2000)

Kodithottam, George:

Interreligious Marriage and Indissolubility. Jesus' Prohibition of Divorce: A Law for Christians or a Gospel Challenge for all?
(Dissertation, Prof. Hans Rotter, Prof. Franz Weber, Oktober 2001)

Kollamkunnel, Augustin:

The Mission of Mananthavady Norbertines in India.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Lee, Joseph:

Christliche Gemeinde als Erfahrung des Reiches Gottes in Korea.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Leku Owiko, Robert:

Rights, Equality and Dignity of Spouses in the Context of African Customary Marriage; with special Reference to the Madi of Uganda. A critical Analysis in the Light of the Church's Teaching on Conjugal Morality.

(Dissertation, Prof. Hans Rotter, Prof. Wolfgang Palaver, Juni 2002)

Mboma, Franklin:

Quelle évangélisation pour une Afrique du 3^e millénaire?

(Dissertation, Prof. K.H. Neufeld, Mai 2002)

Mgimwa, Cephas:

Sakramentale Heilserfahrung im schwarzafrikanischen Kontext. – Sakramentale Heilserfahrung durch Wiederentdeckung der Heilsbedeutung der Symbole in der schwarzafrikanischen Weltanschauung und Findung der afrikanischen christlichen Identität.

(Dissertation, Prof. K.H. Neufeld, Prof. Lothar Lies, Dezember 2001)

Mujuni, Josef:

The History of Evangelisation in Uganda until Today.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Juni 2002)

Obeng, Anthony Justice:

Der Ruf nach Heilung als theologische und pastorale Herausforderung.

Pastoralpsychologische Überlegungen zu den Phänomenen Krankheit und Heilung in Ghana.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Puthenveetil, Ambros:

Basisgemeinden (Family Units) in Kerala.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Rayappan, Arasakumar:

The Divine Struggle: Divine – Cosmic – Human Relationship in Jer IX.

(Dissertation, Prof. Georg Fischer, Prof. Martin Hasitschka, Oktober 2001)

Shin, Jeong-Hun Michael:

Ein Modell des interreligiösen Dialogs nach der Sicht vom 2. Vatikanischen Konzil und dem Friedensgebet von Assisi für die Multireligionssituation.

(Magisterarbeit, Prof. Raymund Schwager, Juni 2001)

Skorulski, Krzysztof:

»Den Seelen helfen«. Pastoraltheologische Ansätze der frühen Jesuiten.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, Prof. Martin Hasitschka, November 2001)

Solo Kewuta, Markus:

Gottesbild in Ostfiores zwischen Tradition und Jesus Christus.

(Dissertation, Prof. Karl-Heinz Neufeld, Prof. Franz Weber, April 2002)

Tekleghiorghis, Estifanos:

Development as Freedom: Amartya Sen Concept of development in the light of Catholic Social-teaching.

(Magisterarbeit, Prof. Wolfgang Palaver, in Bearbeitung)

Thazkuppil, Celestine:

Jugendarbeit in Kerala.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Thomas Olalde, Oscar:

Globalisierung: Kampf der Kulturen oder Weltgesellschaft?

(Magisterarbeit, Prof. Wolfgang Palaver, Januar 2002)

Tiankavana, Odilon:

Die Bedeutung des Herzens und der Affektivität in der Ethik im madagessischen Kontext.

(Dissertation, Prof. Hans Rotter, Prof. Hans Goller, Oktober 2001)

Tschiggerl, Hans:

Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Kommunikation.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Valluvassery, Clement:

Christus im Kontext und Kontext in Christus. Ein Versuch einer Vermittlung zwischen der chalcedonensischen Formel und den neuen Entwicklungen in der indischen Christologie am Beispiel von Raimon Panikkar und Samuel Rayan.

(Dissertation, Prof. Lothar Lies, Prof. Franz Weber, Januar 2001)

Wedenig, Josef:

Umweltethik und Menschenrechte am Beispiel eines EZA-Projektes in Guatemala.

(Magisterarbeit, Prof. Hans Rotter, Mai 2002)

Zatyрка, Alexander:

Inkulturation der kirchlichen Ämter in indigene Kulturen Lateinamerikas.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

LUZERN / UNIVERSITÄT LUZERN

Lindner, Bernhard:

Somos Pueblo – somos Iglesia: eine pastoraltheologische Untersuchung zu Selbstverständnis und Erfahrung der Kirche der Südananden Perus an Hand ausgewählter Interviews mit Schlüsselpersonen und ihre Bedeutung im interkulturellen kirchlichen Gespräch.

(Dissertation, Prof. Reinhold Bärenz, in Bearbeitung)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Mantuba, H.:

Das Bildungssystem in postkolonialen Gesellschaften – eine Herausforderung für die Kirche. Am Beispiel der Demokratischen Republik Kongo.

(Dissertation, Prof. Arno Anzenbacher, in Bearbeitung)

Straßner, V.:

Die Katholische Kirche in der Redemokratisierung Chiles.

(Magisterarbeit, Prof. Johannes Meier, in Bearbeitung)

MÜNCHEN / LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

Barnabas, Aloysius:

Kirche im politischen Prozess. Vergleich zwischen der katholischen Soziallehre und der Dalit-Bewegung Indiens.

(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, in Bearbeitung)

Gawdzis, Robert:

Die Kulturtheorie Leszek Kolakowskis und ihre ethischen Implikationen.

(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, in Bearbeitung)

Okonkwo, Patrick:

Minorities and the Problem of Fairness. A Social Ethical Enquiry.

(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, Oktober 2001)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

Derenthal, Olaf:

»Our Lord! My God! It seems you have no mercy on us!« AIDS in Afrika und die Rede von Gott.

(Diplomarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2001/2002)

Lassak, Sandra:

»Die Vision weitet sich ...« Lateinamerikanische (öko-)feministische Theologie im Kontext neoliberaler Globalisierung.

(Diplomarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2001/2002)

PADERBORN / UNIVERSITÄT PADERBORN

Ibeh, Martin Fr.:

Environmental Ethics and Politics in the Developing Countries – Case Study from Nigeria.

(Dissertation, Prof. Reinhard Marx, Oktober 2001)

Kneer, Markus:

Die dunkle Spur im Denken – Antijudaismus und Rationalität.

(Dissertation, Prof. Dieter Hattrup, Oktober 2001)

Ritterbach, Christian:

Herausforderung Caritas – Theologische Gedanken zur diakonischen Struktur christlicher Gemeinden.

(Diplomarbeit, Dr. Udo Zelinka, Juni 2002)

Wrede, Thomas:

»Der Buddha Europas« – Nietzsches antireligiöse Mystik. Eine theologische Rekonstruktion.

(Diplomarbeit, Prof. Dieter Hattrup, April 2002)

PASSAU / UNIVERSITÄT PASSAU

Wimmer, Christine:

Spuren jüdischen Lebens und Glaubens in Passau. Ein handlungsorientiertes Projekt für die 7. Jahrgangsstufe zur Öffnung des Religionsunterrichts an der Realschule.
(Zulassungsarbeit, Prof. Hans Mendl, Herbst 2000)

ST. AUGUSTIN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER STEYLER MISSIONARE

Antony, Anamatham:

Various Dimensions of Mission in Asia in the Document of the Federation of the Asian Bishop's Conference.
(Diplomarbeit, Dr. Martin Üffing, Mai 2002)

Bin, Ho Yun:

Die Bedeutung Marias für den Evangelisierungsprozeß im Kontext Koreas.
(Dissertation, Prof. Roman Malek, in Bearbeitung)

Cichy, Damian:

Die Neuevangelisierung unter Immigranten als missionarische Herausforderung im Europa des 21. Jahrhunderts.
(Dissertation, Prof. Eugen Nunnenmacher, in Bearbeitung)

Dockter, Hedwig:

Trost und Hoffnung aus dem Glauben.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Dörrich, Hans-Jürgen:

Jugend, Entwicklung und Neuevangelisierung. Impulse der IV. Generalversammlung der latein-amerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zur Situation der Jugend.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Du Juncang, Johannes:

Das Verständnis des Reiches Gottes: Ausgewählte Aspekte aus Judentum und Christentum.
(Diplomarbeit, Prof. Heribert Bettscheider, Mai 2002)

Hann, Michael:

Ausstieg aus der Sekte – Schritt in ein neues Leben? Möglichkeiten und Grenzen der Begleitung von Sektenaussteigern als pastorale Herausforderung für die Kirche am Beginn eines neuen Jahrtausends.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Kollar, Miroslaw:

Ein Leben im Konflikt. P. Franz X. Biallas SVD (1878–1936). Chinamissionar und Sinologe – mit besonderer Berücksichtigung seiner Korrespondenz.
(Dissertation, Prof. Roman Malek, in Bearbeitung)

Kress, Frank:

Gemeinde und ihr Umgang mit dem Kapital – christliche Gemeinden im Spannungsfeld von christlicher Botschaft und Marktwirtschaft.

(Dissertation, Moderator steht noch nicht fest, in Bearbeitung)

Mejia, José:

Der missionarische Ruf Christi im Licht des lateinamerikanischen Magisteriums (Medellin, Puebla, Santo Domingo).

(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Michels, Julia:

Der innere Weg auf der äußeren Straße. Der Pilger im Strom der Pilger. Die Motivationen heutiger christlicher Pilger in Europa.

(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers, Juni 2002)

Narcelles, Adonis:

Missionsverständnis der SVD: Tendenzen, Entwicklungen und Ziele nach der Promulgation ihrer Konstitutionen (1983) bis zum 15. Generalkapitel (2000).

(Diplomarbeit, Prof. Eugen Nunnenmacher, Mai 2002)

Onunkwo, Vincent:

Peace in Pope John Paul II Social Teachings: Its Moral Relevance to the Igbos of South Eastern Nigeria.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Peschke, in Bearbeitung)

Paul, Arno:

Einsamkeitsfähigkeit zwischen einer Realität und dem Streben nach Glück. Betrachtungen verschiedener Aspekte mönchischer Spiritualität unter Berücksichtigung historischer Tatbestände sowie aktueller Wirtschaftsprozesse und gegenwärtiger Lebensformen.

(Diplomarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius, Januar 2002)

Piatek, Piotr:

Notwendigkeit der Neu-Evangelisierung in Europa.

(Diplomarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius, Mai 2002)

Reintjens-Anwari, Hortense:

Dornbusch: Seinsverständnis in der Dialogphilosophie von Franz Rosenzweig und Martin Buber.

(Diplomarbeit, Prof. Josef Salmen, Mai 2002)

Urban, Grzegorz:

Die Wüstenväter: Ihre Aktualität für Theologie und Spiritualität in der Gegenwart.

(Diplomarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius, Mai 2002)

Wei Nai Peng, Johannes:

Christliche Interpretation des Ahnenkults in China. Darstellung am Beispiel des Schrifttums von Bischof Cheng Shiguang.

(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek, März 2002)

Wirtz, Maria:

»Wenn Gott wirklich so ist, wie du sagst, kann ich doch an ihn glauben«. Korrektur falscher Gottesbilder als ein Weg zur Evangelisierung.

(Diplomarbeit, Prof. Eugen Nunnenmacher, April 2002)

WÜRZBURG / BAYERISCHE JULIUS-MAXIMILIAN-UNIVERSITÄT

Haubner, Marion:

Han und die Christologie im Werk von Chung Hyun Kyung.

(Zulassungsarbeit, Prof. Elmar Klinger, WS/SS 2001/2002)

Karwath, Sophia:

Jüdin durch Geburt – Christin aus Überzeugung. Grundkategorie der Religion bei Simone Weil; Die Schwelle.

(Promotion, Prof. Elmar Klinger, WS/SS 2001/2002)

Koffi, Patrick:

Ein Karmel für Togo. Die thesesianische Spiritualität vor der Herausforderung in Afrika.

(Promotion, Prof. Elmar Klinger, WS/SS 2001/2002)

Silber, Stefan:

Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung.

(Promotion, Prof. Elmar Klinger, WS/SS 2001/2002)

Wustmans, Hildegard:

»und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte«. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten.

(Promotion, Prof. Elmar Klinger, WS/SS 2001/2002)

Buchbesprechungen

Basdekis, Athanasios: *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2001, 192 S.

»Die ökumenische Erfahrung lehrt uns, dass selbst nach fünfzigjähriger Präsenz der Orthodoxie in Deutschland die meisten der nicht-orthodoxen Geistlichen und erst recht der einfachen Christen der anderen Kirchen und Konfessionen über keine grundlegenden Kenntnisse über die Orthodoxe Kirche verfügen. Nach wie vor gibt es hier ein sehr großes Defizit. Die Handreichung versteht sich also als ein kleiner Beitrag zur Beseitigung dieses Defizits, weshalb sie sich in erster Linie an nicht-orthodoxe Christen, vor allem aber an Pfarrer und Pastoren der anderen Kirchen in Deutschland wendet. Aber auch orthodoxen Christen und Geistlichen kann sie eine nützliche Hilfe bei ihrer Begegnung mit anderen Christen und Kirchen sein« (12). Diese Einschätzung trifft über Deutschland hinaus auch für andere westeuropäische Länder zu. Oft sind es praktische, pastorale Probleme – eine konfessionsverschiedene Ehe, eine orthodoxe (also bereits bei der Taufe gefirmte) Schülerin in einer Klasse, die sich auf die Firmung vorbereitet –, an denen das Defizit allererst wahrgenommen wird. So ist die Entscheidung zu begründen, auch eine »praktische« Hilfe anzubieten, »ein ›Vademekum«, das am Beginn des 21. Jahrhunderts Hilfestellung leistet« (9), wie Metropolit Augoustinos von Deutschland in seinem Geleitwort schreibt. Der Verfasser bräuchte eigentlich für diese Aufgabe die nötige Kompetenz und den Überblick mit: Er studierte Theologie an der inzwischen geschlossenen Orthodoxen Hochschule auf der Insel Chalki vor Istanbul und an der Universität Münster in Westfalen, wo er promovierte. Seit 1975 ist er orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale, der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Die Widmung des Buches an seine deutsche katholische Frau Birgit »für dreißig Jahre gemeinsamen lebendigen, ökumenischen Weges« gibt darüber hinaus Zeugnis von seiner persönlichen Verwurzelung im kirchlichen Raum Deutschlands.

Wie lernt man die Orthodoxe Kirche kennen, und wie vermittelt man entsprechende Kenntnisse? Der Verfasser weist darauf hin, dass die Orthodoxie, ihrem Namen entsprechend, »keine rein dogmatische, abstrakte und theoretische Lehre, sondern Lobpreis des dreieinigen Gottes ist« (27). »Orthodoxie« ist keine Konfessionsbezeichnung, sondern ein Aspekt des Selbstverständnisses der gesamten Christenheit. Während die Bezeichnung »Ostkirchen« auf den Ursprung dieses christlichen Zeugnisses im Bereich des Oströmischen Reiches hindeutet, ist »auch die Orthodoxe Kirche heute eine Weltkirche, östliche und westliche« (27), so dass sie sich auch als »Orthodoxie Katholische Kirche« bezeichnen kann und »orthodoxe Christen keine Schwierigkeiten und Probleme mit dem Satz des Glaubensbekenntnisses ›Ich glaube an die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche‹ haben« (28). Wir erfahren, dass die Orthodoxe Kirche sich als Abbild des Mysteriums der Dreifaltigkeit versteht, so dass sich in ihr Vielfalt (autokephaler, gleichrangiger Kirchen) und Einheit (in der Möglichkeit der gemeinsamen Feier der Liturgie und der Abhaltung gemeinsamer Synoden) bedingen und bestärken. Wir werden hingewiesen auf den »apophatischen Charakter« des orthodoxen Glaubens, der menschliche Logik und Verstehenskraft schlechthin transzendiert (vgl. 52).

Die Hinweise auf die zentrale Bedeutung des gelebten und existentiell erfahrenen Glaubens werden allerdings überlagert durch organisatorische, strukturelle und statistische Informationen. Sie mögen nicht unwichtig sein, um die Orthodoxie als »die drittstärkste christliche Kirche« (17) in Deutschland auf dem Hintergrund ihrer Geschichte und in ihrer weltweiten Dynamik würdigen zu können, nähern sich dem Phänomen der Orthodoxie aber doch eher von außen. Wir werden vertraut gemacht mit der KOKiD (= Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland), in der die in Deutschland vertretenen kanonischen Bistümer verschiedener autokephaler Kirchen sich im Dienste eines verstärkten gemeinsamen Handelns zusammengeschlossen haben. Sie bildet die »Vorstufe auf

dem Weg zur Bildung einer orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland« (20), und ist gemäß den Entscheidungen der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 1993 eine »Übergangslösung«, um den Status der orthodoxen Diaspora zu klären. »Denn es widerspricht der orthodoxen Ekklesiologie gänzlich, wenn in einem Land mehrere, voneinander unabhängige orthodoxe Nationalkirchen existieren, wie dies auch in Deutschland der Fall ist« (41). Wir werden weiterhin eingeführt in Geschichte, Verlauf und Themen des Panorthodoxen Konzils, das – entgegen typisch »westlichen« Fragen und Erwartungen – »erst dann einberufen werden [wird], wenn die Orthodoxie insgesamt vorab zu einem Konsens in allen Themen gelangt ist« (Metropolit Damaskinos, Sekretär zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils; zit. 37). Über die Präsenz orthodoxer Christen in Deutschland hinaus weist das ausführliche Kapitel zur Mitwirkung der Orthodoxie in der Ökumenischen Bewegung: im Ökumenischen Rat der Kirchen, in der Konferenz Europäischer Kirchen, in bilateralen ökumenischen Beziehungen und Theologischen Dialogen auf Weltebene sowie in interreligiösen Dialogen. Recht detailliert werden die Ökumenischen Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den anderen Kirchen in Deutschland dokumentiert (Kap. 9), gefolgt von dem letzten Kapitel über »Orthodoxe und Orientalische Orthodoxe Kirchen in Deutschland in Selbstdarstellung«, das durch ein nützliches Anschriftenverzeichnis am Ende des Buches begleitet wird.

In der Tat sind die auftauchenden Probleme »praktisch«. Selbst eine gut gemeinte Hilfe kann unversehens zum ökumenischen Anstoß werden: Nachdem im Zuge der gestiegenen Zahl ausländischer »Gastarbeiter« über lange Jahre das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) die sozial-diakonische Betreuung der griechisch-orthodoxen Arbeitnehmer übernommen hatte, wurde nach dem Aufbau der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland dieser Dienst zunehmend fragwürdig, insofern er »durchweg im Alleingang und ohne Abstimmung und Koordination mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und gewiss ohne Berücksichtigung eines orthodoxen Diakoniekonzepts geschieht« (139). Auch innerorthodox lassen sich offene Fragen wahrnehmen: Was bedeutet es für das Leben der Orthodoxie in Deutschland, dass neben der Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats zugleich eine Gemeinde des »Exarchats orthodoxer Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa« unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats besteht? Dass neben der Rumänischen Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa seit 1992 auch ein »Vikariat für die rumänischen orthodoxen Christen« zur Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gehört?

So praktisch die Probleme sein mögen, so lassen sich Lösungen doch nicht rein pragmatisch benennen, sondern sie erwachsen auf dem Boden eines geistlichen Glaubenszeugnisses und einer sorgfältigen theologischen Klärung. Hier bleibt das Buch unklar mit dem Risiko, bestehende Defizite auf Kosten neuer Missverständnisse zu beseitigen: So verblüfft doch, dass in einem Buch aus dem Jahre 2001 immer noch die Ereignisse von 1054 als »Schisma« zwischen Ost- und Westkirche dargestellt werden, ging es doch nicht um die gegenseitige Verurteilung von Kirchen, sondern um eine Exkommunikation bestimmter Personen, die zudem 1965 »aus der Erinnerung der Kirche getilgt« (Tomos Agapis, Nr. 127–129) wurde. Im ersten Jahrtausend gab es weit größere Spannungen zwischen Ost und West, die *nicht* zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft führten, und im zweiten Jahrtausend lebte ein intensiver Austausch fort, wenn auch mit wachsender Entfremdung. Falsch ist gerade aus orthodoxer Sicht die Aussage: »Die Orthodoxen glauben, dass Gott der Vater der alleinige Ursprung der Sendung des Heiligen Geistes in der Welt ist« (46). Die Ablehnung des *filioque* von orthodoxer Seite bezieht sich auf die innergöttlichen Hervorgänge und bestreitet selbstverständlich nicht biblische Aussagen wie Joh 15,26 und 16,7 über die Sendung des Geistes durch den Sohn. Ratlos lassen auch die Ausführungen über die Frage, ob nicht-orthodoxe Gläubige in der orthodoxen Liturgie kommunizieren dürfen: Aufgrund der »Auffassung, dass für die Orthodoxie prinzipiell die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen die Einheit im Glauben voraussetzt, lässt das orthodoxe Kirchenrecht streng genommen keine Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft (communicatio in sacris) mit Nicht-Orthodoxen zu« (71). Die kirchliche »Oikonimia«,

d.h. die modifizierte und flexible Anwendung des kanonischen Rechts aus angemessenem Grund, könne »in der Frage der Interkommunion nicht angewandt werden« (78). Entspricht diese Sicht den an anderer Stelle dokumentierten Ergebnissen des ökumenischen Dialogs, wonach »sich die katholische und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen« (Balamand 1993; Nr. 14; zit. 120), also ihre Einheit im Glauben selbst bei noch ausstehender sichtbarer Einheit bekräftigen? Für diese und weitere offene Fragen verweist der Verfasser an ein kurzes Literaturverzeichnis (180f.), in dem z.B. das Standardwerk »Die Orthodoxie« von Sergij Bulgakov (in deutscher Übersetzung von Thomas Bremer erschienen im Paulinus-Verlag, Trier 1996) fehlt.

Der weltweite »Dialog der Liebe« und »Dialog der Wahrheit«, wie sie durch den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Johannes XXIII., dann Papst Paul VI. initiiert wurden, ist nun mit viel Geduld auf die lokale Ebene der Ortskirchen zu übertragen. Dazu kann das hier vorgelegte »Vademekum« gewisse Anregungen geben – die Mühe und den Reichtum der gelebten Begegnung kann es nicht ersetzen.

Fribourg

Barbara Hallensleben

Bauschke, Martin: *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29), Böhlau Verlag / Köln u.a. 2000, 505 S.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung, die als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Jena eingereicht wurde, hat M. BAUSCHKE (= B.) eine formal und inhaltlich detaillierte, kompetente und interdisziplinäre Studie über die Christologie im Koran vorgelegt. Nach der Standortbeschreibung einer »Christlichen Theologie der Religionen« wie einer »Islamischen Theologie der Religionen« und der Darstellung der christlich-islamischen Begegnung in der Geschichte bis in die Gegenwart hinein, wird in einem ersten ausführlichen Kapitel die Christologie des Korans herausgearbeitet. In dem folgenden, dem umfangreichsten Kapitel der Arbeit, stellt B. die Rezeption der Christologie des Koran in der deutschsprachigen Theologie seit 1945 dar. All die angeführten Autoren, die seit 1945 sich mit der Christologie des Korans beschäftigt haben, werden von B. mit ihren jeweiligen Positionen und Ergebnissen sachgerecht dargestellt. Auch die von B. angeführte positive und somit weiterführende Kritik, ist ausgewogen und dient dem prospektiven theologischen Diskurs in der Frage der Christologie im Koran. Das Abschlusskapitel, es ist überschrieben »Jesus – Stein des Anstoßes«, plädiert nachdrücklich für eine Offenheit des christologischen Dialogs. Bei aller »Offenheit« aber bleibt christlich für eine Theologie der Religionen die chaldonische Aussage wie auch die Vergewisserung des Hl. Augustinus, der das Wort geprägt hat: das Christliche am Christen ist Christus selbst.

Das Buch stellt eine Zäsur dar, wer sich künftig mit dem koranischen Jesus beschäftigt, wird an dieser integeren und ausgezeichneten Arbeit, die den gegebenen Forschungsstand wiedergibt, nicht vorbeikommen.

Bonn

Günter Riße

Chidester, David: *Christianity: A Global History*, Harper Collins / New York 2000, 627 S.

Es beginnt Schlag auf Schlag. Schon im ersten Absatz der globalen Geschichte des Christentums von David CHIDESTER reißen im Jahr 73 vor unserer Zeitrechnung zwei Religionslehrer einen goldenen Adler von einem römischen Tempel und werden dafür von Herodes zu Tode verurteilt. Die Männer nehmen in Erwartung eines fröhlicheren Lebens nach ihrer Hinrichtung das Urteil gelassen hin. Praktisch im Anschluss daran gibt CHIDESTER eine Religionsdefinition: Sie sei *popular, priestly and political*. Damit ist das Programm des Buches vorgegeben. CHIDESTERS globale Geschichte des Christentums ist sowohl knappe Beschreibung wie subtile Analyse einer Religion, die von Menschen gelebt wird, die religiöse Führer hervorbringt und deren Ideen und Praxis ohne Politik nicht zu denken sind.

Im ersten Teil, der sich mit den Ursprüngen des frühen Christentums befasst, werden die politischen und kulturellen Bedingungen dargelegt, aus denen heraus das Christentum entsteht und sich allmählich zu einer Religion etabliert. Der Teil behandelt eine Vielfalt kontroverser Aneignungen, die in den Regionen stattfanden, in denen das Christentum seine Zentren entwickelte. Manche dieser Aneignungen prägten den Charakter des Christentums langfristig, während andere von nur kurzer Dauer waren. Die ersten 150 Seiten umfassen damit einen Zeitraum, der sich vom Vorfeld der Geburt Jesu Christi bis ins vierte Jahrhundert erstreckt, einem Zeitpunkt, zu dem das Christentum Institutionen, Heilige Plätze, Doktrinen, eine religiöse Infrastruktur, Sprache, Liturgie und Autoritätenstruktur ausgebildet hat.

Der zweite Teil konzentriert sich auf historische Übergänge und setzt ein, als im Nahen Osten der Islam entsteht. In Abgrenzung zu neuen Religionen, aber auch in dem wachsenden Bemühen, ältere Glaubenssysteme zu überwinden oder zu inkorporieren, verändert das Christentum viele seiner ursprünglichen Merkmale und verlagert sich allmählich nach Europa. Für das Mittelalter charakterisiert CHIDESTER diesen Prozess anhand des Umgang der Christen mit Reliquien, der Entstehung monastischer Orden, des Mystizismus und häretischer Lehren; für die Frühe Neuzeit betont er solche Facetten wie die Vorstellungen zu Hexerei und die Ausbildung einer Marienfrömmigkeit. Er endet diesen Teil mit dem Hinweis auf die religiösen Konfliktlagen, die Europa zu Beginn der Frühen Neuzeit bestimmen, und der Kurzcharakterisierung jener religiösen Vielfalt, die Europa vor seinem Ausgreifen in die überseeische Welt ausmacht. Er verweist darauf, dass im 15. und 16. Jahrhundert die Christen in Europa davon überzeugt waren, dass das Christentum eine europäische Religion sei. Ein Querdenker wie der italienische Müller Menocchio, der die Meinung vertrat, man könne Christ sein, indem man sich gleichzeitig auch den Glaubensbezeugungen der Vorfahren treu zeige, wurde mit dem Tode bestraft.

Im dritten Teil geht es schließlich um globale Transformationen, Personen und historische Entwicklungen, die dem Christentum weltweit greifbar neue Richtungen gaben. Zu diesen zählen die territoriale Ausbreitung des Christentums auf praktische alle Kontinente. Die Mechanismen, mittels derer das Christentum in den spanischen Kolonien Fuß fasste, ähneln nur geringfügig den Übersetzungsbemühungen, die ihre Dynamik auf dem afrikanischen Kontinent entfalteteten. Höchst problematisch blieb es für das Christentum, sich den chinesischen Religionen, den Gelehrten und Gläubigen aus dem Buddhismus und dem Hinduismus zu erklären. CHIDESTER beschreibt zudem die Entstehung von marktorientiertem Christentum anhand von Cargo Religionen in der Südsee und der protestantischen Ethik in Europa. Er beschreibt die komplexen Bindungen, die die christliche Religion in der aufgeklärten und säkularisierten Welt mit Politik und Staat eingeht, und illustriert an zahlreichen Fallbeispielen die Entstehung von Kirchen, sozialen Bewegungen und Fundamentalismen. Große Kapitel bilden dabei der Holocaust und die Religion des Kalten Krieges.

Diese globale Geschichte des Christentums unterscheidet sich von anderen Geschichten ihrer Art dadurch, dass sie ein alternatives Makro-Narrativ entwirft. CHIDESTERS Buch ist weder eine Kirchengeschichte noch eine kirchliche Geschichte. Der Autor wählt Momente sozialer Begegnung aus, die er als konstituierend für das Wesen des Christentums beschreibt. Juden und Christen streiten

im frühen Christentum über unterschiedliche Auffassungen zur Beschneidung; Christen des Mittelalters entscheiden sich, den zunächst sinnlos scheinenden Märtyrertod zu sterben, um auf politische Ungerechtigkeiten aufmerksam zu machen; Puritaner im modernen Amerika zelebrieren eine Verbindung zwischen der Erlangung göttlicher Gnade und dem Recht auf die Verhängung gottgewollter Strafen. Die von CHIDESTER aufgestellten Themenblöcke sind facettenreich und inspirierend. Der Autor hält seine Leser an, neu auf die Geschichte des Christentums zu blicken, und sich Aspekte (wieder) anzueignen, die gemeinhin nicht als Drehmoment der Geschichte des Christentums gewählt werden.

Daneben zeichnet sich CHIDESTERS Darstellung durch die Betonung lokaler Ausgangssituationen aus. CHIDESTER argumentiert, dass das Christentum universal in seiner Reichweite ist, und gleichzeitig lokal in seiner Sinnproduktion bleibt. Materiell und ideell müssen Gemeinschaften das Christentum lokal konstruieren, und aus der Konstruktion im Lokalen erwächst die Sinnhaftigkeit, die das Christentum zunächst in der Welt verankert, es dann aber auch nicht von dieser Welt macht.

Eine weitere Besonderheit an dieser Geschichte des Christentums ist, dass sie Religionen, die außerhalb des Christentums existieren, eine überaus zentrale Stellung einräumt. Auffassungen im Christentum formieren sich laut CHIDESTER infolge freundlicher wie feindlicher Interaktionen. Nicht zuletzt deswegen spielt die Definition derjenigen, die dazugehören, und derjenigen, die außerhalb stehen, eine fortwährende Rolle. Immer wieder geht es um die Frage, wie Erwählte, Konvertiten, Berufene und Kommunion Empfangende mit Heiden, Häretikern, Andersgläubigen und Menschen fremder Kulturen umgehen.

Nach etwas mehr als 600 Seiten Lektüre neigt sich diese ungewöhnliche Geschichte des Christentums ihrem letzten Satz. Schade. Schade vor allem, dass der Autor – wahrscheinlich aus Platzgründen – auf die Darstellung historiographischer Kontroversen weitgehend verzichten musste. Sie hätten gut ins Bild gepasst. Dies ist selbstverständlich kein Grund dafür, das Buch nicht zu lesen. CHIDESTERS unkonventionelle Geschichte des Christentums ist außergewöhnlich kurzweilig geschrieben, voll brillanter Anregungen, das Christentum anders zu denken, und stimuliert, mehr aus der Hand des Autors und mehr über das Christentum zu lesen.

Hamburg

Kirsten Rüther

Emich, Birgit: *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1606–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom* (Päpste und Papsttum 30), Hiersemann / Stuttgart 2001, 475 S.

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Hobby und Beruf besteht darin, dass man seine Interessen im Hobby oftmals frei entfalten und seine Aktivitäten ganz danach ausrichten kann. Im Beruf hingegen sieht dies anders aus: Manchmal muss man sich auf Dinge einlassen, die einem auf den ersten Blick weniger Spaß machen. Übersetzt in die Welt der Wissenschaft heißt dies, dass man oft nicht einfach nur den Themen und Fragestellungen nachgehen kann, die einen interessieren, sondern sich an einem bestimmten Punkt in ein auf Anhieb eher weniger faszinierendes, oft fachfremdes Thema einlesen muss. Dies gilt etwa auch für den missionswissenschaftlich interessierten Kirchenhistoriker. Bei allem Durchleuchten der Verhältnisse eines katholischen Missionars vor Ort, kommt man in bestimmten Fällen irgendwann nicht mehr darum herum, der Frage näher nachzugehen, wie denn die Entscheidungsprozesse an der Kurie funktionierten und mit welchen bürokratischen Abläufen man in Rom zu rechnen hatte. Dieses Wissen war nicht nur für die einst handelnden Personen von großer Bedeutung, sondern ist auch für die historische Analyse vieler Prozesse innerhalb der katholischen Kirche heute noch unabdingbar.

Behördengeschichte gehört nun nicht unbedingt zu den historischen Themen, die jeden Forscher sofort vor Entzücken aufjauchzen und freudig den Augenblick herbeisehnen lassen, wo er sich in

dieses Gebiet vertiefen darf. Schließlich sind eher trockene Lektürezeiten zu erwarten, wenn man die Funktionsweise längst verstaubter oder vielmehr aufgehobener Schreibstuben erkunden möchte oder muss. Umso erfreulicher ist dann, wenn man positiv überrascht wird mit einer Studie, die sich durch scharfsinnige Analyse, traumwandlerische Sicherheit bei der Bewältigung der enormen Aktenberge sowie durch das richtige Maß bei der Auswahl der präsentierten Stücke, wie auch nicht zuletzt durch eine humorvoll gewürzte Sprache auszeichnet. Mit solchen Eindrücken legt man das Buch von Birgit EMICH über die frühneuzeitliche römische Bürokratie zur Seite.

EMICH bietet in ihrer Studie nach einer kurzen biographischen Skizze Pauls V. Borghese (1605–1621) zuerst einmal eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Kardinalnepoten. Diese Institution eines mit dem Purpur ausgezeichneten päpstlichen Verwandten war von 1538 bis 1692 eine durch Ernennung fest und offiziell verankerte Komponente des kurialen Herrschaftssystems. Dabei handelte es sich keineswegs um ein aus katholischer Sicht höchst peinliches scandalon, wie wir schon länger seit Wolfgang Reinhard's wegweisenden Studien wissen, sondern um ein für die Herrschaftsausübung durchaus nützlich Instrument. Der Autorin des vorliegenden Bandes gelingt es nun aber, auch aufzuzeigen, dass die Institution des Kardinalnepoten keine ausschließlich römische Eigenart darstellte, sondern in vielen Punkten Parallelen zum Günstling-Minister à la Richelieu, Buckingham oder Olivares aufweist. Wie diese ist er Patronage-manager des herrschenden Hauses und zugleich der benötigte Koordinator der frühmodernen, sich erst noch entwickelnden Bürokratie. Genau im Bewusstsein um diese Verklammerung von Nepotismus und Verwaltung entwickelt EMICH ihre behördengeschichtliche Analyse.

In der Folge führt die Autorin anhand ihres (repräsentativen) Quellenfundamentes, der Korrespondenz der Kirchenstaatprovinz Ferrara mit der römischen Zentrale in der Zeit Pauls V., dem Leser vor Augen, wie im Umkreis des Kardinalnepoten und *alter ego* des Papstes die Korrespondenz in drei unterschiedliche thematische Gruppen unterteilt wird, die politische, die Patronage- und die private will heißen familiäre Interessen betreffende Korrespondenz. Diese Typen durchliefen dann je eigene Bearbeitungswege. Der politischen Post gegenüber zeigte sich der Kardinalnepote Scipione Borghese bald einmal wenig interessiert und überließ deren Bearbeitung fast vollständig dem aus »Experten« bestehenden Staatssekretariat, ohne sich selber wesentlich einzumischen, aber dennoch die ausgehenden Schreiben mit seiner Signatur versehen. Anders präsentierte sich die Situation bei der Patronagekorrespondenz, für die sich Scipione weit mehr interessierte, und die er zusammen mit seinen Mitarbeitern behandelte. Die Privatkorrespondenz wiederum, in der es zumeist um die wirtschaftlichen Interessen des Herrscherhauses und nicht etwa um sentimental Gedanken austausch ging, erledigten seine dafür zuständigen Vertrauten.

Erst im Wissen um diese dreisträngige Postabwicklung kann die Vielschichtigkeit römischer Politik erfasst werden. Denn der eigentlich an politischen Vorgängen nicht besonders interessierte Kardinalnepote konnte durchaus in die Arbeit des Staatssekretariats und anderer Experten eingreifen, wenn seine Interessen oder diejenigen seiner Klienten tangiert wurden. Am Falle Ferraras wird dies exemplifiziert an der Kommendatarabtei San Bartolo, deren wirtschaftliches Gedeihen mehrfach Anlass zu Interventionen Scipiones bot, wie auch an dem Ferraresen Enzo Bentivoglio, der sich geschäftlich eng an die Borghese gebunden hatte und dessen private Anliegen vom Kardinalnepoten intensiv unterstützt wurden, so dass er nicht davor zurückscheute, Entscheide anderer Gremien, etwa der Wasserkongregation, durch Intervention an anderer Stelle lahmzulegen (S. 364–373). Interessanterweise hat der Papst selbst dem umgebremsen Eigennutz des Nepoten dann aber manchmal auch einen Riegel vorgeschoben.

Trotz all dieser Eingriffe Scipiones mit seiner bevorzugt auf Unterstützung seiner Klienten und auf eigene wirtschaftlichen Vorteil bedachten Sichtweise, stellt EMICH eine grundsätzlich funktionierende Arbeitsteilung zwischen sich ausdifferenzierender kurialer Bürokratie und in der römischen Variante des Günstlingsministers sich präsentierenden Nepotismus fest, da sich hinter den breiten Schultern des Kardinalnepoten eine frühmoderne Administration entwickeln konnte. Staatssekretariat und Kardinalnepote stehen damit viel weniger für zwei sich bekämpfende Prinzipien (Staatsidee und

Nepotismus), als vielmehr für zwei dank der Trennung ihrer Zuständigkeitsbereiche friedlich miteinander existierende Bestandteile des kurialen Apparates.

Aus der mustergültigen Studie ist zugleich auch zu ersehen, wie wenig stabil, aber auch flexibel, die Strukturen frühneuzeitlicher Institutionen noch waren. So darf für die zwei Typen der Patronage- und Privatkorrespondenz nicht davon ausgegangen werden, dass hier feste Institutionen dahinter standen. Vielmehr verschmolzen oder trennten sich die Aufgabenbereiche sehr flexibel, je nachdem, welche Person aus Scipiones Haushalt gerade damit betraut wurde. Dieser Umstand macht auch über den Pontifikat hinausgehende Schlussfolgerungen etwas schwierig. Wie die Autorin gerade auch am Beispiel Francesco Barberinis exemplifiziert, konnten gleiche oder ähnliche behördliche Strukturen je nach Unterschied der Amtsinhaber in der politischen Realität ganz unterschiedliche Ergebnisse zeitigen.

Diese den Erkenntniswert der Arbeit auf den ersten Blick etwas einschränkende Feststellung bezieht sich vor allem auf die Schlussfolgerungen zu konkreter Macht- und Arbeitsteilung zwischen Kardinalnepot und Staatssekretär, soll aber die aufgezeigten großen behördengeschichtlichen Linien und deren vorgenommene Einbindung in die gesamteuropäische Staatsentwicklung in keiner Weise in Frage stellen. Zweifellos trägt das Werk von EMICH wesentlich zur Erkenntnis des modernen Staatsbildungsprozesses bei und kann deswegen als bedeutende Arbeit der Frühneuezeitforschung betrachtet werden.

Fribourg

Daniel Büchel

Enyinwa Okoronkwo, Michael: *The Jerusalem Compromise as a Conflict-Resolution Model: A Rhetoric-Communicative Analysis of Acts 15 in the Light of Modern Linguistics* (Arbeiten zur Interkulturalität 1), Borengässer / Bonn 2001, 302 S.

Angesichts eines nicht abreißenden Stromes von Monographien zur Apostelgeschichte und der wiederholt vermerkten großen Wichtigkeit des sog. »Apostelkonzils« für Verlauf und Theologie der Apg fällt auf, dass es bisher m.W. keine größere Untersuchung von Apg 15 gab. Diesen Mangel behebt die vorliegende Bonner Dissertation (betreut von H. Merklein) des nigerianischen Priesters ENYINWA OKORONKWO, die zu vielen interessanten Detailsinsichten kommt. Das Apostelkonzil ist – bei aller Situationsbezogenheit – keine historisch einmalige, nur auf die Vergangenheit begrenzte Lösungsstrategie, sondern auch ein paradigmatisches Kompromiss-Modell auf der Basis einer kommunikativen Lösungsstrategie für andere kirchliche Konfliktsituationen.

Der Autor verwendet eine breite Palette neuerer methodischer Ansätze, die jedoch teilweise unvermittelt nebeneinander stehen. Man vermisst eine adäquate Darstellung des angewandten Methodeninstrumentariums der Konflikttheorie, so dass viele Abschnitte schon sprachlich schwer verständlich bleiben, ferner eine Synthese oder Vers-für-Vers Kommentierung des Textes und die Einzeichnung in die Geschichte der Urchristenheit. Der forschungsgeschichtl. Abriss ist zu knapp. Im Rahmen lukanischer Theologie wäre auch zu fragen, ob es bei der luk. heilsgeschichtlichen Einschätzung des Judentums nicht um mehr als nur »kulturelle Werte« geht.

Wegen des bisher unveröffentlichten zweiten Teils der ursprünglichen Dissertation (»[...] the intercultural reading, which is treated in relation to the socio-cultural traditions of conflict management in the Igbo society as context and reference for an ethno-linguistic investigation of Acts 15«, VI; Veröffentlichung in der gleichen Serie angekündigt) bleibt der vorliegende Teil – zumindest für die Missionswissenschaft – ein anregender Torso.

Bergneustadt

Christoph Stenschke

Faber, Richard / Goodman-Thau, Eveline / Macho, Thomas (Hgg.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen und Neumann / Würzburg 2000, 570 S.

Ludwig Wittgenstein hatte, gewiss nicht ohne seine jüdische Hintergrundprägung, doppelsinnig formuliert, die Welt sei das, was »der Fall ist«. In der Tat stellt sich, im interreligiösen Dialog erst recht, die Frage, wohin man denn komme, wenn man »zur Welt« kommt: Betriebsunfall, Ausstoßung und Exil oder eben Auftrag zu schöpferischer Gestaltung und realistischen Bejahung? Weltfremdheit hier, Weltgestaltung dort, Weltflucht da oder entschiedene Treue zur Erde dort, radikales Nein zum welthaft Bestehenden oder schöpferisches Ja dazu – derlei Fragen durchziehen die abendländische Kultur- und Religionsgeschichte spätestens seit der spannungsreichen Synthese zwischen Jerusalem und Athen, zwischen biblischem Gottesglauben und hellenistischer Metaphysik. »Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.« Diese helllichtige Notiz des sensiblen Friedrich Schlegel markiert gerade für das gegenwärtige Religionsgespräch eine zentrale These und Anfrage: Wie hältst du's mit der Welt als Faktizität, als Realität und gar Geschichte? Wie steht es mit der Stellungnahme zum Status quo im Hier und Jetzt? Was eigentlich heißt Realität, welches ist und wäre die wahre inmitten der falschen Wirklichkeit (wenn sie denn die falsche ist)? Solche Fragen, fürs interreligiöse Gespräch zwischen Europa und Asien von zukunftsweisender Bedeutung, haben auch innerabrahamitisch Ort und Sprengstoff: ist doch die geschwisterliche Unterschiedenheit zwischen Judentum, Christentum und Islam größer (und explosiver) als vielen bewusst und erwünscht.

Im Kontext solcher Fragestellungen wird das Werk eines außerordentlich originellen und exzentrischen jüdischen Denkers reformuliert. Der Züricher Rabbinersohn Taubes veröffentlicht unter dem Eindruck der Schoa (die er explizit freilich fast immer verschweigt) und (was meist vergessen wird) der atomaren Bedrohung sein genialisches Erstlingswerk, seine Dissertation, »Abendländische Eschatologie« (veröffentlicht 1947). »Oft die Koalitionen und die Waffen wechselnd, nirgends ganz zugehörig, kannte er weder Berührungängste noch Loyalitäten: in Gegensätzen denkend und lebend, missachtete er im Leben, in der Wissenschaft und in der Politik die installierten Departements. So machte er sich viele Freunde und manche Feinde, immer wieder auch Freunde zu Gegnern und Gegner zu Freunden.« Diese liebevolle und genaue Notiz seiner zweiten Frau Margherita von Brentano fasst biographisch und werkgeschichtlich zusammen, was die Kreativität von Taubes ausmacht, und was es absolut verbietet, durch Psychologisierung im Biographischen die Brisanz im Thematischen zu entschärfen. Der zweifellos kreative, von manischen Depressionen geplagte Grenzgänger erweist sich – gerade deshalb! – als außerordentlich kreativer Gesprächspartner schon in seinem Erstling, dem letztendlich unübertroffenen Werk des großen Essayisten.

Die illustre Schar der Schüler, Verehrer und Kritiker von Jacob Taubes hatte sich im Jubiläumsjahr 1997, zum zehnten Todestag des Verehrten, zu einem Symposium versammelt, um dessen Erstling »Abendländische Eschatologie« einer Art Spektralanalyse zu unterziehen und in einer höchst vielgestaltigen Kommentarreihe (30 unterschiedliche Beiträge samt der Herausgeberschaft) zu reformulieren. »In einer Welt allein kann ich nicht leben« – dieses Diktum von Taubes dokumentiert nicht nur seine exzentrische und aufgeregte Persönlichkeitsstruktur, sondern die Fragestellung dieses eindrucksvollen und gelehrten Bandes, den fortan niemand, der in Sache Taubes und Eschatologie weiterforscht, unbeschadet und unbeachtet wird ignorieren dürfen. Entlang dem durchaus essayistischen wie fragmentarischen Frühwerk von Taubes wird der gesamte abendländische »Kanon« von Bezugspartnern und Interpretationsgrößen »durchgespielt«: von den Propheten Israels bis zu Kierkegaard und Marx. Diesem umfangreichsten, kommentierenden ersten Teil folgt der Blick auf einige Autoren bzw. Bewegungen, die Taubes in signifikanter Weise ausgespart hatte und die für die Fragestellung selbst doch wichtig sind: Thomas Hobbes, Novalis, Hölderlin, Bakunin sowie der Surrealismus. Nicht minder aufschlussreich und anregend sind erschließende Hinweise auf Autoren, ohne deren Einfluss Taubes' Dissertation kaum zu verstehen sein dürfte: der Widerpart mit »gegenstrebigem Fügung« Hans Urs von Balthasars (mit seinem gleichermaßen genialischen und fast gleichzeitigen

Frühwerk »Apokalypse der deutschen Seele«), natürlich Heideggers »Was ist Metaphysik?« und Tillichs »Die sozialistische Entscheidung«, nicht minder aber Friedrich Nietzsche und Max Weber.

Der insgesamt komparativischen Vorgehensweise entsprechend, die der aufgeregten Assoziationskraft von Taubes durchaus korrespondiert, werden im umfangreichen vierten Teil Positionen und Autoren/Autorinnen ins Auge gefasst, die ein Ensemble deutsch/jüdischer Religionsphilosophie ergeben, in dem Taubes zugleich Lernender und Lehrender, Gefragter und Fragender ist: Günther Anders und Karl Barth, Walter Benjamin und Martin Buber, Oskar Goldberg und Friedrich Heer, Karl Löwith und Carl Schmitt, nicht zu vergessen die tragische Geschwister- und Schattengeschichte zwischen Jacob Taubes und Gershom Scholem, und auch Friedrich Heer und mit ihm so viele, die das Gespräch zwischen Judentum und Christentum dank und trotz Jacob Taubes allererst befördert haben. Dass ein eigener Beitrag der Befreiungstheologie gilt, ist durchaus im Sinne des jäh abgebrochenen, fragmentarischen Lebenswerkes von Taubes. Die Beiträge schließen, nicht zufällig, mit einer ersten Reflexion auf den Einfluss von Simone Weil auf Jacob Taubes und, nicht zuletzt, den seiner ersten Ehefrau Susan auf ihn – diese beiden lichten Schwesterngestalten, deren Würdigung allererst noch aussteht. Dass manch andere Bezugsgrößen wie z.B. Franz Rosenzweig oder Ernst Bloch, Hans Jonas oder Hans Blumberg fehlen, wird von der sensiblen Herausgeberschaft selbst notiert. Auffälliger noch ist, dass dieser äußerst reichhaltige runde Tisch im Gespräch mit Jacob Taubes unter den Söhnen und Töchtern Abrahams Ismael und damit den Islam völlig vergisst. Wer aber könnte diesen reichhaltigen Band nach dem 11. September – der Ermordung Allendes und der Zerstörung in New York – studieren, ohne der eschatologischen Brisanz auch des Islam fragend zu gedenken, der Schatten- und Geschwistergestalt des Jüdischen wie des Christlichen?

Verschärft und (leider) ohne systematisierende Zusammenfassung und Perspektivierung stellt sich die Frage, was denn von der biblischen, der abrahamitischen, der abendländischen Eschatologie zu halten sei für das allfällige Weltgespräch der Religionen, Kulturen und Philosophien. Welche Bedeutung z.B. hat der in-karnatorische, weltbejahende Schöpfungsglaube der Christen (und Israels) für die Unterscheidung zwischen der wahren und der falschen Welt mitten in der bestehenden: Weltfremdheit hier, Weltverfallenheit dort, Geschichtsphilosophie versus Apokalyptik, Geschichtsphilosophie versus Gnosis? Diese hervorragende Hommage an den umstrittenen, arm-reichen Jacob Taubes, dieses intellektuelle Feuerwerk grenzgängerischer Vermittlungen, an denen er selbst verbrennt, bietet ein reichhaltiges Ensemble – nicht nur der Taubes-Deutungen, sondern der theologischen wie politischen Stellungnahmen zur Welt, wie sie ist, freilich im messianischen Licht oder im gnostischen Dualismus oder im apokalyptischen Kontrafakt. (Schade, wieder einmal, dass die gewiss mühsame Last, differenzierte Register zu erstellen, gescheut wurde.) Typisch (?) und aller Fragen wert ist die hier noch vorherrschende, abendländische Fokussierung allein auf das Zusammenspiel zwischen Athen und Jerusalem, zwischen Bibel und Metaphysik, zwischen Apokalyptik und Geschichtsphilosophie. Die Religionen und Philosophien Asiens spielen hier (noch) gar keine Rolle. Was würde der heimliche »Marcionit« Taubes heute dazu sagen?

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Furger, Franz: *Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft*. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer (Hgg.), (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 38), Lit / Münster 1997, XVII + 327 S.

Die drei engsten Mitarbeiter Franz FURGERS, der im Alter von nur 61 Jahren am 5. Februar 1997 überraschend starb und mitten aus einer intensiven und produktiven Arbeitsphase herausgerissen wurde, geben mit diesem Aufsatzband, der in Umrissen von Franz FURGER noch selbst geplant worden war, einen Überblick über sein zehnjähriges Wirken als Professor am in Deutschland ältesten und traditionsreichsten Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften in Münster. Sieben der

insgesamt 25, in sieben Kapitel geordneten Beiträge sind Erstveröffentlichungen. Die Aufsätze FURGERS werden ergänzt durch eine sehr informative Einführung der Herausgeberin und des Herausgebers, die den roten Faden der Gedanken FURGERS herausarbeiten und seine Beiträge in den Zusammenhang der aktuellen sozialetischen Diskussion stellen. Am Ende des Buches würdigt Marianne HEIMBACH-STEINS in einem Nachruf die Person und das wissenschaftliche Werk Franz FURGERS. Das 18-seitige Verzeichnis der Schriften Franz FURGERS sowie Personen- und Sachregister zum vorliegenden Sammelband sind eine wertvolle Hilfe für alle, die sich intensiver mit seinem Werk befassen wollen.

Die hier versammelten Beiträge machen die enorme Bandbreite der von Franz FURGER bearbeiteten Themen deutlich. Sie reichen von der von ihm immer wieder eingeforderten Grundlagendiskussion des Faches Christlicher Sozialethik über die Reflexion der kirchlichen Sozialverkündigung in ökumenischer Perspektive bis hin zu einer »Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange« in einzelnen Problemkomplexen wie der Ausgestaltung der sozialen Marktwirtschaft, der europäischen Einigung, der Medizin- und Bioethik. Der Titel des Sammelbandes kennzeichnet eines der wichtigsten Anliegen Franz FURGERS: die Christliche Sozialethik anschlussfähig zu machen an die Herausforderungen und Diskursbedingungen moderner, pluralistischer Gesellschaften. FURGER hatte die Grenzen des neuscholastischen Paradigmas erkannt und war konsequent für eine Öffnung des sozialetischen Diskurses, für Dialog und interdisziplinäre Zusammenarbeit eingetreten, was sich übrigens auch in der Themenvielfalt und Pluralität der Autoren des von ihm herausgegebenen »Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften« niederschlug. In vielen Beiträgen widmet er sich der Frage des theologischen Profils des Faches, wozu auch die Auseinandersetzung mit der evangelischen Schwesterdisziplin fruchtbare Ergebnisse bringt. Der vorliegende Band wird mit dazu beitragen, dass uns Franz FURGER als ein offener, dialogfähiger, situationsbezogen und behutsam argumentierender, abwägender und den Kompromiss keinesfalls verachtender Sozialethiker und Moraltheologe im Gedächtnis bleibt, der die sozialetische Diskussion in Wissenschaft, Kirche und Politik nicht nur im deutschen Sprachraum maßgeblich mitgestaltet hat.

Hannover

Gerhard Kruij

De Gruchy, John W.: *Christianity, Art and Transformation. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice*, University Press / Cambridge 2001, 273 pp., 10 plates.

Es mag überraschen, dass ein so renommierter Vertreter der politischen Theologie in Südafrika wie John W. DE GRUCHY (*The Church Struggle in South Africa*, 1979, *Liberating Reformed Theology*, 1991, *Christianity and Democracy*, 1995) nun ein Buch zum Verhältnis von Christentum und Kunst vorlegt. Aber nur auf den ersten Blick! Kunst hatte und hat in der Geschichte des Christentums immer auch mit gesellschaftlicher Provokation und Veränderung, mit Macht und Kontrolle zu tun. Der Untertitel »Theologische Ästhetik im Kampf um Gerechtigkeit« zeigt an, dass der Autor den Bezug zu seinen früheren Arbeiten bewusst sucht. Das Ergebnis ist eine eindrucksvolle, inhaltsreiche und gut recherchierte Monographie über das Verhältnis von Kunst und Christentum, von Ethik und Ästhetik, von Schönheit und Erlösung (Befreiung), und über die Rolle religiöser Kunst im öffentlichen und im liturgischen Raum. Der Autor lässt den Leser an seinem eigenen Suchweg nach einer kontextuellen theologischen Ästhetik in Post-Apartheid-Südafrika der 90er Jahre teilhaben. Das Urteil, dass Apartheid nicht nur ungerecht und falsch, sondern auch hässlich ist, veranlasst den Autor den Dialog mit »bürgerlichen« Theologen in Europa aufzunehmen. In dieser ungewohnten Grenzüberschreitung liegt der Reiz und das Neue des Buches. Es ist interessant zu beobachten, wie ein vermeintlich »politischer« Theologie entdeckt, dass die Diskussion um philosophische und theologische Ästhetik in Europa für den Kontext Südafrikas bedeutsam wird.

DE GRUCHY gliedert sein Buch in drei Teile: Historische Bezüge, Theologische Reflexion, Ästhetische Praxis. Im ersten Teil versichert sich der Autor der Weichenstellungen zum Verhältnis von Bild und Religion in der Geschichte des Christentums (DE GRUCHY diskutiert unter Kunst die »visual arts«, also vor allem Malerei, Plastik und Architektur). Mit Bilderstreit, Reformation und Gegenreformation und dem Verhältnis des Bildes zu Macht, Medien und Unterhaltung in der Gegenwart spannt er einen weiten Bogen (Kapitel 1 »Die Macht heiliger Bilder«). Die Auseinandersetzungen um Bilderverehrung und Bilderverbot vollzieht er dabei nicht nur theoretisch nach, sondern rückt sie in den jeweiligen Kontext bestehender Machtinteressen. Bild und Politik, Künstler und Prophet stehen in einem dialektischen Verhältnis: prophetische Stimmen können den Gebrauch und die Kontrolle von Bildern kritisieren, religiöse Symbole und Bilder haben aber auch die Kraft, eine Gesellschaft aufzubauen und Sinn zu stiften. In einem zweiten Kapitel (»Das Schöne, das Hässliche und das Heilige«) fasst DE GRUCHY die wichtigsten Etappen der Entstehung einer ästhetischen Theorie im Westen zusammen. Kant, Hegel, Schlegel und Nietzsche, aber auch der englische Theologe P.T. Forsyth und S. Kierkegaard kommen zu Wort. Es gilt vor allem auf Kierkegaard (»Ästhetizismus ist Götzendienst«) und Nietzsche (»Das Christentum ist der Feind der Ästhetik«) eine theologische Antwort zu finden. DE GRUCHY'S Gang durch die Geschichte ist kurz und musste in Auswahl erfolgen. Als reformierter Theologe bringt der Autor dabei spezifische Fragestellungen in die Diskussion ein wie zum Beispiel »Ethik und Ästhetik«, »Ist schlechter Geschmack Sünde?« und »Volkskunst und Kitsch«.

Auch Teil 2 umfasst zwei Kapitel: In »Die erlösende Kraft der Schönheit« (Kapitel 3) nimmt DE GRUCHY die Diskussion mit zwei großen Theologen des 20. Jahrhunderts auf: mit Hans Urs von Balthasar und mit Karl Barth, die beide, so DE GRUCHY, ein solides Fundament für theologische Ästhetik legen, an dem jede weitere Behandlung des Themas nicht vorbeikommt. Als eigentlichen Inspirator seines eigenen Ansatzes benennt DE GRUCHY aber Dietrich Bonhöffer, dem das 4. Kapitel (»Zerbrochenen Lobpreis wiederherstellen«) gewidmet ist. Er bezieht sich dabei vor allem auf folgende Elemente der Bonhöffer'schen Theologie: sein Konzept der ästhetischen Existenz (im Gegensatz zur Kierkegaard'schen Zuordnung von Ethik, Religion und Existenz), der christologischen Fundierung von Weltlichkeit als polyphoner Existenz mit dem *cantus firmus* eines in Christus verborgenen Lebens mit Gott, dem Programm von der erlösenden Kraft der Schönheit, und der Kirche als Sphäre der Freiheit. Die Briefe und Papiere aus dem Gefängnis des deutschen Theologen werden für den südafrikanischen Kollegen zu einer entscheidenden Anregung auf der Suche nach einer theologischen Ästhetik an der Schnittstelle von Glaube und Politik. Er bezeichnet seine *lecture* der Bonhöffer'schen Gedanken als ein »Schlüsselerlebnis«, das sich auch schon in einer früheren Publikation (The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, 1999) niedergeschlagen hatte.

Im dritten Teil wendet sich der Autor schließlich Fragen der ästhetischen Praxis zu und kehrt wieder in seine Heimat Südafrika zurück. Das 5. Kapitel »Kunst in der Öffentlichkeit« untersucht die architektonischen und städtebaulichen Sünden des Apartheidregimes und legt die theologischen Schnittstellen zwischen Bauvorhaben im öffentlichen Bereich und deren politischen und sozialen Implikationen offen (die Trennung der Wohnwelten im Apartheid-Südafrika hatte und hat immense Folgen für das visuelle (Nicht-)Wahrnehmen von Wirklichkeit). Das abschließende Kapitel 6 »Kunst im Leben der Kirche« führt unterschiedliche Aspekte des Themas an Hand von Beispielen zusammen. Es geht um den Standort von Kirchengebäuden und die Innendekoration, um Kunst in der Liturgie, den Zusammenhang von Künstler und Kunstwerk (z.B. »Kann ein sündiger Künstler sakrale Kunst verfassen?«), Fragen der Rezeptionsästhetik und der ökumenischen Zusammenarbeit in Sachen Christliche Kunst. Sein Plädoyer für eine kontextuelle ästhetische Theologie schließt DE GRUCHY mit Beispielen von politischen Künstlern der Apartheidzeit (Mbatha, Muafangejo) und einem Plädoyer für die Konstruktion von Alternativbildern in Zeiten der Globalisierung ab, mit denen Christen Zeugnis für wahre Menschlichkeit und Gerechtigkeit ablegen.

DE GRUCHY'S Buch ist ein eindrucksvolles Zeugnis einer theologischen Suche und Neuorientierung. Seit dem Beginn der 90er Jahre und dem Verschwinden des »Feindbildes Apartheid« ist bei

vielen südafrikanischen Theologen und Theologinnen Kultur zu einem neuen Thema geworden. »Schwarze« Kollegen und Kolleginnen suchen hier vor allem die Bantu-Wurzeln ihrer eigenen Identität frei zu graben und ihre politischen Theologien mit den Inkulturationsbemühungen nördlich des Limpopo zu vernetzen. DE GRUCHY nähert sich dem Thema der Kultur sozusagen aus der anderen Richtung. Die Feststellung, dass eine ästhetische Existenz von entscheidender Bedeutung für die Erneuerung von Individuum, Gesellschaft und Kirche in Südafrika ist, erhebt er zum theologischen Programm und geht gleichsam bei Philosophen und Theologen des Nordens noch einmal in die Schule. Vieles, was er an Geschichte und Theorie der theologischen Ästhetik zusammengetragen hat, ist nichts Neues, gewinnt aber durch den Kontrast und die Kontextualisierung in das Post-Apartheid-Südafrika an Farbe und Frische. Die ästhetischen Dimensionen der Theologie Bonhöffers sind dabei ein interessanter Ansatz, um seinem Denken die notwendige Tiefe zu verschaffen. Allerdings wird in diesem Kernkapitel des Buches deutlich, dass es im Grunde nicht nur um eine »angepasste« Theologie des Bildes geht, sondern dass die Bedeutung von Kunst und Kreativität im menschlichen Leben, in Kirche und in Theologie auf dem Prüfstand stehen. Bonhöffer selbst geht es eben auch nicht um eine moderne Theologie des Bildes (sein Hauptinteresse in der Kunst gilt zudem der Musik), sondern um eine theologische und existentielle Ästhetik in der Moderne. DE GRUCHY müsste hier eigentlich seine Diskussion zu allgemeineren Fragestellungen hin erweitern. Denn eigentlich kann über eine Erhöhung des Stellenwertes der theologischen Ästhetik in Afrika nur diskutiert werden, wenn andere Themen wie zum Beispiel der Aufwertung der Rolle des Individuums, die Frage der individuellen und politischen Freiheit, die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Pluralismus, der Umbaus der Gesellschaft und eine positive theologische Rezeption des Säkularisationsprozesses im modernen Afrika hinzugezogen werden.

Was die Theologie des Bildes im engeren Sinne angeht, hätte ich mir eine etwas ausführliche Auseinandersetzung mit darstellenden Künstlern aus Südafrika und anderen Teilen Schwarzafrikas gewünscht. Es gibt zahlreiche Untersuchungen, wie Ästhetik, Politik und Theologie in der afrikanischen (christlichen) Kunst miteinander korrelieren bzw. kollidieren. Die Beiträge anderer Theologen (z.B. Mveng, Schöpfer, Rzepkowski, Thiel, Sundermeier, Ott) zum Thema christliche Kunst in Schwarzafrika finden praktisch keine Berücksichtigung. Bilder und Symbole sind nicht nur im modernen Regenbogenstaat am Kap der guten Hoffnung ein theologisches Thema, sie haben im Dialog mit den oralen Traditionen in Schwarzafrika eine herausragende Bedeutung. Sie transportieren Bedeutung und Sinn jenseits der sich vorwiegend in verschriftlichter Form gebährenden christlichen Theologie und bieten sich als Ausdruck der Volksfrömmigkeit einer Theologie des Bildes als Dialogpartner geradezu an. Für die Weiterentwicklung einer Theologie des Bildes kann auch die aktuelle Debatte in Deutschland wertvolle Anregungen geben (vgl. die Poetische Dogmatik von Alex Stock – seine Christologie ist soeben in vier Bänden erschienen – oder auf evangelischer Seite die Arbeiten der Münchener Systematikers Hermann Timm und seines Schülers Klass Huizing, der gerade seine auf drei Bände angelegte ästhetische Theologie herausgibt).

Es ist von höchster Dringlichkeit, dass schwarze und weiße Theologen sich in ihren Ansätzen um eine theologische Aufarbeitung der Kultur nicht auseinanderentwickeln, gerade in Südafrika. DE GRUCHY'S Plädoyer für eine ästhetische Existenz muss mit dem Bemühen um eine relecture der bildhaften Anteile der schwarzen Bantu-Wurzeln zusammengeführt werden, um so der Kreativität einer in Bildern sich ausdrückenden schwarzen Kultur theologisch begegnen zu können. Andernfalls könnte er in Verdacht geraten, eine bürgerlich »weiße« Ästhetik nur anzuwenden, ohne die Wurzeln religiösen Symbol- und Bilderlebens in Afrika freigelegt zu haben. Für dieses große Programm hat DE GRUCHY mit seinem jetzt erschienen Buch wichtige Grundsteine gelegt. Es ist faszinierend zu sehen, wie sich eine theologische Ästhetik sozusagen im harten Kampf um Gerechtigkeit, auch nach dem Ende der Apartheid, aus der Umklammerung einer vornehmlich politischen Theologie in Afrika zu lösen beginnt und einen fruchtbaren interkulturellen und weltkirchlichen Dialog mit dem Norden aufnimmt. Trotz des praktischen Nutzens (>practical concern<) von Bildern, an dem der politische Theologe DE GRUCHY festhält, besteht der ästhetische Theologe DE GRUCHY darauf, dass sich der Wert

von Bildern nicht darin erschöpft. Ästhetische Erfahrung ist eine eigene Erfahrung des »Erwachens der Sinne«. Die dort geschehene »Transformation« als theologische Erfahrung zu thematisieren, ist deswegen ein wichtiger Beitrag zur Erneuerung und Neuorientierung der Theologie in Südafrika.

Zomba / Malawi

Martin Ott

Lemmen, Thomas / Miehl, Melanie: *Miteinander leben: Christen und Muslime im Gespräch* (Gütersloher Taschenbücher 749), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2001, 143 S.

Nach den Christen bilden die Muslime die zweitstärkste religiöse Gemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Damit das Zusammenleben von Christen und Muslimen gelingt, braucht es Hilfen in den unterschiedlichen Begegnungsfeldern. Mit dem vorliegenden, um Verstehen und Verständnis sich bemühenden Buch der Hgg., liegt eine allgemeinverständliche und lesenswerte Publikation vor, die denen, die in der Begegnung bereits aktiv sind eine Hilfe bietet, und denen, die sich auf den Dialog einlassen wollen, einen guten Einstieg vermittelt. Nach der Darlegung der theologischen wie theoretischen Voraussetzungen des Dialogs, werden die praktischen Voraussetzungen aufgeführt: Der Islam in Deutschland (Zahlen und Fakten, die religiöse Vielfalt des Islam); Umgang im Miteinander (Speisevorschriften, Reinheitsvorstellungen, Geschlechtertrennung); Stolpersteine in der Begegnung (Mission, unterschiedliche Erwartungen); Miteinander leben (Nachbarschaft; Testfall: christlich-islamische Ehe); Gesellschaftliche Verantwortung (Kommunalpolitik, Moscheebau); gegenseitige Besuchsdienste. Das Buch endet mit der Auflistung der wichtigsten Adressen der Dialogpartner (christlich und muslimisch) und einem islamischen Festtagskalender. Eine von kompetenten Autoren aus der Praxis und für die Praxis sachlich verfasste Arbeitshilfe.

Bonn

Günter Riße

Ludwig, Frieder: *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte Bd. 5), Vandenhoeck und Ruprecht / Göttingen 2000.

Dass Hendrik Kraemers »The Christian Message in a Non-Christian World« ein zentrales Dokument war, um das sich die Missionskonferenz in Tambaram bemühte, haben wir in Europa gern gewusst, ebenso wie wir zur Kenntnis genommen haben, dass auf dieser Missionskonferenz die Kirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika eine knappe Mehrheit der Delegierten geschickt hatten. Dass aber Vertreter afrikanischer Länder und aus Indien eigene Vorstellungen, theologische Visionen und Selbstvertretungsansprüche in die Konferenz eingebracht haben, ist dem eurozentrischen Blick bisher weitgehend verschlossen geblieben.

Das außerordentliche Verdienst der vorliegenden Münchener Habilitationsschrift von Frieder LUDWIG liegt nicht nur darin, kenntnisreich und gründlich die bereits schon zahlreich vorliegende Literatur über diese Missionskonferenz aufgenommen und um viele Details aus Zeitschriften, Archiven und Konferenzdokumenten erweitert zu haben, sondern vor allem darin, dass in ihr ein Perspektivenwechsel vorgenommen wird, der die Entwicklungen in der Ökumene nun auch historisch in einem neuen Licht erscheinen lässt.

Der missionsgeschichtliche/koloniale/eurozentrische Blick, der bisher in erster Linie einem Aktions- und Reaktionsschema gefolgt ist (17) und europäische Theologen und Missionsgesellschaften als Akteure der christlichen Mission gesehen hat, wird unterbrochen zugunsten einer

kontextuell orientierten Sicht auf diese wichtige Missionskonferenz. Da erscheinen dann deutsche Teilnehmer als gleichberechtigt in ihrer Kontextualität neben indischen und afrikanischen Konferenzvertretern.

Die Intention von LUDWIGS Untersuchung ist es, einen Beitrag zu einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung zu leisten, und es ist ihm überzeugend gelungen, aufzuzeigen, dass sich in Tambaram eine Integration von Missionsrat und Weltkirchenrat nicht nur in organisatorischer Hinsicht anbahnte, sondern dass ein neues Bewusstsein von Pluralisierung und interkulturellem Austausch vor allem durch die Beiträge afrikanischer und indischer Christen und ihr Insistieren auf kontextbezogene Konferenzentscheidungen geweckt worden ist.

Neben einem theologischen Interesse, das der Ökumenizität christlichen Glaubens eine Bahn bricht, dient diese Untersuchung über die Missionskonferenz in Tambaram aber auch der Integration der Missionsgeschichtsschreibung in ein weiteres Feld der Kolonialismusforschung und der »postcolonial studies«, die in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen haben und Mission zunehmend als einen Aspekt des interkulturellen Austausches und der Globalisierung wahrnehmen.

Frieder LUDWIG hat sich entschieden, die Frage nach einer kontextuellen Pluralisierung der christlichen Kirchen anhand von biographischen Zugängen von Teilnehmern aus Afrika, Indien und West-Europa anzugehen.

Die Arbeit ist gegliedert in drei Hauptteile, die sich je einem dieser Kontexte widmen und drei Personen aus jedem Kontinent vorstellen. Dem Verfasser gelingt es, aufzuzeigen, wie die Erwartungen und Positionen der Konferenzteilnehmer aus ihrem Kontext heraus zu verstehen sind und welche Beziehungen sich vor allem zwischen Christen aus Afrika und aus Indien trotz völlig verschiedener Perspektiven entwickeln.

Während der Abschnitt über die Teilnehmer aus Afrika sehr deutlich auf den Rahmen der Konferenz reduziert bleibt und zentrale Themen afrikanischer Theologie wie Polygamie, Hexenglaube und Nationalismus nicht in ihrer ganzen Diskussionsbreite referiert werden, liefert der Teil über Indien einen interessanten Einblick in Aspekte indischer Kirchen- und Theologiegeschichte, so z.B. über die syrische Christenheit, die Madras-Rethinking Group und die Ashram-Theologie. Einen wichtigen Beitrag zum Verhältnis der deutschen Missionstheologie zum Nationalsozialismus bietet die Schilderung der taktischen Züge der deutschen Vertreter gegenüber dem Reichskirchenministerium.

Es bleibt zu hoffen, dass LUDWIGS Arbeit auch über missionsinteressierte Kreise hinaus zur Kenntnis genommen und als ein historischer Beitrag zu internationalen Begegnungen rezipiert wird.

Seeon

Andreas Nehring

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Dr. Nicholas M. RAILTON, Faculty of Arts, University of Ulster, Coleraine, County Londonderry BT52 1SA, Nordirland; Prof. Dr. Dr. Manfred HUTTER, Universität Bonn, Adenauerallee 4-6, D-53113 Bonn.

Vorschau auf das nächste Heft:

Hermann SCHALÜCK: Übergang und Neubeginn. Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute
Mariano DELGADO: Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter

Peter TZE MING NG: From Ideological Marxism to Moderate Pragmatism. Religious Policy in China in the Turn of the Century

RELIGIONEN IM AUFWIND

Nicht selten haben einschneidende historische Ereignisse die theologische Reflexion angeregt, vorausgesetzt spirituell wache und intellektuell fähige Zeitgenossen sahen sich von den Zeichen der Zeit herausgefordert.

Als vor 550 Jahren der Türkensultan Mehmed II. Konstantinopel, die Hauptstadt des byzantinischen Reiches, belagerte und eroberte (1453), war das Erschrecken groß. Während die islamischen Reiche auf der westlichen iberischen Halbinsel in jahrhundertelangen Kämpfen zurückgedrängt werden konnten, expandierte nun an der östlichen Flanke Europas das osmanische Reich und bedrohte mit Waffengewalt Europa und seine religiöse Einheit. Wie sollte man dieser Bedrohung begegnen angesichts der politischen Zersplitterung, aber auch des konfessionellen Streits innerhalb der Christenheit? Nicht wenige sannen auf martialische Lösungen, auf neue Kreuzzüge gegen die Osmanen. Doch Nikolaus Cusanus, der große Vordenker der westlichen Kirche im späten Mittelalter, nahm den Fall Konstantinopels, das künftig Istanbul heißen sollte, zum Anlass, die Vision eines friedlichen und vernünftigen Miteinander der Religionen zu entwickeln. Er kannte den innerkatholischen Streit seiner Zeit um den rechtmäßigen Nachfolger Petri in der westlichen Christenheit, der zum abendländischen Schisma führte. Er wusste auch um den innerchristlichen Streit zwischen der Ostkirche und Westkirche, der zur Trennung im morgenländischen Schisma führte. Schließlich war ihm auch bewusst, wie christliche und islamische Reiche mit wechselndem Kriegsglück um den Einfluss im mediterranen Raum kämpften. Er wusste, dass der Friede innerhalb der Religionen und zwischen den Religionen mit dem Frieden in der Welt zusammenhängt. Irenische Einstellung und Vernunft sagten ihm, dass Religionsstreitigkeiten nicht auf kriegerischem Weg beigelegt werden können, sondern nur mit Einsicht und Konsens.

In seiner Religionsschrift *De pace fidei* führt er die weisen Vertreter von siebzehn verschiedenen Nationen und Religionen zu einem himmlischen Konzil zusammen und lässt sie über die Einheit der Religionen disputieren. Da Gott nur ein einziger ist, kann es bei aller Verschiedenheit äußerer Ausdrucksformen nur eine Religion geben: »eine Religion in der Vielfalt der Riten« (religio una in rituum varietate). Daher beschließt das himmlische Konzil einmütig die »Eintracht der Religionen« (concordia religionum), die zum wahren Frieden unter den Religionen auf Erden führen soll. Ein Friede, der nicht von der Wahrheit Jesu Christi absieht, sondern in ihr das Vernünftige aller Religionen wiederfindet, wie der große Kardinal meinte (vgl. ZMR 85, 2001, 243–257).

Ein gutes halbes Jahrtausend später steht im »postsäkularen« Zeitalter (J. Habermas) die Rolle der Religion und das Verhältnis der Religionen zueinander in einer neuen Weise wieder auf der Tagesordnung. Entgegen allen Prognosen über das Schicksal der Religion in den Prozessen der Säkularisierung erleben wir am Beginn des 21. Jahrhunderts eine Revitalisierung der Religion, die manche als »revanche de Dieu« (G. Kepel) bezeichnen. Das 18. und das 19. Jahrhundert verbanden mit der Aufklärung und dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt den Rückgang der Religion und meinten sogar, diese Verknüpfung

als soziologische Gesetzmäßigkeit nachweisen zu können. Noch in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts sah der amerikanische Theologe Harvey Cox ein Zeitalter der völligen »Religionslosigkeit« heraufziehen und warnte vor der törichten Hoffnung, dass die Religion eines Tages wieder ein Comeback feiern könnte. Doch da nun viele Anzeichen auf eine Renaissance der Religion hindeuten, musste er diese These revidieren und diagnostiziert nun die neue Ära eines »religious revival«. Sah er die Aufgabe der modernen Theologie darin, den Glauben in Zeiten des religiösen Rückgangs zu verteidigen, so sieht er die Aufgabe der postmodernen Theologie darin, die christliche Botschaft in einer Zeit zu interpretieren, in der nicht das Verdunsten, sondern die Wiedergeburt der Religion die ernstesten Fragen stellt. Man mag Samuel Huntingtons These vom »clash of civilizations« für übertrieben oder zu grobschlächtig halten, immerhin diagnostiziert sie mit guten Gründen ein globales Wiedererstarken der Religion und nennt als entscheidenden Grund für diesen Aufschwung auf allen Kontinenten genau jene Prozesse, die man einst als Ursachen für den Rückgang der Religion angenommen hatte. Denn nun stelle sich heraus, dass die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Modernisierungsprozesse keineswegs zur religiösen Ebbe führen, sondern im Gegenteil zur neuen Suche nach den Quellen der Identität, nach neuen Formen der Gemeinschaft und nach tragenden Werten, zumal die Risikoproduktion der Moderne immer offensichtlicher wird.

In dieser globalen Entwicklung treten die großen Weltreligionen zunehmend in Konkurrenz, wobei der Wettbewerb der Wahrheitsansprüche nur friedliche Mittel wie die Kraft des Geistes oder die Attraktivität des Zeugnisses erlaubt. Den Kontext unseres Zeitalters und die Vision des Cusaners vor Augen, sind heutzutage religiöse Fundamentalismen und intolerante Fanatismen jeder Art ebenso abzuwehren wie politische Instrumentalisierungen der Religionen, wie sie auf allen Kontinenten mehr oder weniger stark festzustellen sind. Seitdem sich das II. Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung *Dignitatis humanae* für die Religionsfreiheit eingesetzt und durch seine Erklärung *Nostra aetate* in ein positives Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen gesetzt hat, steht die Kirche vor der Aufgabe, diese Vorgaben praktisch umzusetzen und theologisch zu reflektieren. Auch die universale Sendung der Kirche an alle Völker, ihre missionarische Aufgabe wird durch das neue Verhältnis zu den Religionen geprägt, das jede religiöse Diskriminierung verwirft. Es ist grundsätzlich dialogisch geprägt und reicht von den Formen friedlicher Konvivenz und Kooperation bis zum Austausch religiöser Erfahrungen und zum intellektuellen Gespräch über das kulturell-religiöse Erbe. Dass dabei auch die Singularität und Universalität des Christusereignisses zur Sprache kommen muss, versteht sich von selbst, wenn denn schon biblisch Christi erlösendes Wirken »ein für allemal« gilt (vgl. Hebr 9,12).

Die großen Visionen des Cusaners und des II. Vatikanums sind missionstheologisch in die kleine Münze konkreter Blicke umzusetzen. Die Beiträge dieses Heftes blicken exemplarisch in verschiedene Richtungen: Historisch auf die konfessionellen Unterschiede der frühneuzeitlichen Mission, aktuell auf die Lage in China und systematisch aus dem Blickwinkel eines deutschen Hilfswerkes auf die missionarische Aufgabe. Das Gesamt der Perspektiven zeigt ein facettenreiches Bild der theologischen Herausforderungen in dieser Zeit.

Michael Sievernich SJ

ÜBERGANG UND NEUBEGINN

((Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute

von Hermann Schalück OFM

1. Zur Begrifflichkeit

Das 2. Vatikanum hat betont, dass missionarisch tätige Ordensgemeinschaften und Missionsinstitute »vollauf unentbehrlich« für die Mission sind (vgl. Ad Gentes 7; 27). Wer ist damit gemeint? Nach dem CIC sind »Missionsorden« einerseits jene Gründungen, die keinen expliziten Missionsauftrag haben, aber tatsächlich missionarisch tätig sind. So z.B. die Zisterzienser. Weiter gibt es jene Orden, die neben anderen, z.B. pastoralen, wissenschaftlichen und pädagogischen Zielsetzungen, *auch* missionarisch tätig sind. Hier können als Beispiele die sog. »Mendikantenorden« oder die Gesellschaft Jesu (SJ) oder auch die Salesianer Don Boscos (SDB) angeführt werden. Drittens ist beim Begriff »Missionsorden« vor allem an jene meist neueren Gemeinschaften zu denken, welche ausschließlich oder doch vorrangig für die missionarische Tätigkeit »ad gentes« gegründet wurden. Im deutschen und europäischen Sprachraum kommen dabei u.a. insbesondere die »Steyler Missionare« (SVD), die Spiritaner (CSSp) oder die Xaverianer (SX) in den Blick.

Von diesen »Missionsorden« sind die weltweit insgesamt ca. 15 »Missionsgesellschaften« zu unterscheiden, deren Geschichte in Vergangenheit und Gegenwart sehr mit der Kongregation »Propaganda Fide« verbunden gesehen werden muss. Die römische »Missionskongregation« suchte schon im 17. Jahrhundert mit eigenen Missionsseminaren das koloniale »Patronatssystem« zu umgehen. Das 1660 gegründete Pariser Missionsseminar war die Wiege der ersten Weltpriestergemeinschaft mit exklusivem Missionsauftrag. Dieses heute als »Missions Étrangères de Paris« (MEP) bekannte Institut war der Vorläufer anderer, ähnlicher Gründungen für Weltpriester: Zu nennen sind u.a. das »Pontificio Istituto delle Missioni Estere« (PIME, Mailand, 1850), die »Mill-Hill-Missionaries« (MHM, England, 1866) die Missionare von »Maryknoll« (Maryknoll, NY, USA, 1911), die »Missionsgesellschaft Bethlehem« (SMB, Schweiz, 1930) und die »Misioneros de Guadalupe« (Mexico, 1949). Diese »Missionsinstitute« neueren Datums sind kanonisch gesehen Gemeinschaften ohne Gelübde, d.h. auch keine »Orden«, sondern »Gesellschaften apostolischen Lebens« (societates vitae apostolicae). Faktisch haben sich diese Gruppierungen jedoch in Lebensstil und Konstitutionen vom Weltklerus unterscheidbar gemacht, so z.B. durch Lebensstil in Gemeinschaft und ordensähnliche Konstitutionen.

Bei den Ordensfrauen sind im Blick auf die Missionsaktivitäten ähnliche Unterscheidungen zu machen wie bei den Männerorden, d.h. es gibt Gründungen, die *auch* missionarisch

tätig sind sowie solche, die *ausschließlich* mit dieser Zielsetzung ins Leben gerufen wurden wie z.B. die »Missionsschwestern vom Kostbaren Blut« (CPPS). Als missionarische Laieninstitute ebenfalls neueren Datum sind in diesem Zusammenhang zu nennen das »Missionsärztliche Institut Würzburg« sowie der »Graal« in Holland.¹

Bei den folgenden skizzenhaften Überlegungen werden die kanonisch möglichen und z.T. notwendigen Unterscheidungen zwischen »Orden« und »Missionsinstituten« nicht durchgehalten. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch daran, dass seit dem neuen CIC (1983) sowie seit Veröffentlichung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Vita consecrata* vom 25.03.1996 der Begriff »Orden« (ordo) dem umfassenderen Begriff »Gottgeweihtes Leben« (*Vita consecrata*) untergeordnet ist. Letzterer umfasst eben nach dem heutigen Verständnis die verschiedensten Formen der in »Instituten« unterschiedlichster Art »strukturierten« Nachfolge, die aber nicht alle das gemeinsame Leben und die Gelübde zur Grundlage haben müssen, von den alten Orden über die Gemeinschaften der Neuzeit bis hin zu den »ordensähnlichen« Gründungen des letzten Jahrhunderts und den Säkularinstituten.²

Die umfassende Frage soll sein, welche Perspektiven für die »missionarischen« (= ad gentes) Gründungen bzw. Institute unter z.Z. radikal veränderten Bedingungen bestehen. Ein besonderer Blick bleibt allerdings in diesem Beitrag auf die Gemeinschaften gerichtet, die nach wie vor landläufig als »Orden« bzw. »missionarische Orden« bezeichnet werden, wie z.B. mein eigener Orden, der der Franziskaner (OFM).

2. Eine Situation des Übergangs

Der wohl wichtigste Perspektivenwechsel mit z.T. ungeahnten Konsequenzen ergibt sich für die missionarisch tätigen Orden und die Missionsinstitute jedweder Art und Herkunft aus der Ekklesologie des 2. Vatikanums, insbesondere der in ihrer lehrmäßigen Weiterentwicklung und faktischer Applikation keineswegs abschlossen zu betrachtenden Lehre von den »Teilkirchen« als primären Subjekten von »Weltkirche« sowie aus der fundamentalen Erkenntnis, dass »Mission« keine Einzeltätigkeit von Spezialisten, sondern eine Dimension der gesamten Kirche ist: »Die Kirche ist das eigentliche und wesentliche Thema des 2. Vatikanischen Konzils. Die universale Mission der Kirche und damit ihre stete Ausbreitung, ihre missionarische Tätigkeit sind ein bestimmender Inhalt in ihr.«³ An der einen »Mission« der Kirche haben alle Teil, Papst, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien. Alle Gemeinschaften und Gemeinden müssen ihre missionarische Dimension leben. Nur aus

¹ Vgl. O. STOFFEL, Missionsgesellschaften, Missionsinstitute, in: *LThK*, 3. Aufl, Bd. 7, 1998, Sp. 312–313.

² *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Vita consecrata* von PAPST JOHANNES PAUL II an den Episkopat und den Klerus, an die Orden und Kongregationen, an die Gesellschaften des Apostolischen Lebens, an die Säkularinstitute und an alle Gläubigen über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt (25.03.1996), in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 125, Bonn 1996.

³ J. SCHÜTTE, Fragen der Mission an das Konzil, in: DERS., *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 9–20, hier 11.

dieser Dimension können dann auch wirksame und glaubhafte missionarische Einzeldienste erwachsen.

Es ist unschwer ersichtlich und durch die Erfahrung der letzten Jahrzehnte mehr als bestätigt, dass sich aus diesem Perspektivenwechsel eine erhebliche Krise für das Selbstverständnis der missionarisch tätigen Orden und auch der speziellen Missionsinstitute ergeben musste. Zugleich ergibt sich aber für alle die Notwendigkeit zu einer Neuorientierung. Dieser Prozess ist noch in vollem Gange. J. Glazik erkannte schon vor über 30 Jahren: »Die Lage der ›Mission‹ (ist) nach dem Konzil sehr zwielichtig geworden. Zweifelsohne hat das Zweite Vaticanum das, was wir ›Mission‹ zu nennen gewohnt sind, vom Rand der Kirche in ihre Mitte zurückgeholt und starke, manch einem neu klingende Aussagen über die Sendung der Kirche an die Welt gemacht [...] Solchen Aussagen zum Trotz steht die Mission nach dem Konzil in einer Krise wie nie zuvor. Das Sendungsbewusstsein der Missionare ist weithin erschüttert. Die Zahl missionarischer Berufungen nimmt in beunruhigendem Maße ab. Immer bedrängender und öfter wird die Frage aufgeworfen: Was ist Mission? Warum heute noch Mission?«⁴

Man muss in der Tat bei vielen Missionarinnen und Missionaren und bei vielen missionarischen Gründungen von einem zumindest partiellen Identitätsverlust und von realen Traumata, auf jeden Fall aber von der dringlichen Notwendigkeit der ekklesiologischen und praktischen Neuorientierung sprechen.⁵ Dass in diesem Prozess nicht nur große Gefahren, sondern für die eine Welt und die eine Kirche Jesu Christi im 21. Jahrhundert auch noch mehr große neue Chancen liegen, soll in diesem Beitrag ebenfalls anklingen. Insgesamt geht es dabei, dies als kurze Problemanzeige und Lösungshorizont, in einem durchaus nicht einheitlich und z.T. widersprüchlich und gegenläufig ablaufenden Prozess m. E. um drei Ebenen:

- Von der »eigenen Mission« zur Kooperation in und mit der Lokalkirche.
- Von der einseitigen Hilfe zum Austausch zwischen Gleichberechtigten.
- Vom einheitlichen zum differenzierten Bild des Missionars/der Missionarin.

3. Von den »eigenen Missionen« zur Kooperation in und mit der Lokalkirche

Obwohl nüchtern festzustellen ist, dass die Terminologie und z.T. auch die Praxis uneinheitlich und widersprüchlich bleibt, sowohl in der zuständigen römischen Kongregation wie auch bei den Missionsorden und -instituten, die sich konsequent auf den Weg der inneren und äußeren Erneuerung hin zur einen Mission in der einen missionarischen

⁴ J. GLAZIK, in: *Instruktion über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken sowie über Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen*. Instruktion über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Kommentiert von J. GLAZIK MSC (Trier 1970), 7–8.

⁵ Vgl. Hugh McMAHON, *The Future of Missionary Societies*, in: *SEDOS-Buletin* 22 (1990), Heft 2, 30–33.

Kirche gemacht haben, ist doch festzuhalten, dass es prinzipiell keine z.B. einem Orden zugeordneten »eigenen Missionsgebiete« mehr geben kann und geben darf. Aber gerade die Orden und einige der neueren Missionsinstitute waren doch traditionell die wichtigsten TrägerInnen, wenn nicht die »Monopolisten« für die Mission »ad gentes«. Das hatte für die Orden selber einen nicht zu unterschätzenden Vorteil für die Identitätsfindung und für die Mobilisierung von materiellen und personellen Ressourcen für bestimmte regionale Aufgaben. Mein eigener Orden hatte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in China insgesamt 28 »Missionsgebiete«, die von 23 Ordensprovinzen in Europa und Nordamerika »betreut« wurden. Im Jahr 1948 gab es in China insgesamt 706 Ordensmitglieder, von denen immerhin bereits 150 Einheimische waren.⁶

Es wäre ungeschichtlich gedacht und völlig ungerecht, davon zu sprechen, dass das vorkonziliare Missions- und Missionarsverständnis überwiegend oder gar ausschließlich »kolonialgeschichtlich« geprägt gewesen sei, d.h. allein dem sozio-politischen und kulturellen Paradigma der »Kolonialisierung« und ihrem Modell der »Dependenz« gefolgt sei. Dennoch ist es mehr als ein Zufall, dass sich der innerkirchliche Paradigmenwechsel (»weg von den Missionen im Plural, hin zur einen Sendung der einen Kirche«; »weg von den abhängigen Missionen hin zur selbständigen Ortskirche«) zeitgeschichtlich weitgehend im Kontext der politischen Entkolonialisierung im Süden vollzog.⁷ Wenn dann ein Orden, eine Ordensprovinz oder ein Missionsinstitut kein »eigenes Gebiet« mehr »hat«, können sich – zumindest in der Lebensgeschichte einzelner gerade sehr engagierter MissionarInnen, Gefühle der Ohnmacht, der Perspektivlosigkeit und der Desorientierung einstellen. Das habe ich selber in der lokalen und weltweiten Verantwortung für meine Ordensgemeinschaft immer wieder erfahren. Sicher wird und muss es den meisten klassischen Trägern der Mission »ad gentes« z.T. aber heute eher auch leicht fallen, auf die im so genannten »ius commissionis«⁸ übertragene exklusive Verantwortung für präzise zugewiesene »Missionsgebiete« zu verzichten: Der mangelnde Nachwuchs in den meisten Ländern des Nordens und knappere finanzielle Ressourcen machen es ohnehin den allermeisten Orden und Ordensprovinzen unmöglich, die Gesamtverantwortung z.B. für ein »Apostolisches Vikariat« in der peruanischen »selva« zu übernehmen. Die Mitverantwortung für die »jungen Kirchen« hört damit aber nicht auf: Glazik sieht in seinem Kommentar zur Instruktion die Entwicklung so: »Die neue Situation kann [...] folgendermaßen beschrieben werden: Der bisherige »territoriale« Dienst der Institute muss in einen »Personal«-Dienst umgewandelt werden. Das heißt: Die Institute werden der jungen Kirche in Treue zu ihrer

⁶ Vgl. Arnulf CAMPS OFM / Pat McCLOSKEY OFM (Ed.), *The Friars Minor in China*. Especially the years 1925–1955. St. Bonaventure, New York/Rome 1995.

⁷ Vgl. hierzu B. DOPPELFELD OSB, Die alten Orden und die neue Mission, in: *Ordenskorrespondenz* 38 (1997), 257–270; Pièrre SCHOUVER, Les instituts missionnaires. Leur rôle aujourd'hui, in: *Spiritus* 38 (1997), 379–389.

⁸ Auf die Fragen um das »ius commissionis« kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Auch hier ist eine komplizierte und z.T. widersprüchliche Interpretation und auch Praxis festzustellen. Als »abgeschafft« zu gelten hat das ius commissionis »für Diözesen in den Missionsländern«. Dagegen bleibt es weiter in Kraft »in kirchlichen Missionsgebieten, in denen noch keine vollrechtlichen Diözesen errichtet sind«. So die oben zitierte »Instruktion über Grundsätze und Richtlinien« (a.a.O., n. 1, S. 65). Eine besondere Form der weiteren Mitarbeit der Missionsorden und -institute in Diözesen soll dagegen durch ein »Mandat« rechtlich gesichert werden (a.a.O., N 2, S. 65).

eigenen Vergangenheit weiterhin zu Diensten sein und brüderlich mit ihrem Bischof und ihrem Klerus zusammenarbeiten.«⁹ Die damit angesprochenen Problematiken und die unerlässlichen Lösungsschritte sind für Missionsorden – sehr summarisch formuliert – u.a. die folgenden:

- Intensive Mitarbeit an der Heranbildung des lokalen Klerus, lokaler Ordensgemeinschaften, von Laien in der Pastoral und in der Verwaltung.
- Konsequenter Abbau von personellen und finanziellen Abhängigkeiten, Förderung der »self-reliance«.
- Aufbau und Ausbau von partnerschaftlichen Beziehungen: Es muss deutlich werden, dass Mission keine »Einbahnstraße«, d. h. nicht nur Geben ist, sondern auch Nehmen.¹⁰
- Es ist dringend notwendig, Formen des Dialoges, des Austausches und der Kooperation zwischen Ortskirchen verschiedener Kulturen und Kontinente zu finden.
- Die Missionsorden, die in vielen Kulturen und Lokalkirchen beheimatet sind, sollten mehr und mehr Vorreiter des inter-ekklesialen und auch interreligiösen Dialoges sein. Dies könnte mehr und mehr in enger Kooperation mit den Päpstlichen Missionswerken geschehen, deren Grundauftrag dem der missionierenden Gemeinschaften überaus nahe steht.

4. Von der einseitigen Hilfe zum Austausch zwischen Gleichberechtigten

Der letzte im vorausgehenden Kurzkapitel anklingende Aspekt verdient m.E. besondere Aufmerksamkeit: In einer stark von den internationalen Marktgesetzen bestimmten Globalisierung kommt es darauf an, Formen einer »anderen« Globalisierung sichtbar werden zu lassen, in der der einzelne Mensch noch Stimme und Würde hat, in der alle, auch die Schwachen und Armen, einen Platz und ein Gesicht haben und in der auch Raum ist für die Rede von Gott als dem Anwalt des Lebens und der Gerechtigkeit. Die Art und Weise, wie Christen, Gemeinden und Ordensgemeinschaften lokal und weltweit miteinander kommunizieren, kann in sich ein Hinweis auf das Evangelium sein.¹¹ Die Vernetzung-Globalisierung, welche unter christlichen Gemeinden und Gemeinschaften Platz greift, darf einfach nicht den Gesetzen der Stärkeren und Reicherer folgen. Hier sehe ich eine große Chance für eine inhaltlich und auch spirituell-theologisch erneuerte Missionsaufgabe vor allem der internationalen Ordensgemeinschaften: Sie können beispielhaft und pionierhaft dartun, dass das Heil und die Zukunft nicht einigen Völkern und Kulturen besonders zugedacht ist. Es wird allen Völkern, Stämmen und Nationen gleichberechtigt angeboten. Die gute »Nachricht« von der Zuwendung Gottes zu seiner Welt soll und muss deshalb

⁹ A.a.O., 37.

¹⁰ Eric MANHAEGHE, From Unilateral Aid to Mutual Sharing, in: *Euntes-Studies* (1992), Heft 9, 12–19.

¹¹ H. SCHALÜCK, Bleibt die Kirche im Dorf? Globalisierung als Herausforderung an das kirchliche Selbstverständnis, in: K. GABRIEL (Hg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 41 (2000), 147–159.

globalisiert, über die ganze Welt ausgestreut werden. Die Identifikation von »christlicher Kirche« mit Stammes-, Staats- und Kulturgrenzen und auch Rassismus und Nationalismus sind mit dem Evangelium und seinem Auftrag, die bewohnbare Welt in ihrer Vielfalt unter den einen Gott Jesu Christi zu stellen, nicht vereinbar. Das Evangelium bietet eine gemeinsame, universal verbindliche Vision vom Menschen (Würde aus Gottesebenbildlichkeit), von der Gleichheit aller und von der Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen Mann und Frau. Weiter: Die Kirche ist – und das könnte ein echtes Vorbild für eine humane Globalisierung sein – vom Ursprung her universal und lokal zugleich. Die gute Nachricht von einem Gott, der Leben ist und Zukunft verheißt, von der Verpflichtung aller für alle, besonders für die Armen und Kleinen gilt nicht nur für die »Fernen«, sondern auch für die »Nahen«. Und: Kirche ist nicht nur Großorganisation, sondern auch Lokalkirche und Hauskirche (vgl. Mt 18,20: »Wo zwei oder drei [...]«).

Alle Akteure in der einen missionarischen Kirche können und müssen in die heutige komplizierte Globalisierungsdebatte humane Dimensionen und ethisch-moralische Prinzipien einbringen: Nach dem Evangelium ist für die Entwicklung zur einen Welt nicht zuerst der wirtschaftliche Erfolg wichtig, sondern der Aufbau einer auf Werten und Zielen fundierten Menschheitsfamilie, in der die einen nicht auf Kosten der anderen leben. Christinnen und Christen müssen in die notwendige Globalisierungsdebatte die Aspekte der Würde jeder Person, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Befreiung der Armen einbringen. Die christliche Kirche beruht auf dem Prinzip des Teilens, und nicht etwa der »gnadenlosen« Selbstbehauptung und Durchsetzung der Starken gegen die Schwachen.

Kulturelle Differenzen und auch Rassenunterschiede werden auch in der Zukunft die mögliche Quelle von Unruhen und Kriegen sein. Im Blick auf unsere Welt, die aber zugleich mehr denn je nach Kräften der Versöhnung und Möglichkeiten des Dialogs Ausschau hält, steht aber zugleich eine Aussage des großen Missionars Paulus auf dem Prüfstand. Er sagt ja, dass es »in Christus nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« geben könne (vgl. Gal 3,26ff). M.E. sollten gerade die missionierenden Orden, die in einer neuen Welt nach neuen Formen der Missionarität Ausschau halten, diesen Grundgedanken in den heutigen Kontext übersetzen. Für einen Neubeginn der Mission in Rwanda und Burundi z.B. könnte dies doch bedeuten, dass gerade die Orden durch ihr Beispiel, z.B. in den internationalen Gemeinschaften, dazu beitragen, dass es eines Tages auch heißen wird: »Es gibt weder Hutu noch Tutsi, denn alle sind eins in Christus«.

5. Vom einheitlichen zum differenzierten Bild des Missionars / der Missionarin

Wenn die jeweilige Ortskirche selber das verantwortliche Subjekt ihrer eigenen »Mission« ist, dann sind die unterschiedlichsten Formen der Partizipation an dieser Grundstruktur der Mission denkbar und notwendig. Die Lokalkirche partizipiert in gewisser

Weise sichtbar an der »missio Dei«: In der Kraft des Geistes ist sie berufen, die Weltsendung Christi fortzusetzen.

Unter dieser Perspektive haben alle Getauften ausdrücklich an der missionarischen Sendung teil, wenn auch auf je verschiedene Weise. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass unter den klassischen MissionarInnen, Missionsorden und missionarischen Instituten eine bestimmte »Rollenunsicherheit« Platz greifen musste. Auf der anderen Seite tun sich für eine missionarische Dynamik neue und zukunftssträchtige Möglichkeiten auf: Mehrere Aspekte sind zu nennen, die zu einem z.T. völlig neuen Bild des Missionars/der Missionarin beitragen:

– Die »Entklerikalisierung« des Bildes vom Missionar oder – positiv ausgedrückt – die immer stärkere Partizipation von Laien und vor allem von Frauen in der Verkündigung und am Aufbau von Kirche.

– Die immer stärker einsetzende Süd-Süd-Mission, in der Kirchen des Südens anderen Kirchen des Südens beistehen. Dies trägt dazu bei, das Bild vom »weißen Missionar« als der Idealform heilsam zu entmythologisieren, die »ekklesialen Abhängigkeiten« abzubauen, die missionarische Eigendynamik der jungen Kirchen sowie ihre Mitverantwortung für die Evangelisierung in der Einen Welt zu unterstreichen.

– Die frühere Idealform des Missionars / der Missionarin »ad vitam« wird wahrscheinlich überall immer mehr zugunsten von »MissionarInnen auf Zeit« zurücktreten. Sowohl Ordensleute wie auch Laien werden sich mehr und mehr nur für einen bestimmten Zeitraum für inter-kirchliche Dienste zur Verfügung stellen.

– Die missionierenden Ordensgemeinschaften würden durch diese Entwicklung einerseits wieder in eine Krise geführt, insofern sie nämlich starr am bisherigen »Berufsbild« festhalten sollten. In dem Maße jedoch, wie sie sich den theologischen und anderen Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft öffnen, finden sie neue Formen der missionarischen Dienste, die es jedoch in der Verantwortung mit Anderen zu teilen gilt, z.B. mit anderen Ordensgemeinschaften zusammen, in der Form der Mitgestaltung des in Deutschland bewährten Programm der jungen »Missionare auf Zeit« oder in der Form der »assoziierten Mitglieder« und verschiedener anderer Formen der Teilhabe von Laien am Charisma der Gründung, zu denen auch das Nachsynodale Schreiben *Vita consecrata* ausdrücklich einlädt: »Dies trägt zu einem klarer umrissenen und vollständigeren Bild der Kirche selbst bei und macht darüber hinaus durch den einmütigen Beitrag der unterschiedlichen Gaben die Antwort auf die großen Herausforderungen unserer Zeit wirksamer.«¹²

6. Ein Blick in die Zukunft

Der Auftrag der missionierenden Orden und anderer Institute ist in einem tiefen Wandel¹³ begriffen. Aber selbst wenn einzelne Akteure von der Bühne der Kirchengeschichte abtreten

¹² Nr. 54.

¹³ Marie-Josée DOR, *Évolution de la vie consacrée missionnaire*, in: *Spiritus* 38 (1997), 339–346.

sollten, wäre er nicht überholt. Es ist zu vermuten, dass er in neuer Gestalt und in neuen Ausdrücken auch in Zukunft dazu beitragen wird, dass die befreiende Botschaft des Evangeliums alle Völker und Kulturen erreicht, verwandelt und das Reich Gottes aufrichten hilft.

Dazu über das schon Gesagte noch einige abschließende Hinweise:

a. Die Unterscheidung »missionarischer« Gemeinschaften von anderen, die der »*missio ad gentes*« nicht verpflichtet sind, bleibt zwar möglich und gültig. »Die Missionsgeschichte [zeugt] vom dem großartigen Beitrag, der von ihnen [den Orden] zur Evangelisierung der Völker geleistet worden ist. Von den ältesten monastischen Familien bis hin zu den jüngsten Gründungen, die ausschließlich in der Mission »*ad gentes*« engagiert sind, von den Instituten des tätigen Lebens bis hin zu jenen, die sich der Kontemplation widmen, haben zahllose Personen ihre Kräfte in dieser wesentlichen und nie abgeschlossenen Haupttätigkeit der Kirche eingesetzt«¹⁴.

Die neuere Theologie weist aber dem Ordenslebens und der *Vita consecrata* insgesamt eine Dimension zu, die als ursprungshaft und in einem umfassenden Sinne als »schöpferisch« und »missionarisch« zu bezeichnen ist. Gerade das wird im angeführten Nachsynodalen Schreiben von Johannes Paul II ebenso klar aufgezeigt: Das Ordensleben (die *Vita consecrata*) setzt in besonderer Weise die Sendung Jesu und die des Geistes fort, stellt sie dar, aktualisiert und inkarniert sie in die jeweilige Geschichte. Das Ordensleben ist überall »in Mission«. Ja es ist sozusagen »Mission« und steht exemplarisch, wenn auch nicht exklusiv für das, was »missionarische Kirche« bedeutet. Es soll in besonderer Weise von Gott sprechen, aus der Gottesbegegnung und Kontemplation die Zeichen der Zeit lesen und in dynamischer Treue neue Weisen der Weitergabe des Glaubens und der ganzheitlichen Evangelisierung leben.¹⁵

b. Was heißt »schöpferische Treue«? Das Nachsynodale Schreiben *Vita consecrata* spricht an verschiedenen Stellen davon, dass die verschieden verfassten Formen der Nachfolge, Orden und andere, eine »schöpferische Treue«¹⁶ zu ihren Ursprüngen leben sollen. Was ist damit gemeint? Es heißt auf der einen Seite, das Ursprungscharisma einer Gründung genau zu kennen und aus seinem jeweiligen Kontext zu verstehen, um es dann in schöpferischer Weise, die Beharren und Dynamik erfordert, in einen neuen geschichtlichen Kontext zu inkarnieren. Die Orden und anderen Gemeinschaften und vor allem einzelne Personen, die sich in heroischer Weise der Weltmission gewidmet haben, mögen z.T. um die Vergangenheit und den Verlust von Identität trauern. Sie sind jedoch eingeladen, aus ihrer Ursprungssendung heute neue Horizonte und neue Weisen von Missionarität zu entdecken und zu übernehmen.

c. Konzentrierung der Orden auf den Grundauftrag: In der Vergangenheit waren die Orden insgesamt, auch die missionarisch tätigen, sehr stark von ihren Aufgabenstellungen her definiert. Wo es klare Ziele gab, operative und auch »geografische« (im Sinne der alten

¹⁴ *Vita consecrata*, n. 78.

¹⁵ Ebd., 73.

¹⁶ Vgl. z.B. Nr. 37.

»Missionsgebiete«) konnten Kräfte motiviert, gebündelt und mit Erfolg gezielt eingesetzt werden. In gewisser Hinsicht konnte man die Orden als (geistliche) »Zweckverbände« ansehen. Zumal die missionierenden Orden und die Missionsinstitute wie die MEP hatten territorial und inhaltlich klare Ziele.

Ein erneuertes missionarisches Profil muss Gott sei Dank nicht völlig neu erfunden werden. Zukunftsfähigkeit lässt sich aber auch nicht erreichen ohne eine z.T. radikale Bereitschaft zu neuen Formen der Kooperation der Orden untereinander, der Orden mit und in der Lokalkirche, mit den Päpstlichen Missionswerken, ohne eine große und demütige Bereitschaft zur interkulturellen und »herrschaftsfreien« Kommunikation innerhalb der Ordensgemeinschaften selber, ohne Verzicht auf kulturelle und wirtschaftliche Dominanz der einen über die anderen, ohne ständig neue Inkulturation des Evangeliums in neue Kontexte. Die Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften müssten wie »Laboratorien« für eine Kirche sein, die in der schöpferischen Präsenz des Geistes gerade in einer pluralen und religiös mehrsprachigen Welt ihre klare Identität behält, gleichzeitig aber zum Zeichen ihrer neuen Missionarität auch dialogwillig und dialogfähig bleibt. Es zeichnet sich immer deutlicher ab, dass Mission, die sich der Ankunft des sich trinitarisch-mitteilenden und darin selbst »missionarischen« Gottes bei den Menschen selber verdankt, prinzipiell dialogisch sein muss. Dies bezeichnet eine Dynamik, eine Bewegung auf Transformation hin, in der auch alle Beteiligten sich selber verändern. Wo aber Menschen sich dieser Gotteserfahrung stellen, aus der jede menschliche Teilhabe an »Mission« ihren Ursprung haben muss, wo immer Menschen in Wort, Sakrament und Leben die Gegenwart Gottes feiern und bezeugen und in heilenden und befreienden Begegnungen einander den Raum verschaffen, in dem sie zu der Fülle des Lebens heranwachsen können, zu der alle Menschen und die gesamte Schöpfung berufen sind, da bricht die Wirklichkeit Gottes an, sein Reich.

Alle Akteure in der einen missionarischen Kirche, die auf diesem Weg mitgehen, werden um ihren Auftrag und um ihre Zukunft nicht zu fürchten brauchen.

Zusammenfassung: Missionsorden, Missionsgemeinschaften und Missionsinstitute befinden sich heute in einer Situation des Übergangs. Das 2. Vatikanum betonte gegenüber einer zentral organisierten Kirche die Stellung der Teilkirchen und schrieb neben den Missionskörperschaften der ganzen Kirche und all seinen Gliedern einen missionarischen Auftrag zu. Somit gerieten missionarische Gemeinschaften in eine Krise, die noch immer andauert. Aber keine Veränderung bleibt ohne Chancen: Neue Kooperationen und Mitarbeitsmöglichkeiten in den einzelnen Lokalkirchen fernab der zentralen Aufteilung in Missionsgebiete bieten sich an. Mission ist nicht mehr ein unidirektionale Vorgang, sondern ein Austausch zwischen gleichberechtigten Partnern, der auf Geben und Nehmen basiert. Und auch das Bild des Missionars wandelt sich: Es ist ein entklerikalisiertes, zeitlich beschränktes (»Missionar auf Zeit«) und verabschiedet sich vor allem auch auf dem Hintergrund der Süd-Süd Mission vom Typus des weißen Missionars. Für die Zukunft ist es ein Auftrag für die Ordensgemeinschaften, in schöpferischer Treue als »Laboratorien Gottes« neue Formen der Missionarität zu finden.

Summary: Missionary religious orders, religious communities and secular institutes are currently in a transition phase. The Second Vatican Council emphasized the role of the particular churches

against a purely centrally organized church and attributed a missionary role, apart from that of specific missionary bodies, both to the whole church as well as to all of its members. As a result, missionary communities have entered a crisis that still persists today. But no change remains without opportunities: New possibilities of cooperation and collaboration have evolved in individual local churches independent of the centrally assigned mission territories. Mission is no longer a unidirectional process, but rather an exchange between equal partners, based upon a principle of »give and receive«. Also, the image of missionaries is changing: it has become declericalized and temporary (no longer a life-long vocation), distancing itself – through the influence of South-South missions – from the »white missionary« type. It remains a future task of religious orders to find, in creative fidelity and serving as »God's laboratories«, new forms of missionary activity.

Sumario: Las órdenes, comunidades e institutos misioneros se encuentran en una situación de transición. Frente a una visión demasiado centralista de la Iglesia, el Concilio Vaticano II acentuó el papel de las iglesias locales y la responsabilidad misionera de toda la Iglesia y de todos sus miembros. Así, las comunidades misioneras entraron en una crisis que aún perdura. Pero no hay cambio que no conlleve nuevas posibilidades: en las iglesias locales encontramos nuevas comunidades y nuevas formas de colaboración misionera más allá de la división central en zonas de misión. La acción misionera no es ya algo unilateral, sino un intercambio entre socios en igualdad de condiciones, basado en un dar y recibir recíprocos. También ha cambiado la imagen del misionero. Existe hoy el misionero desclerizado que trabaja en la misión durante un tiempo limitado; sobre todo la existencia de una misión del sur y para el sur significa también una despedida de la figura clásica del misionero blanco. En el futuro y en fecunda fidelidad a su papel como »laboratorios de Dios«, las órdenes misioneras deberán buscar nuevas formas de actividad.

MISSIONSTHEOLOGISCHE UND ANTHROPOLOGISCHE GEMEINSAMKEITEN UND UNTERSCHIEDE ZWISCHEN KATHOLIKEN UND PROTESTANTEN IM ENTDECKUNGSZEITALTER

von Mariano Delgado

»Niemand zuvor war einer anderen Religion die Möglichkeit zuteil geworden, auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluß zu gewinnen«¹ – so Kenneth Scott Latourette's Urteil über die »drei Jahrhunderte des Fortschritts« in der Ausbreitung des europäischen Christentums zwischen 1500 und 1800. Doch von der globalen Ausbreitung im Entdeckungs- und Konfessionszeitalter profitiert zunächst vor allem die römisch-katholische Variante, während die russische Orthodoxie weniger aktivistisch war und der Protestantismus in den Anfangsstadien seiner Entwicklung mit der Festigung seiner theologischen Position vollauf beschäftigt war. Bis ca. 1700 werden die aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen kaum eine nennenswerte Missionsdynamik entwickeln.

Wolfgang Reinhard hat dazu geschrieben: »Man hat diese unbestreitbaren Unterschiede theologisch erklären wollen, letztlich mit der stärkeren Tendenz, den Menschen für verderbt zu halten, auf evangelischer Seite. So hätten die Lutheraner zunächst dazu geneigt, die Heiden als bereits verworfen aufzugeben, und die Reformierten seien mit ihren Vorstellungen von der ernsthaften Bekehrung eines Täuflings viel zu anspruchsvoll gewesen. Liest man freilich Texte von frühen Lateinamerika-Missionaren oder auch von Franz-Xaver über seine Tätigkeit in Asien, dann scheint die durchgängige augustinische ›massa damnata‹-Missions-theologie der Katholiken dem reformatorischen Denken gar nicht so fern zu stehen.«²

Für Reinhard waren »wieder einmal nicht die theologischen, sondern die institutionellen und die politischen Unterschiede« entscheidend. Zwei Unterschiede dieser Art werden dann hervorgehoben: Die damaligen Kolonialmächte waren ausnahmslos und entschieden katholisch; die später auftretenden niederländischen und englischen Handels- und Kolonialgesellschaften waren infolge ihrer ökonomischen Ausrichtung an Mission weniger interessiert als die iberischen und französischen Monarchen. Schließlich nennt Reinhard einen weiteren Grund für die katholische Missionsdynamik und die protestantische

¹ Kenneth Scott LATOURETTE, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 47.

² Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, hg. von Wolfgang REINHARD / Heinz SCHILLING, Münster/Gütersloh 1995, 419–452, 446f.

Missionshemmung: »das Vorhandensein der eigentümlich katholischen Einrichtung der Orden, denn nur diese konnten damals das Personal und die organisatorische Infrastruktur für erfolgreiche Missionsarbeit bereitstellen. Den Reformationskirchen stand aber nichts derartiges zur Verfügung.«³

Der Zusammenhang von Mission und Kolonialismus einerseits und das Fehlen der Missionsorden andererseits sind in der Tat starke institutionelle und politische Argumente zur Erklärung der unterschiedlichen Einstellung zur Mission im frühneuzeitlichen Katholizismus und Protestantismus.

Die katholische Mission in den iberischen Weltreichen findet zumeist nach dem Kolonialmodell statt: zunächst politische Unterwerfung und danach Christianisierung unter dem Schutz der politischen Obrigkeit,⁴ was nach dem »Patronatssystem«⁵ sogar den direkten Einfluss auf den inneren Bereich der Kirche (Vergabe von Ämtern und Pfründen, *placet regio* für alle Konzilsbeschlüsse und päpstlichen Entscheidungen im Zusammenhang mit der Kirche im Spanischen Weltreich, Verbot des direkten Rekurses nach Rom) einschließt und eine Form von Staatskirchentum im Katholizismus bedeutet. Und die Missionsorden, allen voran die Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Karmeliter) und die Jesuiten, stellten das für das Bekehrungswerk nötige – geschulte und eifrige – Personal zur Verfügung.

In der einschlägigen Literatur begegnet uns auf Schritt und Tritt das protestantische Postulat einer staatlich-obrigkeitlichen Mission (auch in Europa, verstanden als Bekehrung der abergläubischen »Papisten« zum wahren Glauben). Die evangelische Weltmission ist

³ Ebd., 447.

⁴ Für das spanische Weltreich gilt z.B.: Auch wenn der juristisch geschulte Alexander VI. im auffallenden Gegensatz zu der Bulle *Romanus Pontifex* vom 8. Januar 1455, die Nikolaus V. dem portugiesischen Königshaus zu Beginn seines Entdeckungunternehmens ausstellte und die Calixtus III. (Alexanders Onkel!) mit der Bulle *Inter cetera* vom 13. März 1456 bekräftigte, darauf verzichtet, den Katholischen Königen eine vollkommene und frei zu verfügende Vollmacht zur Führung von Eroberungskriegen gegen Mauren, Heiden und andere Feinde Christi, wo sie immer auch sein mögen, zu gewähren, so hieß die Bulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493 doch den Wunsch der Katholischen Könige gut, »mit Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit die besagten Festländer und Inseln mitsamt ihrer Bevölkerung Euch zu unterwerfen (*subicere*), und sie zum katholischen Glauben zu bekehren (*reducere*)«. Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika*. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, 70; vgl. auch lateinische Originalfassung in: Josef METZLER (Ed.), *America pontificia*. Primi saeculi evangelizationis, 1493–1592, 2 Bde., Vatikanstadt 1991, Bd. 1, 79–83. Daraus wird Juan Ginés de Sepúlveda ableiten, dass der Papst die Eroberungskriege gegen die Indios als notwendigen ersten Schritt betrachtete, dem dann unter dem Schutz christlicher Herrscher – also unter einem de facto herrschenden Zwang – die missionarische Überzeugungsarbeit durch fromme Glaubensapostel folgen sollte. Bartolomé de Las Casas, dieser edle Christ, der Spaniens Gerechtigkeit sowie die Ehre Gottes und der Katholischen Kirche auf seinen Schultern trug, wird die Bulle dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach lesen und die Reihenfolge in zuerst friedlich-freiwillig bekehren und dann ebenso friedlich-freiwillig unterwerfen umkehren: »Das in der Bulle enthaltene Wort »unterwerfen« (*subicere*) ist in ziviler und christlicher (*civilter et christiane*) Hinsicht zu verstehen. [...] Wir müssen also den Sinn des Wortes »unterwerfen« einschränken, so dass man darunter jene Unterwerfung versteht, die sich aus der Annahme der freundlichen und sanften Verkündigung des Wortes Gottes ergeben wird. Jenes Wort »unterwerfen« ist in diesem Sinn zu interpretieren, auch wenn dies seinem wörtlichen Sinn widerspricht.« Bartolomé de LAS CASAS, *Apologia*, ed. Angel LOSADA. (Obras completas Bd. 9), Madrid 1988, 660–663. Aber der faktische Gang der Kolonialmission im spanischen Weltreich folgte eher der Interpretation Sepúlvedas als der Las Casas' – mit Ausnahme der Jesuiten-Reduktionen.

⁵ Zum Patronatssystem vgl.: Pedro de LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. (Analecta Gregoriana Bd. 101: Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae) Rom 1959.

nicht erst ein Kind des Pietismus, wie gern behauptet wird, sondern sie kam bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Gang als »Nebenprodukt der holländischen, englischen, dänischen und schwedischen Obrigkeiten bzw. Handelskompanien im Zusammenhang kolonialer Erschließung«.⁶

Auch die protestantische Bewunderung der »Jesuiten« und die Sehnsucht nach einem »Missionsorden« oder einem Institut, das junge Männer für die Missionsarbeit rekrutiert und in besonderen Theologenkonvikten auf diese Arbeit gewissenhaft vorbereitet, geht immer wieder aus den Quellen hervor. Philipp Nicolai schreibt in *De regno Christi* (1597): »So verrichten die Jesuiten, so sehr sie auch papistisch sind, dennoch [...] bei der Bekehrung der orientalischen Heiden bisher ein Werk, dem man nicht abgeneigt sein muß«.⁷ Das 1622 in Leiden gegründete »Seminarium Indicum« will so etwas wie ein protestantischer Missionsorden sein.⁸ Ganz besonders drücken die Pläne des unglücklichen Justinian von Welz 1663 zur Gründung einer »Jesus-liebenden-Gesellschaft« für die äußere und die innere Mission⁹ die Sehnsucht nach protestantischen »Jesuiten« aus. Und Philipp Jakob Spener hält 1677 fest: »was den Papisten möglich ist, muß uns auch möglich sein [...] Es wäre ja eine Sache von so großen Unkosten und Schwierigkeiten nicht, feine, gottselige und fähige junge Leute, die zu dem Studieren tüchtig sind, sonderlich zu den fremden Sprachen und nötigen Studien anzuführen und sie eine gewisse Zeit in der Fremde zu unterhalten, daß sie alle Gelegenheit suchten, mit den Ungläubigen umzugehen und mit Unterricht, sonderlich aber mit heiligem Wandel, einige zu gewinnen«¹⁰. Auch Gottfried Wilhelm Leibnitz träumt 1697 von einer protestantischen, ökumenischen Mission nach jesuitischem Vorbild.¹¹ Einem Missionsorden gleicht ebenfalls das 1714 gegründete Königlich-Dänische Missionskollegium (»Collegium de cursu Evangelii promovendo«). Noch 1754 wird sich der Lutheraner Johann Balthasar Lüderwald wünschen, dass sich welche zusammen täten »und einen Orden zur Fortpflanzung des Glaubens unter uns aufrichteten, darin man zu diesem heilsamen Werke was zusammen brachte«¹². Die modernen protestantischen Missionsgesellschaften, die ab Ende des 18. Jh. (1780 wurde die »Christentumsgesellschaft« in Basel gegründet, 1792 folgte die »Baptistische Missionsgesellschaft« in London; schon 1698 bzw. 1701 entstanden unter Einfluss von John Eliot zwei freie Assoziationen zur Förderung der Mission: die »Society for Promoting Christian Knowledge« und die »Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts«) nach und

⁶ Werner USTORF, Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert, in: Karl MÜLLER / Werner USTORF (Hgg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, Stuttgart u.a. 1995, 11–27, 13f.

⁷ Werner RAUPP, *Mission in Quellentexten*. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, 65.

⁸ Vgl. ebd., 75ff.

⁹ Vgl. ebd., 82–92.

¹⁰ Ebd., 112.

¹¹ Vgl. ebd., 127ff.

¹² Ebd., 196.

nach gegründet wurden, sind als Nachahmung der katholischen Missionsorden sowie der 1622 entstandenen römischen »Congregatio de propaganda fide« zu sehen.

Wenn ich dennoch im Folgenden die Aufmerksamkeit auf die theologischen Gründe für die unterschiedliche Missionsdynamik im frühneuzeitlichen Katholizismus und Protestantismus lenken möchte, so geschieht dies im Bewusstsein dessen, dass sie nur gebündelt mit den institutionellen und politischen Gründen den Ausschlag gaben. Zudem geschieht dies in der Überzeugung, dass eine nachhaltige Missionsdynamik nur möglich ist, wenn zu den institutionellen und politischen Gründen auch die nötige Missionstheologie dazu kommt. Ich werde zunächst die mühsame Entstehung einer Missionstheologie im Protestantismus skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich mich mit den scheinbar gegensätzlichen theologischen Motiven des allgemeinen Heilswillens Gottes und der Prädestination näher befassen. Schließlich soll die Einstellung zur »Vermischung« der Gesellschaft als bleibender anthropologischer Unterschied angesprochen werden.

1. Die mühsame Entstehung einer »Missionstheologie« im Protestantismus

Die Beachtung der theologischen Gründe ist wichtig, weil die genannten institutionellen und politischen Gründe zwar das Fehlen einer Missionspraxis erklären können, aber nicht das Fehlen des Missionsgedankens überhaupt, also das Fehlen des Bewusstseins der »fortgehenden Pflicht der Kirche zur Mission«¹³.

Die katholische Kirche verstand das Entdeckungszeitalter von Anfang an als eine Missionschance und -aufgabe. Es genüge hier daran zu erinnern, dass in der Konzessionsbulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493, der »Schenkung, Gewährung und Übertragung« eines Teils der Neuen Welt an die Katholischen Könige Spaniens eine Bekräftigung des Missionsauftrags folgt: »Überdies tragen Wir Euch bei Eurem heiligen Gehorsam auf, daß Ihr, unter Anwendung aller gebührenden Sorgfalt, wie Ihr auch verspricht – und wohinein Wir auch mit Rücksicht auf Eure Treue und königliche Großsinnigkeit keinen Zweifel setzen –, in den besagten Festländern und Inseln würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer bestellt, auf daß sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen.«¹⁴ Im Schatten der Missionspraxis selbst schrieben dann katholische Theologen wie Bartolomé de Las Casas OP († 1566), Juan Focher OFM († 1572), José de Acosta SJ († 1600) und Tomás de Jesús OCD († 1627) die ersten missionstheologischen Traktate der Neuzeit.¹⁵ In der Kontrovers

¹³ Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*. Theorien der Mission, Freiburg i. Br. 1962, 113; vgl. auch Jodeph SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Post Kaldenkirchen 1924, 204; Horst BÜRKLE, *Missionstheologie*, Stuttgart u.a. 1979, 43; Gustav WARNECK, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart*. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte, 5. Aufl., Berlin 1899.

¹⁴ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 71.

¹⁵ Zu Las Casas vgl. Mariano DELGADO, *Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie*, in: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano

theologie begegnet uns immer wieder das katholische Argument, im Protestantismus könne nicht die wahre Kirche Christi verwirklicht sein, da Missionspraxis *und* -gedanke darin fehlten. Die protestantische Seite konterte, eine Weltmission sei weder nötig noch möglich (wir werden die Gründe gleich sehen) und die Missionspraxis der Papisten sei verdorben, denn sie gleiche jenem pharisäischen Proselytismus, den der Herr scharf anprangerte. Bis zum Pietismus fehlte der Missionsgedanke im Protestantismus wirklich weitgehend. Als er aber im Verlauf des 18. Jahrhunderts theologische Konturen erhielt, enthielt er – organisatorisch wie theologisch – die Wesenselemente des katholischen Missionsgedankens, die man in der heißen Phase der Kontroverstheologie abgelehnt hatte.

Auch wenn es wichtige Nuancen zwischen der schroffen Missionsablehnung Luthers und der Haltung Bucers, Zwinglis und Calvins gibt, die im Blick auf die kolonialen Territorien der Obrigkeit die Pflicht zur Mission zusprechen, so kann das Gutachten der Wittenberger Theologischen Fakultät von 1652 als durchaus repräsentativ für die Einstellung zur Mission im Hauptstrom des frühneuzeitlichen Protestantismus gelten. Darin werden die bereits bei Luther vorkommenden Grundelemente betont:¹⁶ der Sendungsbefehl (Mt 28,19; Mk 16,15) trifft allein auf die Apostel zu (*apostolisches Argument I*: Unwiederholbarkeit des Apostelamtes: wer soll die *vocatio* zum Apostelamt aussprechen?); die Verkündigung ist bereits vollzogen und bis an die Enden der Erde gelaufen, weswegen weder die Päpster noch die Lutheraner einen besonderen göttlichen Befehl aufzuweisen haben, in aller Welt zu predigen (*apostolisches Argument II*: Evangelisierung der ganzen Welt in der Apostelzeit nach Ps 19,6); die Bischöfe und Prediger sollen bei ihren Gemeinden bleiben, für die sie ordentlicherweise berufen wurden (*parochiales Argument*); das Reich Christi ist, wenn auch empirisch nicht feststellbar, in aller Welt tätig und das Ende der Welt steht unmittelbar bevor (*eschatologisches Argument*: nach Mt 24,14); die (menschlich nicht manipulierbare) Ablehnung des Evangeliums durch Juden, Muslime und Heiden erfolgt aus drei Ursachen: aus Selbstverschuldung, teufelgewirkter Verstockung und geheimnisvollem Vorbehalt Gottes, der allein seine Erwählten unter der ganzen Menschheit kennt (*prädestinations-theologisches Argument* verbunden mit dem Gedanken, dass die Heiden so oder so »unentschuldigbar« sind – *anapologetos/inexcusabilis*: nach Röm 1,19ff.¹⁷).

Selbst evangelische Missionstheologen stellen fest, dass aus der dynamischen Bewegung der Reformation hier eine Theologie zur Wahrung des Bestandes geworden ist. »Es fehlt kein Argument, um sich von dem biblischen Auftrag an den Völkern zu dispensieren [...]

DELGADO, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, Paderborn 1994, 35–57; zu den anderen Autoren vgl. Michael SIEVERNICH, Missionstheologien »nach« Las Casas, in: LAS CASAS, Werkauswahl, 59–85.

¹⁶ Vgl. USTORF, *Diskussion* (wie Anm. 6), 12; vgl. Auszüge aus dem Gutachten, in: RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 70f.

¹⁷ Ausgehend von der Annahme, dass das Wort der evangelischen Wahrheit bereits auf der ganzen Welt war und Früchte brachte, bringt der Lutheraner Johann Gerhard die Unentschuldigbarkeit der Heiden auf den Punkt: »Wenn also die Nachkommen derer, denen zur Zeit der Apostel das Evangelium gepredigt worden war, im Verlauf der Zeit die Wahrheit des Wortes verloren haben, dann sollen sie ihre eigene Nachlässigkeit anklagen und die ihrer Vorfahren; keinesfalls aber sollen sie die Gnade des rufenden Gottes anbellern. Denn die gewissenhafte Sicherung des Wortes ist ein unvergleichlicher Schatz: Wer ihn zurückweist oder verliert, beraubt auch seine Nachkommen dessen, was einst Grundlage für ihre Rechtfertigung vor Gott sein wird.« RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 67f.

Eine theologische Domestizierung des reformatorischen Anliegens! [...] Das ›Bleib im Lande und nähre dich redlich‹ gewinnt so etwas wie seine theologisch-kirchliche Variante!¹⁸ – dies obwohl Paracelsus sich bereits 1530 bei der Auslegung von Psalm 96 über diejenigen lustig gemacht hatte, die lieber »bei ihrem Futterli und bei ihrer Küche bleiben«, als im Sinne des Gebots Christi in Mt 28,19 zu allen Völkern zu gehen, um dort die Wunder Gottes zu verkünden.¹⁹ Auch der Anglikaner Hadrian Saravia († 1613) hatte, wenngleich als einziger protestantischer Theologe der damaligen Zeit, in seinem Werk *De diversis ministrorum Evangelii gradibus* (1590) »die Pflicht der Kirche, Missionare auszusenden« anerkannt²⁰.

Nach dem Wittenberger Gutachten versuchten Einzelgänger wie Justinian von Welz († 1668?) für Missionspraxis und -gedanken im deutschen Protestantismus weiter zu werben. Welz entkräftet die Argumente der Orthodoxie und nennt folgende theologische Motive für den Missionsauftrag:²¹ den universalen Heilswillen Gottes nach 1 Tim 2,4 (*missionstheologisches Argument*); das Vorbild der Apostel und früheren Missionare (*Traditionsargument*); die im Fürbittengebet der Kirche enthaltene Bitte um die Ausbreitung des Reiches Gottes (*ekkesiologisches Argument*); schließlich das Beispiel der »Papisten«, insbesondere die Gründung einer zentralen Leitungsinstanz wie der Kongregation »De propaganda fide« (*Argument der Konfessionskonkurrenz*).

Der Augsburger Superintendent Johann Heinrich Ursinus antwortete 1664 spöttisch auf den »Träumer« Justinian und bekräftigte dabei die zentralen Thesen des Wittenberger Gutachtens: das »anapologetos« der Heiden nach Rom 1,19ff: »Denn erstlich ist kein Volk unter dem Himmel so gar verwildert, daß ihm Gott nicht (samt der Vernunft) noch ein Fünkeln seines Rechts hätte lassen überbleiben [...] Sie werden je länger je wilder und dürfen ihre Verdammnis niemand als ihnen selbst zuschreiben und haben also keine Entschuldigung«; die prädestinationstheologische Weisheit der göttlichen Vorsehung: »Stehet also den Heiden die Tür des himmlischen Jerusalems Tag und Nacht offen. Welche dadurch eingehen nach der gnädigen Wahl und Vorsehung Gottes in Christo, die weiß der alleinweise Gott schon zu bewahren und zur ewigen Seligkeit zu erhalten. Welche aber auch diese anklopfende Gnade verschmähen, sollte denen Gott andere Prediger zu senden schuldig sein?«; das Fehlen eines Kolonialgebietes: »Wo [in welches Missionsgebiet] denn hin, ihr redlichen Deutschen? In Afrika können wir nicht landen; wir müßten eine stärkere Schiffarmada haben als die Holländer, Engländer, Portugiesen, Franzosen. Durchs Land zu reisen, müßten wir uns erst mit den Seeräubern, die die Ufer beherrschen, schlagen [...] Lieber Justiniane! Hörst einmal auf zu träumen [...] Wer bringt uns dahin? [...] Die Sprache können wir nicht! Wer will uns lehren? Unsre hundert Dukaten, die ein jeder mitnehmen muß, kennen sie nicht. Wer gibt uns was zu kaufen? So ist es auch nicht mehr die Zeit, daß die Heiden einen Ochsen um einen zinnernen Löffel geben«; schließlich das Fehlen des

¹⁸ BÜRKLE, *Missionstheologie* (wie Anm. 13), 47.

¹⁹ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 38.

²⁰ Ebd., 61.

²¹ Vgl. BÜRKLE, *Missionstheologie* (wie Anm. 13), 48.

Missionsbefehls, da dieser allein auf die Apostel zutreffe: »Ein jeder kehre vor seiner Tür, so wird's allenthalben sauber.«²²

Erst dem Pietismus und der Herrnhuter Brüdergemeinde gelang es, den Missionsgedanken im Protestantismus nachhaltig zu verankern. Sie haben das evangelische Versäumnis in Sachen Weltmission eingesehen,²³ den allgemeinen Heilswillen Gottes mit dem Prädestinationsgedanken zusammen gedacht²⁴ und den Missionsbefehl ernst genommen, um die »Prädisponierten« aus den neuentdeckten Heidenvölkern für die sichtbare Kirche zu gewinnen²⁵. Nach und nach werden nun in der neuen protestantischen Missionstheologie die anderen defätistischen Argumente des frühen Protestantismus entkräftet.

Das Postulat einer Urevangelisierung der Welt in der Apostelzeit, so dass keine weitere nötig sei, weil das Evangelium allen Völkern gut bekannt sei, deutet nun Johann Albert Fabricius († 1736) mit gesundem theologischen Verstand so: »Da man aus klaren Anzeichen folgern kann, daß das Evangelium in der sogenannten neuen Welt vor der unlängst geschehenen Entdeckung dieses Teils der Erde noch niemals gepredigt worden sei, scheint es, daß man die angeführten Worte des Apostels und der Kirchenväter, das Evangelium sei auf dem ganzen Erdkreis gepredigt worden, dahingehend verstehen muß, daß sie entweder der damals bekannten Welt galten oder aber übertrieben waren, so wie zum Beispiel der Apostel über die Römer schreibt, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet worden (Röm 1,8) und ihr Gehorsam allen Menschen bekanntgeworden sei (Röm 16,19).«²⁶

Verworfen wird schließlich auch die Meinung, dass die Heiden der Neuen Welt nach Röm 1,19ff »unentschuldigbar« seien. Johann Balthasar Lüderwald († 1796), »der einzige eigentliche Missionstheologe des 18. Jahrhunderts«,²⁷ findet darüber klare Worte: »wie hat ein Heyde in America, der seine natürliche Erkenntnis wol gebraucht hat, darauf kommen sollen, daß in einem andern Theil der Welt, davon er nie gehöret hat, die wahre Offenbarung sey? wie viel Theile der Welt, und in welchem von demselben hat er die Offenbarung vermuthen sollen? Hat er aber auch Gelegenheit gehabt, über das fürchterliche Meer zu schiffen [...]? So folgt, daß sie zu entschuldigen sind, denen das Wort nicht ist nahe gewesen in ihrem Munde und in ihrem Herzen. Ein solcher also, der in einer entfernten Welt-Gegend nach einer Offenbarung wäre begierig gewesen, hätte sich mit Recht beklagen können: dis Wort ist jenseits des Meers, wer will über das Meer fahren, und mirs holen, daß ichs höre und thue? Wäre ihm das Wort nahe gewesen in seinem Munde und

²² RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 90ff.

²³ Philipp Jakob Spener († 1705) schreibt: »Wir müssen leider zu unserer schlechten Ehre gestehen, daß man bisher so säumig bei unserer Evangelischen Kirche in solchem Stück gewesen«. Ebd., 111.

²⁴ Bartholomäus Ziegenbalg († 1719), der Pionier der Tranquebar-Mission, schrieb z.B.: »Unerachtet aber, daß das ganze menschliche Geschlecht unter solche Sünden gerathen, und um deßwillen der zeitlichen und ewigen Straffe würdig ist, so hat doch Gott niemals gewolt, daß einer aus den Menschen verloren gehe, sondern daß sie sich alle aus den Sünden bekehrten und selig würden. Zu diesem Zweck hat er seinen eingebornen Sohn Jesum Christum in die Welt gesendet«. Ebd., 145.

²⁵ So z.B. der Tenor bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf († 1760), vgl. ebd., 164.

²⁶ Ebd., 187.

²⁷ Ebd., 191.

Herzen [...], so würde er, wo er nicht nach demselben gethan, keine Entschuldigung haben (Röm 1,20). Da sich dis aber anders verhält, so hoffen wir, daß Christus einem solchen werde zum Heyl verhelfen, der durch die rechte Erkenntnis und Verehrung Gottes bezeugt hat, daß er dis Wort gern würde angenommen und gethan haben, wenn es nur an ihn wäre gebracht worden.«²⁸

Als wichtigstes theologisch-anthropologisches Unterscheidungsmerkmal zur katholischen Seite bleibt im Protestantismus am Ende vor allem der Vorwurf aus den Anfängen der lutherischen und calvinistischen Reformation, die Katholiken würden das scholastische Axiom »facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam« (wer tut, was er kann, dem verweigert Gott nicht die heilsnotwendige Gnade) semipelagianisch als »Werkgerechtigkeit« verstehen und damit das reformatorische Dogma der Rechtfertigung allein aus Gnade, auf die die menschliche Natur, weil verderbt, radikal angewiesen sei, in Frage stellen.²⁹ Lüderwald betont, daß kein Mensch über Vermögen von Gott verbunden wird, und stellt daher die protestantische Sicht in kontroverstheologischer Polemik klar: »Also: wenn ein Heyde ist, der da thut, was er kann, Gott zu erkennen und zu verehren, so viel er solches aus dem natürlichen Licht vermögend ist, und der also zeigt, daß er mehr thun würde, wenn er die Offenbarung und Erkenntnis Jesu Christi hätte; dem wird um Christi und seines Verdienstes Willen die Gnade zur Gerechtigkeit und Seligkeit nicht versagt. Wir betrachten also die Heyden, die das ihrige thun, in Christo und seinem Verdienst, nicht außer Christo, wie die Scholastici gethan, deren Meynung darauf hinausläuft: ein Heyde habe noch gnug natürliche Kräfte, Gott gnugsam zu erkennen und über alles zu lieben, und sich also mit seinen Handlungen, die Gnade und Seligkeit zu verdienen [...] Wir haben dis alles jederzeit verworfen. Die natürlichen Kräfte des Menschen sind verderbt. Sein Verstand ist verfinstert. Sein Wille verkehrt, und kann Gott nicht über alles noch den Nechsten als sich selbst lieben, noch die Gebote Gottes halten. Jedoch wenn ein solcher Mensch alle Kräfte, die ihm noch aus dem Fall übrig sind, samlet, zur Erkenntnis und Verehrung Gottes anwendet, und also bezeugt, daß er gern mehrere Kräfte hiezu haben möchte, dieser thut, so viel an ihm ist, und diesem wird die seligmachende Gnade in Christo nicht zu versagen stehen, weil er diese unverdiente Gnade fast offenbar begehret hat. So wird er nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die er gethan hat, sondern nach der Barmherzigkeit Gottes in Christo selig.«³⁰

Der Streit zwischen Augustinus und Pelagius bzw. den Semipelagianern, bei dem es u.a. um die Entscheidung zwischen einer theologischen Anthropologie ging, »welche der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen ein beträchtliches Gewicht zumißt, und einer Anthropologie, die die Ohnmacht des Menschen unter der Sünde und seine radikale Angewiesenheit auf eine besondere Gnade Gottes vertritt«,³¹ hat in der Tat die katholische

²⁸ Ebd., 193.

²⁹ Zur Rolle dieses Vorwurfs im binnenkatholischen Gnadestreit und in der Kontroverstheologie vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Semipelagianismus, in: *LThK* Bd. 9, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, 451–453.

³⁰ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 192.

³¹ Gisbert GRESHAKE, Pelagius/Pelagianismus: II. Pelagianismus, in: *LThK*, Bd. 8, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1999, 8.

und protestantische Identität nachhaltig geprägt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Position hierzu lehramtlich bestätigt, die auch von den Protestanten geteilt wird: »daß Gott von Ewigkeit her in voller Freiheit allein aufgrund seiner Liebe (ohne Rücksicht auf die evtl. Verdienste des Menschen) in Christus alle zum Heil erwählt und prädestiniert sowie auch die Gnade anbietet, diese Erwählung zu ergreifen.«³² Heute herrscht ökumenische Eintracht in dieser Frage. In der frühen Neuzeit wurde aber der gemeinsame Kern hinter der konfessionellen Akzentsetzung übersehen. Daher nannte Melanchthon die katholischen Theologen – und d.h. damals im Wesentlichen die spanischen Dominikaner und Jesuiten – ob ihrer »scholastischen« Zuordnung von Natur und Gnade und Betonung der Kooperation zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit »nostrorum temporis novi pelagiani«,³³ während das Konzil von Trient die protestantische These von der radikalen Verderbtheit des Menschen verurteilte³⁴.

Defätistische Argumente haben auch unter den »Hardliner« im katholischen Lager nicht gefehlt, und sie waren denen der Protestanten sehr ähnlich. Dies gilt etwa für die Postulierung einer Urevangelisierung Amerikas in der Apostelzeit unter Berufung auf Ps 19,6 sowie auf die durch die Indienmission der Jesuiten neu belebte Thomaslegende, die aus den Indianern so etwas wie »Altchristen«, die von ihrem Glauben unentschuldbar abgefallen waren, oder Heiden machte, die diesen Glauben genauso unentschuldbar abgelehnt hatten und somit von den Christen erobert und unterjocht werden konnten; für die Postulierung einer Abstammung der höher entwickelten indianischen Völker von spanischen Altchristen oder gar von den zehn zerstreuten Stämmen Israels, was aus den Indianern wiederum Altchristen und -spanier mit den vorher genannten Folgen oder mindestens Altjuden und somit Monotheisten und Erben Abrahams machte, die ihrem Bund nicht treu geblieben und daher unentschuldbar seien; für die Betrachtung der Indianer als wilde, affenähnliche, von Gott verworfene und des Christentums wie der westlichen Zivilisation unfähige Völker, was wiederum ihre Eroberung und Unterjochung rechtfertigte und uns davon dispensierte, sie durch Evangelisierung und Hispanisierung in die christianitas aufzunehmen – oder die Aufnahme nur am Ende eines langwierigen Umerziehungsprozesses vorsah; und schließlich für den Glauben an das bevorstehende Ende der Welt nach Mt 24,14, der zu Beginn des Entdeckungszeitalters missionsbeschleunigend wirkte (vor allem bei der Mexikomission hatten es die Franziskaner ganz eilig, die Indianer mittels Massentaufen in die Herde Christi aufzunehmen, damit das ersehnte Ende der Welt eintreffen könnte), während er um 1600 angesichts der wiederentdeckten indianischen Götzendienstes wie der immensen asiatischen Herausforderung die missionarische Euphorie bremste.³⁵

³² MÜLLER, *Semipelagianismus* (wie Anm. 29), 452.

³³ GRESHAKE, *Pelagius/Pelagianismus* (wie Anm. 31), 9.

³⁴ Vgl. Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter HÜNERMANN, 37. Aufl., Freiburg i. Br. 1991, Nr. 1555.

³⁵ Vgl. zu diesen defätistischen Argumenten: DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4). Eine Untersuchung der Auslegung bestimmter Schriftstellen im katholischen und evangelischen Lager würde die unterschiedliche Einstellung zur Mission im Entdeckungszeitalter deutlich zutage treten lassen. Der Vorschlag Gerhard EBELINGS, Kirchengeschichte

Aber die defätistische Interpretation konnte sich im Katholizismus nie durchsetzen; vielmehr wurde sie vom missionstheologischen Mainstream, der den immerwährenden Missionsbefehl Christi, die Entschuldbarkeit der Indianer für das Verschwinden des Christentums nach der vermeintlichen Urevangelisierung in der Apostelzeit, da sie von der Kirche allein gelassen seien, den allgemeinen Heilswillen Gottes sowie die prinzipielle Glaubens- und Zivilisationsfähigkeit der neuentdeckten Völker betonte, kraftvoll zurückgewiesen³⁶.

2. Allgemeiner Heilswillen Gottes versus Prädestination?

Oben wurde gezeigt, dass bei der mühsamen Entstehung einer protestantischen Missionstheologie die Bestreiter der Missionspflicht sich nicht zuletzt auf die Prädestination beriefen, während die Befürworter den allgemeinen Heilswillen Gottes betonten. Stehen also allgemeiner Heilswillen Gottes und Prädestination im Widerspruch zueinander? Das Zusammendenken des universalen Heilswillens Gottes nach 1 Tim 2,4 mit der Prädestination nach Röm 8,28ff. bzw. mit der faktischen Erfahrung, dass nur Wenige Evangelium und Kirche folgen, während die Mehrheit eine *massa damnata*, eine Masse der Verdammten zu sein scheint, ist spätestens seit Augustinus ein Grundproblem christlicher Theologie. Zwei Grundantworten zeichneten sich ab: der strenge Augustinismus des polemischen Kampfes gegen den Pelagianismus ging von der doppelten Prädestination der wenigen Erwählten zum Heil und der vielen Nichterwählten zur Verdammnis aus und trug zur »Verdüsterung des Prädestinationsgedankens« sowie zur »Verwandlung des Prädestinationsgedankens zum Schrecken des christlichen Denkens« bei, während er für Paulus Röm 8,28ff. Ausdruck der freudigen Gewissheit des Heils ist;³⁷ der gemäßigte Augustinismus der Synode von Orange (529) verwarf hingegen die These der Prädestination einzelner zum Bösen und verband den Prädestinationsgedanken mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Im Entdeckungszeitalter wird nun der gemäßigte Augustinismus eher im katholischen Lager rezipiert, während der strenge eher im protestantischen (vor allem calvinistischen) zu finden ist.

Die katholische Position wurde vom Trienter Konzil klargestellt, das im Rechtfertigungsdekret 1547 die Lehre einer doppelten Prädestination³⁸ sowie eine verwegene Prädestinationssicherheit³⁹ zurückweist und mit einem christozentrischen Ansatz den universalen Heilsplan Gottes⁴⁰ betont.

als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift zu schreiben, wäre hier besonders hilfreich. Vgl. Gerhard EBELING, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: DERS., *Wort Gottes und Tradition*. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 9–27.

³⁶ Um 1600 etwa von José de Acosta, der andererseits eine sehr differenzierte Anthropologie vertrat und sich der unterschiedlichen Kulturstufen der neuentdeckten Völker sehr bewusst war, vgl. José ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, (Corpus hispanorum de pace Bde. 23–24), Madrid 1984–1987, Bd. 1, 60–71, 60.

³⁷ Wolfhart PANNENBERG, Prädestination IV. (dogmatisch), in: *RGG*, Bd. 5, 3. Aufl., Tübingen 1961, 487–489, 487.

³⁸ DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (wie Anm. 34), Nr. 1567.

³⁹ Ebd., Nr. 1540.

⁴⁰ Ebd., Nr. 1522; vgl. Georg KRAUS, Prädestination: II. Theologie- und dogmengeschichtlich / III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*, Bd. 8, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1999, 468–474, 471.

Es wäre gewiss unfair, Calvin auf den strengen Calvinismus (Augustinismus) zu reduzieren. Bei ihm finden sich auch Aussagen, die durchaus im Sinne des gemäßigten Augustinismus zu verstehen sind. 1551 betont er bei der Auslegung von 1 Tim 2,3–5 den allgemeinen Heilswillen Gottes und verknüpft ihn mit dem Prädestinationsgedanken: »Gott will, daß alle Welt gerettet werden, damit wir, ebenso wie es an uns ist, denen zum Heil verhelfen, die vom Reich Gottes ausgeschlossen scheinen [...] Wenn also Gott will, daß alle Menschen am Heil [...] teilhaben sollen, so müssen wir Sorge tragen, die armen Unwissenden zu uns zu ziehen, so daß wir gemeinsam zum Erbe des himmlischen Reiches gelangen, das uns verheißen ist [...] Daraus folgt: das Evangelium soll durch den Willen Gottes aller Welt gepredigt werden, so daß alle das Zeugnis des Heils gemeinsam haben«. Der Herr aber, so fügt er hinzu, schickt sein Evangelium nicht überallhin, sondern dorthin, »wo es ihm gefällt«. ⁴¹ Aber in der *Institutio* von 1559 lehrt er streng systematisch eine rigorose doppelte Prädestination: »Prädestination nennen wir das ewige Dekret Gottes, wodurch er bei sich beschlossen hat, was nach seinem Willen aus jedem Menschen werden soll. Denn nicht alle werden mit der gleichen Bestimmung geschaffen, sondern den einen ist das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammung im voraus zugeordnet«. ⁴²

Es würde allerdings zu weit führen, die Kontroversen und theologischen Spitzfindigkeiten in Sachen Prädestination eingehend darzustellen. Dem Anliegen dieses Beitrags ist es eher gedient, wenn im Folgenden – sozusagen typologisch – je eine repräsentative Position für den eher katholischen gemäßigten Augustinismus und den eher protestantischen strengen Augustinismus der frühen Neuzeit näher betrachtet wird. Für die katholische Seite bietet sich Bartolomé de Las Casas an, für die protestantische die Missionstheologie der Puritaner Neu-Englands im 17. Jh.

Las Casas' missionstheologisches Hauptwerk *De vocatione omnium gentium ad veram religionem* verweist im Titel bereits auf das Werk *De vocatione omnium gentium* des Augustinusschülers Prosper von Aquitanien, ⁴³ das eines der wichtigsten Zeugnisse des gemäßigten Augustinismus im Vorfeld der Synode von Orange ist. Auch wenn in dieser Schrift – wohl mit Rücksicht auf die semipelagianischen Adressaten Südfrankreichs – das Wort Prädestination nicht vorkommt, so liegt ihr roter Faden doch in der Bemühung, den die Gerechtigkeit und Güte göttlicher Vorsehung überschattenden Prädestinationsgedanken des strengen Augustinismus mit dem von einem »gerechten und gütigen« Gott zu erwartenden prinzipiellen allgemeinen Heilswillen zu versöhnen. Dies macht Prosper vor allem dadurch klar, dass er an zentralen Stellen zweimal ausdrücklich seine drei »Glaubensgewissheiten« festhält: erstens: zur göttlichen Güte gehört wesentlich der feste Wille, »daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4;

⁴¹ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 31.

⁴² KRAUS, *Prädestination* (wie Anm. 40), 470.

⁴³ Vgl. lateinischen Text in: PL 51, 638–722; es gibt eine englische, eine französische und eine italienische Übersetzung; vgl. dazu Rudolf LORENZ, Prosper von Aquitanien, in: *RGG*, Bd. 5, 3. Aufl., Tübingen 1961, 641–642; DERS., Der Augustinismus Prosper von Aquitanien, in: *ZKG* 73 (1962) 217–262; Czeslaw BARTNIK, L'universalisme de l'histoire du salut dans l' »De vocatione omnium gentium«, in: *RHE* 68 (1973) 731–758; DELGADO, *Glaubens-tradition* (wie Anm. 15).

insgesamt 7 Male im zweiten Teil des Werkes zitiert!); zweitens: zur Wahrheit und Rettung gelangt niemand allein aufgrund der Verdienste oder des menschlichen Willens; dazu bedarf jeder Mensch der Hilfe göttlicher Gnade; nur so kann der Mensch zum Glauben gelangen und in ihm, »der durch die Liebe wirksam ist« (Gal 5,6), auch verharren; drittens: warum Gott, der alle Menschen retten will, alle letztlich nicht rettet, bleibt für die menschliche Erkenntnis ein unergründliches Geheimnis, über das wir auch keine Spekulationen anstellen sollten.

Anschließend versucht der Autor, Gott angesichts der Tatsache, dass er zwar alle retten will, aber nicht alle sein Evangelium hören wollen, mit Hilfe der Doppeldialektik allgemein-besonders (*generale-speciale*) und offenbar-verborgen (*manifestum-occultum*) zu rechtfertigen: demnach gibt es in der Menschheitsgeschichte schon immer allgemeine und besondere Heilmittel (*auxilium generale-speciale*, *dona generalia-specialia*, *bonitas generalis* und *misericordia specialis*, *bonitas generalis* und *beneficia specialia*, *gratia generalis-specialis*, *vocatio generalis-specialis*), so dass letztlich zu keiner Zeit irgendein Mensch oder ein Volk – gleich wie abgeschieden sie leben mögen – von den Heilmitteln, von der Hilfe, den Gütern und Wohltaten, der Güte, dem Erbarmen, der Gnade und der Berufung Gottes ausgeschlossen ist, dessen alles wohlordnende Weisheit ja von einem Ende zum anderen reicht (Weish 8,1). Dies alles gehört zum *manifestum*, zum offenkundigen Teil des allgemeinen Heilswillens Gottes. Zum *occultum* aber, das uns letztlich verborgen bleibt, gehört die Frage, wem die Erwählung Gottes und somit die Rettung effektiv gilt, wer also am Ende wirklich gerettet wird. Während die allgemeinen Heilmittel allen Menschen »ohne ihr Zutun« geöffnet sind, hängen die besonderen von der willentlichen Zustimmung des Menschen ab.

Die Heilmöglichkeit in der vorchristlichen Zeit wird in *De vocatione omnium gentium* deutlich bejaht; eine außerchristliche Heilmöglichkeit in der christlichen Zeit geht allerdings aus diesem Werk nicht klar hervor, sie wird aber ebenso wenig deutlich verneint. Der Autor scheint hier manchmal ganz streng augustinisch zu meinen, dass im Christentum die allgemeinen und die besonderen Heilmittel zum »universalen Weg« (*via universalis*) oder »Königsweg« (*via regalis*) des Heils konvergieren, der nun zum »Ernstfall« für alle Menschen wird; auch wenn nicht alle, die sich auf diesen Weg begeben, tatsächlich gerettet werden, so wird doch keiner, der durch die Glaubenspredigt damit konfrontiert wird, außerhalb dieses Weges das Heil finden. Der Verfasser, wie Augustinus selbst, geht freilich davon aus, dass zu seiner Zeit – die antike Welt war mehr oder weniger christianisiert und man hielt sie für »die Welt« schlechthin – der christliche Weg in der ganzen Welt ausreichend bekannt ist, ja unmittelbar einleuchtet, also das Christentum allen wirklich zum Ernstfall geworden und derjenige eine gar wunderliche Erscheinung ist, der – unentschuldigbar – immer noch nicht glaubt, wo alle Welt doch zum Glauben gefunden hat⁴⁴.

⁴⁴ Wenn die Heiden nach Wundern oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangen, wirft ihnen Augustinus vor, die Evidenz zu leugnen und den Ruf zum Heil unentschuldigbar abzulehnen: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, Libri XI–XXII, (CCL 48), Turnholt 1955, XXII, 8.

Am Ende von *De vocatione omnium gentium* steht nun die Rechtfertigung Gottes: Wir sollen uns mit der Doppelannahme zufrieden geben, dass niemand den ewigen Tod sterben wird, der diesen nicht auch verdiente, und dass zugleich alle, die von Ewigkeit her auserwählt wurden, gerettet werden. Das heißt allerdings auch, dass von keinem Menschen vor seinem Lebensende gesagt werden könne, er gehöre wirklich zu den Auserwählten oder er sei tatsächlich von der Rettung ausgeschlossen.

Genau an dieser Missions- und Geschichtstheologie aus *De vocatione omnium gentium*, die Las Casas im Prolog zu seinem Geschichtswerk ausdrücklich zitiert,⁴⁵ orientiert sich nun der Bischof von Chiapa, um folgende Akzente in seiner Missionstheologie zu setzen:⁴⁶ allgemeiner Heilswillen Gottes und Prädestination gehören zusammen; da wir nicht wissen können, wer zur Zahl der Prädestinierten letztlich gehöre, und im Grunde alle Völker vom allgemeinen Heilswillen Gottes zur wahren Religion berufen sind, so haben wir das Evangelium vom Heil in der ganzen Welt zu verkünden, um den Ernstfall der Bekehrung allen Menschen nahe zu bringen; dies jedoch mit Gelassenheit und ohne eschatologische Ungeduld (also keine Massentaufen, ohne ausreichende katechetische Vorbereitung nach Art der Franziskaner), denn »die göttliche Weisheit reicht von einem Ende zum andern und ordnet alles mit Anmut« (Weish 8,1); auch ohne das Prinzip zu verraten, dass wir nichts Böses tun dürfen, um Gutes zu erreichen (also keine Missionspraxis nach dem Prinzip »der Zweck heiligt die Mittel«); dies bedeutet, dass »die einzige Art« der Berufung aller Völker zum Christentum streng einzuhalten ist: friedlich-diskursive Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sanfte Ermahnung und Anlockung des Willens mit guten Beispielen; Einschluss der indianischen Völker in die göttliche Auserwählung, die auch den Christen zuteil geworden ist, ja – und das ist für Las Casas und viele Bettelmönche der ersten Amerikamission typisch – sogar evtl. Erwählungsvorrang der indianischen Völker, die so einfältig sind und das Christentum so freudig aufnehmen, so dass es sein könnte, »daß von diesen [Indianern], die wir hienieden so sehr verachten, sich am Tag des Gerichts zur rechten Hand [Christi] mehr finden als von uns«⁴⁷; Apologie der indianischen

⁴⁵ LAS CASAS beendet seinen Prolog mit einer langen geschichtstheologischen Betrachtung nach *De vocatione omnium gentium*, in der es u.a. im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes bei der Verteilung der Heilchancen heißt: Gott habe für die Bekehrung der neuentdeckten Völker den Tag und die Stunde gewählt, die Er, noch bevor er etwas erschaffen hatte, mit unfehlbarem Ratschluss und gerechtem Urteil beschlossen hat – so wie er dies für die Völker der Alten Welt auch getan hatte. »So gab es denn auf dem gleichen Weg, mit der gleichen Barmherzigkeit und dank seiner unwandelbaren und unsagbaren Weisheit den Tag und die Stunde, die Er angeordnet hatte, auch bei diesen Völkern [...] Diesen wurde jedoch, wie allen übrigen, niemals jenes allgemeine Maß des höchsten Beistands Gottes verweigert, das stets allen Menschen gewährt wurde, damit sie sich selbst helfen konnten; dieses allerdings kleinere und verborgene Maß genügte jedoch, wie Er es nach seinem Belieben verfügte, einigen zur Rettung und allen zum Zeugnis, damit sich ganz eindeutig zeigte, daß jene, die der Gnade nicht teilhaftig waren, aus eigener Schuld verworfen wurden und daß jene, die dieses Licht erleuchtete, sich allein und ausdrücklich nicht ihrer Verdienste, sondern der Güte des so überaus gütigen Herrn rühmen sollten.« Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 176.

⁴⁶ Vgl. vor allem die vierbändige *Werkauswahl* mit den Originaltexten, den Einleitungen und Kommentaren: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, 4 Bde., Paderborn 1994–1997.

⁴⁷ Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, ed. Isacio Pérez FERNÁNDEZ. (Obras completas Bd. 5), Madrid 1994, 2398.

Religionen und Kulturen: man kann sie nicht als »unentschuldig« oder »verdammte« bezeichnen, denn sie folgten bisher dem Licht der natürlichen Vernunft so gut sie konnten und hatten keinen Kontakt mit dem Christentum als dem universalen Weg des Heils (also Bestreitung aller defätistischen Argumente für die »Unentschuldigbarkeit« und »Verdammung« der Indianer, die auch im spanisch-katholischen Lager im Umlauf waren).

Darüber hinaus findet sich bei Las Casas eine Idealisierung der »Natur« der indianischen Völker als »gute Wilde«, die zur Vervollkommnung nur des Glaubens bedürfen (gemäß dem Axiom: *gratia perficit non destruit naturam*), sowie eine Verteidigung der Einheit des Menschengeschlechts und der Perfektibilität der Indianer auf dem Boden einer optimistischen Anthropologie, wie sie für das Entdeckungszeitalter »vor Trient« typisch katholisch war: »So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich und niemand wird unterrichtet geboren [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.«⁴⁸

Wir haben oben auf die Ambivalenz in Calvins Prädestinationsgedanken hingewiesen, die sowohl den allgemeinen Heilswillen Gottes als auch die rigorose doppelte Prädestination einschloss. Wenn letztere nun mit dem Bundesgedanken als äußerem Zeichen der göttlichen Auserwählung verbunden wird, öffnet sie einer Ausschluss-Anthropologie und einer Betrachtung derjenigen als verdammte, die sich – aus Gottes unerforschlichem Ratschluss – dem Bund verweigern, Tür und Tor. Gerade dies vertreten nun die *Puritaner* Neu-Englands. Für sie gilt:⁴⁹ Alle Menschen sind von Geburt aus gleich, d.h. mit denselben Heilchancen, aber nicht alle nehmen sie wahr, sondern nur die Wenigen, die Gott dazu ausersehen hat, seinem Ruf zu folgen und einen zivilen, kirchlichen und heiligen Bund mit ihm zu schließen. Diese gehören letztlich zu den Auserwählten, während die Masse der Menschen, die keinen solchen Bund mit Gott geschlossen haben, wozu die meisten indianischen Völker gehören, als Nichterwählte zu betrachten sind. Und sollte sie Gott zu den Auserwählten rufen, so werden sie auch einen solchen Bund mit ihm schließen. John Eliot hat 1651 die Bekehrung einiger Indianer, die er für Nachfahren der zehn zerstreuten Stämme Israels hielt,⁵⁰ mit dem »Bund« besiegelt: »Wir sind die Kinder Adams; wir und

⁴⁸ Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 377; vgl. dazu Mariano DELGADO, Las Casas als »Anthropologe des Glaubens«, in: ebd. 327–342.

⁴⁹ Vgl. Juan A. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976; Wolfgang REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*. 4 Bde., Stuttgart u.a. 1983–1990; Ulrike BRUNOTTE, *Puritanismus und Pioniergeist*. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Berlin/New York 2000.

⁵⁰ Nach meinem Kenntnisstand war der spanische Dominikaner Francisco de la Cruz († 1578) der erste, der bei der Missionierung der Neuen Welt die These von der jüdischen Abstammung der Indianer aufstellte und sich von der Vermischung von Spaniern und Indianern, Christen und Altjuden, die eschatologische Wiederherstellung Israels, eine der geschichtstheologischen Bedingungen für den Anbruch der allerletzten Geschichtsperiode vor dem Ende der Welt,

unsere Eltern waren lange Zeit verloren ob unserer Sünden; nun aber hat die Gnade des Herrn wieder angefangen, uns erneut zu rechtfertigen; da die Gnade des Herrn uns dabei hilft, wollen wir und unsere Kinder uns Gott weihen, damit wir sein Volk sind. Er wird uns in allen Angelegenheiten regieren [...] Oh Jehova, lehre uns Weisheit; sende den Hl. Geist in unsere Herzen; nimm uns als dein Volk und laß uns Dich als unseren Gott haben.«⁵¹ Zu einer flächendeckenden Indianermission, um alle in diesen Bund einzuschließen, kam es aber aufgrund der oben genannten puritanischen Prämissen nicht. Mit dem Unternehmen, »einer umfassenden Indianermission scheiterte nichts Geringeres als die Intention, die reale *wilderness* und ihre Bewohner einzubeziehen in das religiöse Bundes- und Erlösungsverhältnis.«⁵² Die Träger des Bundes, d.h. zunächst und vor allem die Puritaner selber, sind Gottes bevorzugte Kinder, dazu berufen, über die anderen zu herrschen, wie eine puritanische Versammlung 1640 in Milford in bester Bundestradition beschloss: »1. Die Erde ist des Herrn; 2. der Herr kann die Erde oder einen Teil davon seinem auserwählten Volk schenken; 3. wir sind sein auserwähltes Volk.«⁵³ Obwohl Roger Williams dieses »alttestamentliche« Bundesdogma mit den Worten kritisierte, in der Zeit des Neuen Bundes Jesu Christi sei kein Volk dazu auserwählt, über die anderen zu herrschen,⁵⁴ orientierte sich die puritanische Mission in Neu-England eher an der Bundestheologie des Alten denn an der des Neuen Testaments. Der Indianer wird demnach im Prinzip als ein »gefallener« Mensch betrachtet, ein minderwertiger und der Perfektibilität unfähiger Mensch; und es sei klar, dass die Masse der Verdammten eher aus Indianern denn aus Puritanern bestünde. Roger Williams' Mahnung im Geiste Las Casas', der indianische Bruder sei von Geburt so gut wie der Puritaner und habe von Gott dasselbe Blut bekommen, ja der Himmel könne sich für die wilden Indianer öffnen und für die zivilisierten Engländer schließen, denn alle Menschen und Völker hätten dieselben fairen Erwählungschancen,⁵⁵ verhallte vielfach ungehört: Ohne institutionelle und politische Kanäle für den prophetischen Protest und ohne eine ausgereifte Missionstheologie im Protestantismus konnte Williams nicht so viel bewegen wie Las Casas.

Aus den genannten theologischen Unterschieden zwischen der Amerikamission der Katholiken und der Puritaner eine grundlegende konfessionelle Differenz zu machen, wäre allerdings ein Trugschluss. Vielmehr gilt: Als Las Casas am Ende seiner *Apologia pro Indis* festhielt »Indi fratres nostri sunt, pro quibus Christus impendit animam suam« (Die Indianer sind unsere Brüder, für die Christus sein Leben hingegeben hat),⁵⁶ hat er damit die

erhoffte. Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*. Eine religionsgeschichtliche Studie, (NZM, Schriftenreihe Bd. 34), Imensee 1994, 70.

⁵¹ ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 142.

⁵² BRUNOTTE, *Puritanismus und Pioniergeist* (wie Anm. 49), 15.

⁵³ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 34; ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 87.

⁵⁴ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 95. Die berühmte Kontroverse zwischen dem »aristotelischen« Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda und Las Casas 1550–1551 findet ihre puritanische Entsprechung in der weniger bekannten Kontroverse zwischen Roger Williams und John Cotton um die Mitte des 17. Jahrhunderts.

⁵⁵ Vgl. Ortega y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 94–101, 100.

⁵⁶ LAS CASAS, *Apologia* (wie Anm. 4), 664.

Quintessenz christlicher Anthropologie und Missionstheologie ausgedrückt, wie sie im Entdeckungszeitalter von den wahrhaft Frommen *in allen Konfessionen* gesehen wurde: Alle Menschen sind Teil der Menschheitsfamilie und allen und jedem einzelnen gilt das Erlösungswerk Christi.

3. Ein bleibender Unterschied: Einschluss- oder Ausschluss-Anthropologie?

Über die missionstheologischen Unterschiede hinaus verkörpern Las Casas und die Puritaner zwei verschiedene Typologien der europäischen Einstellung zum Fremden:

Auf der einen Seite die aus den antiken Naturrechtstraditionen und der Scholastik gewonnene Sicht von der Perfektibilität aller Menschen (»niemand wird bereits unterrichtet geboren«, wird Las Casas mit Cicero sagen⁵⁷) sowie die (altrömische) katholische Offenheit für die Evangelisierung und Aufnahme aller Völker in die *christianitas*, verbunden mit der Bejahung und Förderung einer vermischten Gesellschaft. Das spanische Kolonialmodell lief von Anfang an auf Evangelisierung, Hispanisierung und Schaffung neuvermischter Gesellschaften hinaus. In seinem Werk *Origen de los Indios* (1607) beschreibt Gregorio García die Kolonialgesellschaft als eine vermischte Gesellschaft, in der es Kastilier, Indianer, Portugiesen, Galicier, Biskayer, Katalanen, Valencianer, Franzosen, Italiener, Griechen und Schwarze gibt, »ja sogar Morisken und getarnte Zigeuner [...], auch fehlen nicht Nachfahren von Juden; diese alle müssen sich zwangsläufig vermischen, da sie in denselben Provinzen leben: durch Heirat, durch unerlaubte Verbindung oder Begattung.«⁵⁸ Spanier und Lateinamerikaner neigen zu einer idealisierenden Sicht des Vermischungsprozesses. Der Mexikaner José Vasconcelos hält gar in seinem Werk *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925) die Mestizisierung für ein deutliches Zeichen der göttlichen Bestimmung Lateinamerikas, »die Wiege einer fünften Rasse zu sein, zu er alle Völker verschmelzen werden, um jene vier zu beerben, die bisher isoliert den Lauf der Geschichte bestimmt haben«. Weil sie durch den Mestizierungsprozess der göttlichen Bestimmung Amerikas treuer waren, sind die romanischen Völker für Vasconcelos dazu ausersehen, die Einheit der Welt zu vollenden: »Die Treue zu dieser geheimen Bestimmung ist die Garantie unseres Triumphes.«⁵⁹ Die Angloamerikaner, denen die Gegenwart zu gehören scheine, werden die Zukunft nicht bestimmen können, da sie einen verhängnisvollen Fehler begangen haben: Sie haben nämlich die Urrassen Amerikas ausgerottet, während die Iberer sie durch Mestizisierung assimiliert haben. Apologeten des lateinamerikanischen Vermischungsprozesses vergessen allerdings, dass er bisher auf Kosten der

⁵⁷ Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 377.

⁵⁸ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 282f.

⁵⁹ DELGADO, *Die Metamorphosen* (wie Anm. 50), 107 (José VASCONCELOS, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: DERS., *Obras completas*, Bd. 2, México 1958, 919).

Identität der autochthonen Bevölkerung gegangen ist: Mestizisierung bedeutet zumeist Okzidentalisation der Indianer und Schwarzen, nicht Indigenisierung oder Afrikanisierung der gemischten Bevölkerung. Zudem ist die große ethnisch-kulturelle Heterogenität Lateinamerikas derzeit eines der dringendsten Probleme des Subkontinentes.

Auf der anderen Seite steht die Betrachtung des Indianers als eines »gefallenen«, minderwertigen und der Perfektibilität unfähigen Menschen, verbunden mit der partikularen Sicht eines alttestamentlich geprägten Prädestinations- und Bundesgedankens, wonach die Welt in Auserwählte und Verdammte zu teilen ist und die Auserwählten unter sich bleiben sollten, zwar offen für den Beitritt derjenigen in das Neue Jerusalem, die den Ruf Gottes gehört haben, aber jede prinzipielle Vermischung mit der Masse der Nichterwählten und daher vom Bund Ausgeschlossenen vermeidend, weil diese sich letztlich auch negativ auf den Bund mit unserem Gott auswirken könnte. Dieses Vermischungsverbot gehörte zu den wichtigsten Bedingungen der puritanischen Bundestheologie.⁶⁰

Die Folgen beider Typologien für die indianischen Völker und die Gestaltung der Kolonialgesellschaft waren auch unterschiedlich:

Auch wenn man sich zur Gestaltung der vermischten Kolonialgesellschaft im spanischen Wirkungsbereich Las Casas' zum Trotz oft schlechter Mittel bediente – wie etwa der *conquistas* und *encomiendas*, der Massentaufe und der Vermischung nach dem Malinche-Prinzip⁶¹ (d.h. Vermischung vor allem von spanischen Männern mit indianischen Frauen) – und die spanische Kolonialgesellschaft als »Kastengesellschaft« durchaus rassistisch war: das Ergebnis sind Mestizenkulturen wie in Mexiko und im Andengebiet sowie das Überleben der meisten indianischen Kulturvölker, die durch das spanische Kolonialsystem besser geschützt wurden, als durch die kreolischen Republiken (die Indianer von Chiapas verlangen jetzt im mexikanischen Parlament z.B. Schutzgesetze, die in den spanischen *Leyes de Indias* – zumeist entstanden auf Druck indianerfreundlicher Missionare, die die Missstände vor Ort bestens kannten⁶² – selbstverständlich waren). Kein geringerer als Octavio Paz hat auf die Vorteile des katholischen Missionsmodells aufmerksam gemacht: »Nachdem die Bande zu ihrer eigentlichen Kultur abgerissen, ihre Götter tot und ihre Städte zerstört waren, fanden die verwaisten Indios durch den katholischen Glauben einen neuen Platz in der Welt. (Diese Möglichkeit, einer lebendigen Ordnung anzugehören, und sei es auch nur als unterste Schicht der Gesellschaftspyramide, wurde den Eingeborenen der Neu-England-Staaten von den Protestanten mitleidlos versagt!). Man sollte nicht vergessen, dass die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben einen Platz im Kosmos bedeutete. Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatte die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits

⁶⁰ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 243.

⁶¹ »Malinche« hieß die Indianerin, die Cortés bei der Eroberung Mexikos als Dolmetscherin diente und die er dann zur Konkubine nahm. Vgl. dazu jüngst Anna LANYON, *Malinche*. Die andere Geschichte der Eroberung Mexikos, Zürich 2001.

⁶² Vgl. Isacio Pérez FERNÁNDEZ, *El Derecho Hispano-Indiano*. Dinámica social de su proceso constituyente. (Monumenta histórica iberoamericana de la orden de predicadores, Bd. 19), Salamanca 2001.

wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod.«⁶³

Im puritanischen Wirkungsbereich wurde hingegen mit nach abendländischem Verständnis formaljuristisch sauberen Verträgen den indianischen Völkern immer mehr Land abgekauft, wobei die Masse der Verdammten wie wilde Tiere gejagt oder in Reservate verdrängt wurde.⁶⁴ Das Ergebnis ist eine US-amerikanische Gesellschaft, in der die autochthone Bevölkerung weitgehend verschwunden ist oder nur ein museales Reservatsdasein führt. Dies sollte uns zu denken geben.

4. Ausblick

Die protestantische Weltmission ist erst in Gang gekommen, als die institutionellen und politischen Faktoren hierzu auch gegeben waren (protestantische Kolonialmächte, Missionsgesellschaften als protestantische »Missionsorden«). Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass diese Faktoren nur einen Missionsfrühling ab 1700 hervorrufen konnten, weil es besonders seit den Tagen des Pietismus, vereinzelt aber schon früher, auch eine protestantische »Missionstheologie« gegeben hat, die den Prädestinationsgedanken mit dem Heilswillen Gottes und dem Missionsbefehl Christi zusammen gedacht hat und so jenen aus der Verdüsterung im Schatten des strengen Augustinismus des Frühprotestantismus befreit hat. Die Konkurrenz der Konfessionen hat letztlich in der Missionstheologie einen Wandel durch Annäherung und durch Rückbesinnung auf den gemäßigten Augustinismus als grundlegende Wurzel christlicher Anthropologie hervorgerufen. Auf der missionstheologischen Ebene dürfen wir spätestens seit dem Pietismus nicht mehr von einem »fundamentalen Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Welt« sprechen.⁶⁵

Ein wesentlicher Unterschied ist jedoch auf der gesellschaftlichen anthropologischen Ebene feststellbar: Die katholische Missions- und Siedlungspolitik folgte dem altrömischen Modell und zielte auf Vermischung mit den missionierten Völkern und Schaffung gemischter Gesellschaften von Alt- und Neuchristen; die protestantische Missions- und Siedlungspolitik lief hingegen – vor allem dort, wo, wie in Neu-England und in Südafrika, der strenge Prädestinationsgedanke augustinish-calvinistischer Provenienz mit dem Bundesgedanken verbunden wurde – auf Apartheidsregime hinaus, damit die europäischen Auserwählten unter sich bleiben konnten.

Zusammenfassung: Der Beitrag macht auf die missionstheologischen und anthropologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter aufmerksam, in dem die Weltmission zunächst vor allem ein katholisches Phänomen gewesen ist.

⁶³ Octavio PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt 1979, 104.

⁶⁴ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 111f.

⁶⁵ Joseph SCHMIDLIN, Reformation und Gegenreformation in ihrem Verständnis zur Mission, in: *ZM* 7 (1917) 257–269, 257.

Während auf der missionstheologischen und -organisatorischen Ebene spätestens seit dem Pietismus kein fundamentaler Unterschied zu beobachten ist, ist ein solcher jedoch auf der gesellschaftlichen anthropologischen Ebene feststellbar: Die katholische Missions- und Siedlungspolitik folgte dem altrömischen Modell und zielte auf Vermischung mit den missionierten Völkern und Schaffung gemischter Gesellschaften von Alt- und Neuchristen; die protestantische Missions- und Siedlungspolitik lief hingegen in vielen Fällen auf Apartheidsregime hinaus, damit die europäischen Auserwählten unter sich bleiben konnten.

Summary: This essay draws attention to similarities and differences concerning mission theology and mission anthropology between Catholics and Protestants during the Age of Discovery. Within this period global mission was at first a mainly Catholic phenomenon. After the emergence of Pietism (at the latest), although there is no recognizable fundamental difference on the level of mission theology and organization, there is one on a social anthropological level. Catholic mission and settlement policy followed the old Roman model with the goal of blending with the converted cultures and creating a mixed society of old and new Christians. The Protestant mission and settlement policy often resulted in an apartheid regime, enabling the European elect to remain in a closed society.

Sumario: El artículo llama la atención sobre las semejanzas y diferencias misiológicas entre católicos y protestantes en la época de los descubrimientos, en que la misión fue sobre todo un fenómeno católico. Mientras que después del Pietismo en el nivel de la teología y organización de la misión no se pueden constatar diferencias fundamentales, sí existen tales, por ejemplo, en el nivel social y antropológico: la política misionera y colonial católica siguió el antiguo modelo romano, fomentando el mestizaje con los pueblos autóctonos y la creación de sociedades en las que los viejos y los nuevos cristianos vivieran juntos; la misión protestante, por el contrario, fomentó más bien sociedades en las que los elegidos europeos pudieran permanecer entre sí, sin mezcla con la población autóctona.

FROM IDEOLOGICAL MARXISM TO MODERATE PRAGMATISM

(| Religious Policy in China at the Turn of the Century

by Peter Tze Ming NG¹

Introduction

In recent years, there has been a widespread growth of religious movements in China. In the White Paper on Freedom of Religious Belief in China issued in October 1997, the Chinese government stated that »According to incomplete statistics, there are over one hundred million followers of various religious faiths, more than 85,000 sites for religious activities, some 300,000 clergy (religious professionals), and over 3,000 religious organizations throughout China. In addition, there are 74 religious schools or colleges run by these organizations for training clerical (religious) personnel.«² The White paper also estimated that there are eighteen million Muslims, four million Catholics and ten million Protestants, in addition to the two largest religions in China which are Buddhism and Daoism. These government figures which include only officially registered believers would normally be regarded as very conservative and the more accurate estimates would range from two to five times the official figures.³ Then at this current turn of the century, there came the Chinese government's condemnation of Falungong as an illegal cult and the flight of Karmapa Lama to India, among other tightening measures imposed on religions in China. Widespread concerns and strong resentments were expressed from the international community. Was it »a golden age« or »a horrible year« for the religions in China?

¹ Peter Tze Ming NG received his Ph.D. from the University of London Institute of Education, UK and is presently the Head of the Department of Religion at Chung Chi College, the Chinese University of Hong Kong. Current Research and Recent Publications can be seen at <http://www.cuhk.edu.hk/religion/en/staff/tmng.html>. Contact email address: peterng@cuhk.edu.hk.

² See *White Paper – Freedom of Religious Belief in China*, from <http://www.china-embassy.org/Press/wpreligi.htm>. The statement was restated by Ye Xiaowen, the Director of the State Bureau of Religious Affairs during his interview by the editor of *The Outlook* in 1999. See »The Religious Situation and Religious Policy in China: An Interview with Ye Xiaowen, the Director of State Bureau of Religious Affairs« (Chinese) in Liao Wang (*The Outlook*), Vol. 21, 1999, pp. 18–22.

³ For example, »ICRF Report: Religious Freedom in China« estimates to as high as five times the official number. For details, see <http://www.religiousfreedom.com/wrpt/Chinarpt.htm>.

The Chinese Communist government has long been approaching religion from an ideological perspective, by adopting the classical Marxist view which holds that religion is the opium of the people. The official religious policy since the 1950s has been that of suppressing and eliminating all religions completely and forever. After thirty years of repression of religions in the country, however, the Chinese government began to admit her wrong assumptions and began to shift her position from the ideological Marxism to moderate pragmatism.⁴

There have been a number of documents and statements issued by the government in the past 20 years since the adoption of Deng Xiao-ping's open door policy in 1979. Yet, scholars kept saying that since China was basically holding firm the Marxist classical view on Religion and claimed to be atheist, the government's position had not changed much over the past fifty years.⁵ However, if one studies closely the situations in China in the past twenty years, this trend of development – from ideological Marxism to moderate pragmatism – can be obviously seen. The present paper is an attempt to study the Chinese documents on religious policy and follow closely the discussions among Chinese scholars, especially those from the Chinese Academies of Social Sciences in Beijing and Shanghai, so as to review some significant points for our scholars' attention and discussion.

1. Religious Policy in China Since the Open Door Policy

Since Deng Xiao-ping's open door policy started in 1979, China has been undergoing drastic changes in various spheres including the religious sphere. ›Liberate thought‹ and ›Seeking truth from facts‹ became the two guiding principles also for the new policy on religion. The most definitive statement of the new religious policy was the ›Document 19‹ which was issued by the Central Committee of the Chinese Communist Party on March 31, 1982. The document was entitled: ›Concerning the Basic Viewpoints and Policy on the Religious Questions during the Socialist Period in China‹.⁶

The document made clear that the government admitted wrongs in the past and that she was now learning from history and beginning to deal with religion from a more practical point of view. Though it referred again to Zhou Enlai's former notion of the ›five characteristics‹ of religion, namely that religion was ›mass-based‹, ›long-lasting‹, ›complex‹, ›(ethnic) nationalistic‹, and ›(global) international‹, the affirmation was made out of a

⁴ The Chinese government has taken a more pragmatic approach to religion since the 1980s and tolerated religious activities in China as long as they were under the proper control of the government. That is what is meant here by ›moderate pragmatism‹. See esp. the contents of Document 19 which will be discussed in the following paragraphs.

⁵ See, for example Jonathan CHAO, *Chinese Communist Policy Toward Christianity*, Taiwan: China Evangelical Seminary Press, 1986.

⁶ See the Chinese text, in: *Religious Work in the New Period: Selected Documents*, ed. by THE COMPREHENSIVE RESEARCH GROUP OF THE DOCUMENTARY RESEARCH OFFICE OF THE CENTRAL COMMITTEE OF THE CHINESE COMMUNIST PARTY AND THE POLICY, LAWS AND REGULATIONS DEPARTMENT OF THE RELIGIOUS AFFAIRS BUREAU OF THE STATE COUNCIL, Beijing 1995, pp. 53–73.

comparatively deeper understanding that religion would never be eliminated by any coercive means. Religion would, according to the new understanding, survive and grow briskly under socialism. Consequently, the government had to adopt a more pragmatic approach to religion, and learned to manage and develop control mechanisms whereby religion could be made to serve modern socialism in China. »The basic starting point and ultimate goal for dealing with religious questions is to unite all religious believers and non-believers, and to focus their will and strengthen them on the common goal of building a strong socialist nation«.⁷

In the meantime, Chinese scholars working under the Chinese Academy of Social Sciences in Beijing and Shanghai, began to do serious research on religion and address directly religious issues in the socialist period of China. The most outstanding book entitled *Zhonghuo Shehui zhuyi shijidi Zongjiao wenti (Religious Questions During the Socialist Period in China)* was published in 1987 and was edited by Luo Zhufeng, the Director of the Institute for Research on Religion of the Shanghai Academy of Social Sciences.⁸ The book was significant because it was a response to the designation of religion as one of the twelve key topics for study in the Sixth Five Years Plan for Economic and Social Development of the People's Republic of China. The study was an attempt to give a comprehensive theoretical presentation of the origin and purpose of the religious policy of the Chinese Communist Party during the socialist period in China. Though the book followed closely the Marxist tradition, it approached religion from the more concrete, contemporary situation of religion in China. As Bishop Ting remarked, the book was »the least dogmatic, the most perceptive in its explanation of the party's policy on religion, and the most convincing in its arguments«.⁹ The book attempted to address the following questions in the actual life of China:

1. Why does religion continue to exist in a socialist society where the exploiting classes have already been eliminated?
2. Why have the number of religious believers in China increased in recent years?
3. What effects does religion have on social life and on the building of the four modernizations in China?
4. How can religion and the socialist society exist in harmony?
5. What should be the proper policy on religion of the party and the government?¹⁰

The book concluded with three significant points worth noting here.

a. Though the authors followed closely the theoretical analysis of Marx, Engels and Lenin, they reckoned that those classical theories were based on their observation of Christianity in Europe in the mid-nineteenth century whereas the situation of religion in

⁷ Ibid. p. 60.

⁸ The book was translated by Donald E. MACINNIS / Zheng XIAN / Luo ZHUFENG (ed.), *Religion under Socialism in China*, New York 1991.

⁹ See K.H. TING, »Foreword« in the English translation of Luo ZHUFENG (ed.), *Religion under Socialism in China*, translated by Donald E. MACINNIS / Zheng XIAN, New York 1991, p. XIII.

¹⁰ See *ibid.*, p. 7.

contemporary China was quite different. Hence, they gave a critical yet balanced critique of the classical view which held that religion was an opium of the people and would be eliminated in a socialist society. Contrary to the classical view, the authors affirmed the long-term persistence of religion in the socialist society of China.¹¹

b. The authors acknowledged the positive roles of religious ethics in producing ›good citizens‹ for the socialist society in China. In its concluding remarks, it was stated that ›Today many religious moral teachings, such as ›do not steal‹, ›do not commit adultery‹, ›do not covet‹, and ›do not lie‹, keep believers in bounds and provide real help in maintaining social stability and order.‹¹² Hence, the place of religion was affirmed and religion was now seen as providing help to promote social stability and unity in the socialist society of China.

c. The authors also suggested a new concept of ›mutual accommodation‹ and explored the possibility in which religion could live in harmony with the socialist society. ›The main question now is how to deal properly with religion, to unite all religious believers with one purpose: to promote and to achieve the building of the four modernizations and the unity of the motherland.‹¹³

In short, having affirmed the government's policy stated in Document 19, Chinese scholars went a step further to construct a theoretical framework for the revision of the Marxist classical view and to propose a more positive approach to religion in China, by suggesting that religion can help to produce ›good citizens‹, to promote social stability and unity and to contribute to the building of the four modernizations and a strong socialist nation in China. Indeed, the religious situation in China had changed greatly since the issuance of Document 19 and the publication of Lu Zhufeng's book. Under the new policy of freedom of religious beliefs, churches, temples and monasteries were re-opened, public worships were allowed. People in China could enjoy the freedom to visit religious places and attend worships as they wished. No one would refute the fact that all religious traditions in China, including Protestantism, Roman Catholicism, Buddhism, Daoism and Islam, were blossoming in China since the 1980s. The growth was so enormous that it has been described by scholars as ›Religious Fever‹ or ›Christianity Fever‹ in China.¹⁴ Even the popular and folk religions which the Chinese government described as mere folk beliefs and superstitions and hence were excluded in their official definition of religion, were blossoming and flourishing throughout the country. Plus the revival of Qigong which could not be classified as either a religion or superstition, but was so revived in China that it was suggested by some scholars to be a form of ›religious surrogate‹ for the people of China.¹⁵

¹¹ See *ibid.*, ch. 1, pp. 7–14.

¹² *ibid.* p. 123.

¹³ *ibid.* p. 150.

¹⁴ See e.g. Cheng MING-CHUN, *May's Christianity Fever: Contagion and Constraint of a Religious Movement in China*, a Ph.D. thesis at the University of Hong Kong, 1996. Cheng accounts the situation of Christianity Fever in China as a result of the relative tolerance of the Chinese government, the availability of resources for growth and the thirst for spiritual satisfaction of the people.

¹⁵ Qigong is a traditional Chinese exercise for physical fitness and for healing, but since the Chinese government has been suppressing religions and eliminating all forms of superstitions in China, the revival of Qigong in the 1980s was

The booming was so widespread that it became a threat to the power and control of the Chinese government who was then forced to adopt stricter measures to ensure the stability of the society. The White Paper of 1997 reported that the government was so much alarmed by the widespread building of unregistered churches, temples, tombs and mosques, plus the growing numbers of unregistered priests and unauthorized teachers and believers throughout the country that the government was forced to take serious measures of repression upon religions and illegal cults during the past years.¹⁶

By the end of the 1980s, the government began to adopt a double-hand approach to religions in China. On the one hand, more tolerance and recognition were given to the officially registered religions, especially to those activities run by the three-self patriotic associations of the various religions so far their activities were under the proper control of the government. On the other hand, however, strict measures and control were exercised upon those unregistered religious activities especially those conducted by the underground house churches. There had been a special concern of the government officials at the highest level to uphold national unity and social stability in the country, and to safeguard religious activities from any interference by foreign countries, hence ›the problem of foreign infiltration‹ which was explicitly expressed in the letter of Chen Yun on April 4, 1990.¹⁷ As one can see clearly, the official statements issued in 1990–91 came with obviously stricter measures than those in the »Document 19« of 1982.¹⁸

2. Jiang Zemin's Three Sentences & More Recent Comments

Despite the attempts to control religious activities in China, the government's overall policy on religion was still positive and moving towards a more open attitude to religion. This was clear when President Jiang Zemin made his speech at the Working Congress of the National Front on November 7, 1993 and stated his »Three Sentences in carrying out religious work well«. ¹⁹ Jiang made clear that the emphasis of the religious policy would be expressed in three important sentences:

- a. the persistent implementation of the Party's policy on religion comprehensively and correctly;
- b. the strengthening of the control of religious affairs in accordance with the law, and
- c. to guide positively into the mutual adaptation of religion and socialist society.²⁰

interpreted by some scholars as a significant form of ›religious surrogate‹. See, for example, Donald E MACINNIS, *Religion in China Today: Policy and Practice*, New York, 1989, pp. 120f.

¹⁶ As reported by the International Coalition for Religious Freedom, in: »ICRF Report: Religious Freedom in China«, see <http://www.religiousfreedom.com/wrpt/Chinarpt.htm>, updated May 3, 1999.

¹⁷ See the Chinese text, in: *Religious Work in the New Period: Selected Documents*, p. 177.

¹⁸ See *ibid.*, pp. 178–228.

¹⁹ See *ibid.*, pp. 249–255.

²⁰ See *ibid.* p. 253.

It was for the first time that the policy of the mutual adaptation of religion and socialist society was heard directly out of the mouth of the top Chinese officials. This was a very significant move as religion was gradually given more recognition in the socialist society of China – from the old days of repression and elimination by the government to the recent years of being tolerated and even accepted as a persistent entity if it could be adapted to the socialist society. Jiang stated explicitly the party leaders' position that »Respecting and safeguarding the freedom of religious belief is a fundamental policy which the party and nation have upheld for a long time. We communists are atheists who do not believe in religion, but we do uphold the policy of freedom of religious belief. We want to unite the believers and the non-believers. We want to unite the broad masses of religious believers despite their different religious beliefs, to give full play to their positive role and turn them into a positive force for the building of modern Chinese socialism.«²¹ Thus, despite the former worries ›on the problem of foreign infiltration‹ in 1990, the party leaders were still taking a positive and forward-looking attitude towards religions in China.

Again, the government was playing a double-hand policy on religion. On the one hand, the government had already put aside the Marxist ideology on religion by not forcing believers to give up their religious beliefs. As it was said, »adaptation ... does not require citizens to give up religious beliefs, nor does it require any religion to change its basic doctrines.« Hence, the government control over religious beliefs was much relaxed. However, on the other hand, the government was demanding religions to »conduct their activities within the sphere prescribed by law and adapt to social and cultural progress.«²² Jiang made it clear that positively getting religion and socialist society to adapt to one another principally implied ›patriotism‹. Thus he remarked:

- a. that religious believers must abide by the laws, regulations and policies of the socialist country;
- b. religious activities must adhere to and render service to the higher interests of the country; religious leaders must teach their followers to love their country and obey the law, to promote what is good and to serve the society.

The demand for ›patriotism‹ may seem somewhat contradictory to religious freedom which was given to religions in China. It was, nevertheless, a clear stance of the form of moderate pragmatism the Chinese government was enforcing in her religious policy. For in order that religion could be tolerated in the socialist society of China, religious believers would have to obey the Chinese law, to love and to serve the country as they should.

Jiang's statement was later followed closely by Ye Xiaowen in an article (the party circular) entitled, »On the Importance of Sincerely Implementing the ›Three Sentences‹ when Carrying Out Religious Work.«²³ Ye stressed that ›the three sentences‹ demonstrated

²¹ See *ibid.*

²² See *ibid.*

²³ The article first appeared in Chinese in: *Renmin Ribao*, March 14, 1996. An English summary can be found in: *China Study Journal*, vol. 11, No. 2, August 1996, pp. 10–14.

clearly the Party's policy on religion. »If one understands the ›three sentences‹ as a whole, this is to understand and grasp the essence of the Party's religious policy in the new situation, which is to uphold the principle of seeking truth from facts in religious work, uphold the dialectic method and uphold the reflections of the main principles and direction«. ²⁴ Besides the need to guide positively into the mutual adaptation of religion and socialist society, Ye also admitted that there was an urgent need to bring all religious activities within the scope of laws and regulations. »It is necessary to establish and perfect a system of laws and regulations in the area of religion and the machinery for supervising their implementation«. ²⁵ Hence, the Chinese government began to construct religious laws.

On January 31, 1994, the State Council promulgated two administrative regulations on religious activities. ²⁶ »The Provision on the Administration of Religious Activities of Foreigners Within the Territory of the People's Republic of China« categorically stipulated that China respected the freedom in religious belief of foreigners within the territory, and protected friendly contacts and cultural and academic exchanges of aliens with Chinese religious circles. While guaranteeing the right of foreigners to take part in religious activities, the regulation stipulated that such activities must be carried out within officially recognized places. ²⁷ The second regulation, entitled »The Provision on the Administration of Meeting Places of Religious Activities«, stated that all meeting places of religious activities must be registered with the authorities according to the rules formulated by the State Bureau of Religious Affairs. This was already a requirement under local regulations in some provinces and has been government policy for many years. It would mean in effect that religious activities conducted in unregistered places were considered illegal and those involved might be detained and punished. ²⁸

Meanwhile, Chinese scholars were given much freedom to discuss and re-evaluate the religious situations and religious policy in China. For instance, there were several significant articles in the *1996 Annual of Religious Studies in China*, a publication by the Chinese Academy of Social Sciences, Beijing. There was one article written by Tai Hong San and entitled: »Opening a New Phase of Religious Studies«. ²⁹ Besides affirming the work and progress made by the government since Document 19 and Jiang's statement in 1993, Tai also reported on the rapid growth of interests in religious studies among Chinese scholars in the past fifteen years. The more significant indicators were the re-opening of the Institute of World Religion under the auspices of the Chinese Academy of Social Sciences in 1982, with at present more than 30 researchers actively working in it. There have also been nearly 40 research units established in the past 15 years, including the departments of Religious Studies in the various universities in China, and the setting up of

²⁴ See *ibid.*

²⁵ See *ibid.*

²⁶ See the Chinese text in: *Religious Work in the New Period: Selected Documents*, pp. 273–277.

²⁷ See *ibid.* pp. 273f.

²⁸ See *ibid.* pp. 275–277.

²⁹ See Cao ZHONG-JIAN (ed.), *1996 Annual of Religious Studies in China*, the Chinese Academy of Social Science, Beijing, pp. 43–57.

the research institutes of Religious Studies within the government departments such as the State Bureau of Religious Affairs, plus those others run by the various religious groups.³⁰ Tai pointed also to the fact that there has been an emergence of vast publications on religious studies, estimated about 180 scholarly books, 70 translation works, 15 dictionaries and over a thousand articles published in the past 15 years in China.³¹ These were great signs of the relaxation of the government's control over scholarly discussions on religious questions, the adoption of an open approach and the exercise of liberation of thought on religious matters in China.

Further to these, a new version of Jiang's ›Three Sentences‹ was spelt out by some central officials of the Chinese Communist Party in early 1999. The amended statements were made as follows:

1. to further improve the Party's policy on Religion persistently and comprehensively;
2. to strengthen the building of religious law and institutions and control religious affairs in accordance with the law; and
3. to guide positively into the mutual adaptation of religion and socialist society.³²

When we compare Jiang's speech in 1993 with the amended version of 1999, we discover some very important and illuminating changes between the two statements which are shown in the following table (To be more exact, the original Chinese version is provided below):

Jiang's Speech in 1993	His Speech repeated in 1999
<ol style="list-style-type: none"> 1. the persistent implementation of the Party's policy on religion comprehensively and correctly; 2. the strengthening of the control of religious affairs in accordance with the law, and 3. to guide positively into the mutual adaptation of religion and socialist society. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. to further improve the Party's policy on Religion persistently and comprehensively; 2. to strengthen the building of religious law and institutions and control religious affairs in accordance with the law; and 3. to guide positively into the mutual adaptation of religion and socialist society.

The following changes are obvious:

- a. The words, ›persistent implementation‹ and ›correctly‹ which carried stronger connotations in the speech of 1993, were dismissed in the latter speech. They were replaced

³⁰ See *ibid.*, p. 56.

³¹ See *ibid.*

³² See Zhong GUOFA, ›An Attempt on the Creative Meanings of ›Guiding Positively the Mutual Adaptation of Religion and Socialist Society‹‹ (Chinese) in: *Dangdai Zongjiao yanjiu*, No. 2, 1998, pp. 10–16, 32.

by more sensible words, »to further improve the Party's policy on religion«. In the speech of 1993, it was stated »the persistent implementation of the Party's policy on religion comprehensively and correctly«, whereas in the speech of 1999 the statement became: »to further improve the Party's policy on Religion persistently and comprehensively«. Hence, the tone was much softer and this showed that the government was more willing to improve her policy on religion and adapt herself to new situations in China;

b. The second sentence stated in 1993 was: »the strengthening of the control of religious affairs in accordance with the law«, but then in 1999, it became: »to strengthen the building of religious law and institutions and control religious affairs in accordance with the law«. So now, it was not the control which was to be strengthened, it was rather the making of religious law and institutions which needed to be strengthened.

c. Moreover, it was further stressed that religious activities were now to be kept under the law and in accordance with the law. This could be a better way to improve the Party's policy on Religion.

3. Falungong – Posting of New Challenges

Shortly after the re-statement of Jiang's »Three Sentences«, the Chinese government encountered a great shock and a real test of her openness regarding her policy on religion. The gathering of ten thousand members of Falungong in front of Zhongnanhai (the Beijing residence of the Chinese government leadership) on April 25, 1999 was a real threat and challenge to the government authorities.

The Falungong sect (also known as Falun Dafa) has been booming in China in the past decade. It was a combination of Buddhist and Daoist thoughts and focused its practices on the improvement of health and morality through the traditional Chinese breathing exercises (Qigong). Its leader, Li Hongzhi claimed to have 100 million members worldwide with 80 million members inside China.³³ The Chinese government did not take any measures against this widespread movement until the incident of April 25. The surrounding of Zhongnanhai was meant to be a protest against the arrests of several Falungong members by the Security Council. Yet it was so highly organized that the Chinese government was shocked and considered it a real threat to the political and social order and stability of the state, perhaps the biggest one since the Tiananmen Square demonstrations in 1989. Since then, the government began to take severe measures to crack down on the movement.

On July 22, 1999, the Chinese government issued an edict to ban Falungong on the ground that it was not properly registered with the authorities and that it seriously damaged social stability, promulgated superstitions and fallacies and deceived people. The government also issued a circular prohibiting civil servants and employees of state-owned enterprises from practicing Falungong. Shortly after the celebration of the 50th Anniversary

³³ According to the government statistics, there were only about 2.1 millions practitioners under the name of Falun Dafa Research Society in China.

of the People's Republic of China, the Standing Committee of National People's Congress passed a bill to condemn Falungong as an illegal cult.³⁴ An international warrant was issued against Li Hongzhi, the founder of the cult who was still living abroad. This showed that the government was really worried. On December 26, 1999, it was reported that four communist cadres who were also Falungong leaders were arrested and sentenced to prison.³⁵

The fact that Falungong could grow so fast and widespread in the past decade signified that the Chinese government had been relaxing much on her religious policy, perhaps since the issuance of Document 19. The peasants in the rural areas had been given back their land-ownership and those citizens in the urban areas were much relaxed from the control of the units to which they belonged. Hence, Chinese people were now enjoying more freedom than before in religious belief and thought, in meeting at public places and in joining any social or religious group they wished. It could not have happened any other time in China or anywhere else in the world that a tiny religious sect could recruit so many followers in just a decade. Falungong must have been enjoying much freedom in the past years or it could not be so popular and widespread. The movement, however, has revealed serious fundamental problems in the Chinese government's conception of religion.

Firstly, the movement has revealed an important fact that religion/religious beliefs are part of human needs, at least they are part of the needs of the people of China. Even though the Chinese government had been suppressing religion for the past few decades, Chinese people were found turning to all kinds of religions and religious activities once the freedom of religious beliefs was relaxed. Even while the Communist party members were restrained from having any religious beliefs, many cadres were found seeking other forms of expression or ›religious surrogates‹ such as ›Qigong‹ or ›Falungong‹.³⁶ It is interesting to know that since the relaxation of the government policy, there were thousands of temples renovated or rebuilt in China and the agents involved were the lineage and village leaders as well as the retired cadres.³⁷ Ye Xiaowen has several times reminded young cadres ›to learn, to study and learn seriously from real situations‹.³⁸ The religious situations in China would have indeed pushed the Chinese government and officials to take the situations seriously and to accept the reality of the religious needs of the Chinese people. The rapid growth of Qigong since the 1980s and the emergence of Falungong in the 1990s were simply tiny parts of the whole picture. The religious needs of the Chinese people were

³⁴ See *Renmin Ribao*, October 27, 1999.

³⁵ See *Renmin Ribao*, December 26, 1999.

³⁶ As Qigong and Falungong were neither religion nor superstition from the governments point of view (at least in the 1980s and before), they were the best ›religious surrogates‹ for the Chinese people, especially the cadres, to turn to.

³⁷ See, for example, a recent report by TANG CHEE-BENG, *Social Change and Religious Traditions in Yongchun, Fujian*, a paper presented at the conference on ›Religion and Chinese Society – The Transformation of a Field and Its Implications for the Study of Chinese Culture‹, held at the Chinese University of Hong Kong, May 29–June 2, 2000.

³⁸ See, for example, YE's ›Preface‹ in a recent book, Zongjiao WENTI / Ganbu DUBEN, *Religious Questions – A Text for the Cadres*, Beijing 2000, pp. 1–9.

greatly manifested and widely seen among the various religious traditions and popular religions in China.

Secondly, the Chinese government seemed to have had learnt from history in the issuance of Document 19 in 1982. She has already admitted the long-lasting nature of religion and that religion could not be suppressed or eliminated by any coercive forces. But in condemning Falungong as an illegal cult the Chinese government was regressing to its old practice – trying to eliminate Falungong with coercive forces, though this time in a more cautious way than before. The Falungong movement has indeed posted a real challenge to the Chinese government, to see whether she had really learnt the lesson from history and hence reformed drastically her policy on religion.

Thirdly, concerning the Chinese government it has long been taken for granted that ›by Religion, it means the five officially recognized religions in China – namely Roman Catholicism, Protestantism, Buddhism, Daoism and Islam‹. She has in the past years overlooked the significance of folk and popular religious beliefs which were prevailing and had already become an integral part of the life of the majority of Chinese people. The Chinese folk religions (or so-called Chinese popular religions) are often referred to as ›worshipping the gods‹ (»Baishen«). Such beliefs and practices have been kept by all the Chinese people, even the overseas Chinese and throughout the centuries.³⁹ The open door policy had given much impetus for growth of all religious traditions – including the five officially recognized religions as well as these popular religious beliefs in China such as the worship of Yuhuang Dati, Tianhou and Mazu (The Jade Emperor, the Queen of Heaven and the Protector of Seafarers). The Chinese official scholars might have already noticed the revival and widespread of these popular religious beliefs in China that a delegation of scholars from the State Bureau of Religious Affairs and the Chinese Academy of Social Sciences, Beijing came to visit the Department of Religion at the Chinese University of Hong Kong in April, 1998.⁴⁰ The delegation was surprised to find out that ›Chinese Popular Religions‹ was among the courses offered by the Chinese University of Hong Kong and one of the crucial questions raised during the discussion was: »What is Religion?«. The delegation admitted that the Marxist classical definition of religion was out-dated and they were now finding ways to break through the old ideological boundary and look for a new definition of religion, to accommodate those religious beliefs and customs which were so popular in China. The delegates also admitted that if they broadened the definition of religion so as to appropriate the religious situations in China, then they would have to face another big problem in China, namely: that the majority of Chinese people would so be classified as ›religious believers‹ and the number of religious believers then become far too great for the present Bureau of Religious Affairs to handle. The case of Falungong could well remind the official scholars that their urgent task was not merely the search for a new

³⁹ See e.g. the more recent discussion in *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, ed. by Lynn PAN, Cambridge, Mass. 1999, pp. 80–82.

⁴⁰ The delegation was led by Lu Dajie, a well-known scholar and researcher from the Chinese Academy of Social Sciences in Beijing, the People's Republic of China.

definition of religion, but also to seek more practical ways of dealing with new religious movements in China. Simply condemning the Falungong sects as ›illegal cults‹ would by no means help solve the underlying, deep-rooted problems in China. The Chinese government has to consider seriously the meaning of ›religion‹, the complexity and plurality of ›new religious movements‹, or even of ›New Age Movements‹, to understand closely such worldwide phenomena which have been growing so rapidly in recent years all over the world, including China.

Fourthly, the confrontation was a real test of the limits of government policy on religion. While the Chinese government was gradually turning to adopt an open attitude to religion, the Falungong members were pushing her beyond the limits of what she was ready to offer at this stage. Although the White Paper on ›Fifty Years of Progress in China's Human Rights‹ published in February 2000 still guarantees religious freedom of the people when it says: »The Chinese constitution clearly states that citizens enjoy freedom of speech, of the press, of assembly, of association, of procession, of demonstration and of religious beliefs. Freedom of the person and personal dignity, and the residences of citizens are inviolable«⁴¹, yet when Falungong members were demanding their religious rights – the right to believe and the right to express their beliefs, the Chinese government did not recognize that these were part of their human rights. It was unfortunate that the requests of Falungong members were rejected and the movement was condemned as illegal. The condemnation of Falungong was based on what the cult might do or claimed to be doing. Their leader, Li Hongzhi, was accused of fabricating heretical ideas and exercising some form of control which was threatening to people's lives and social stability. And Falungong's deeds were said to be illegal without any justification by court cases. This was not a fair treatment to any religious cult. It became clear that so far, the government policy on religion was, strictly speaking, a form of ›religious tolerance‹ rather than truly ›religious freedom‹ in the modern sense.⁴² In condemning Falungong as illegal cult, the Chinese government was found to be too conservative in their understanding of religion and was lacking other flexible means to deal with proper religious sects in modern society. While the Chinese government has kept demanding her citizens to obey the Chinese constitutions and laws, it should be time for the government to realize her own duty to set up laws and regulations so as to safeguard the rights of the citizens and guide them to be free from any government interference if they act according to the constitution. Though the Chinese government was willing to relax her policy on religion, she was feeling insecure especially when the political and social stability was threatened. It is prime time for the government to think seriously on more rational and sensible ways which will ensure her pragmatic policy on religion in China.

⁴¹ See <http://www.china-embassy.org/Human Rights Issue/rights50.htm>, p. 9.

⁴² It should also be noted that religious freedom in China applies only to what the government defined as religion, i.e. the five officially recognized religions in China, while others were condemned to be superstitions or illegal cults. This being the case applied to Falungong and other condemned cults.

4. Concluding Remarks

The issue of religious policy will definitely be among the top issues on the agenda for the Chinese government in the 21st century, and the new policy on religion will certainly become a significant component of the modernization of China and of the building of socialism with Chinese characteristics. Though the Communist government insisted not to change their Marxist view on religion, they had already put the ideology aside in order to deal with religious matters in a more pragmatic way. Since the issuance of Document 19, the government had given up the idea of eliminating religion completely in China. The long-lasting nature of religion was affirmed and religion was now given a more positive status in the society, co-existing with socialism. Religion could contribute to the society by producing morally good citizens, by serving to promote unity and stability in the socialist society of China. Hence, the idea of mutual adjustment between religion and socialist society was adopted and the government began to learn more practical ways to administer and control religions in China. The religious situations in China in the past 50 years had indeed pushed the Chinese government to accept the move from ideological Marxism to moderate pragmatism.

Besides the Falungong movement, there were also the flight of Karmapa Lama, one of the three most important leaders of Tibetan Buddhism, to India and the rapid growth of other Qigong groups in China,⁴³ which have all brought new challenges to her policy of moderate pragmatism in the past years. Although setbacks occurred during the past year which revealed serious problems in her new policy and showed that the Chinese government was not ready to cope with such rapidly changing religious situations, one indisputable fact was clear that since China had already started the more open policy on religion, it would be doubly difficult for her to turn back again. There have been widespread blossomings in all religious traditions in China including the Chinese popular and folk religions. There have been great developments among the academics, in the various Chinese academies of social sciences, in the various universities in China, in the research institutes and the various seminaries in China. Even the Chinese official scholars have been constructing new formulations in the revision of Marxist classical theory to accommodate the new religious situations in China.⁴⁴ In order to carry on with her pragmatism and adopt a more open policy on religion, the Chinese government needs to continue with the following three trends of development: (a) to attempt serious studies and acquire proper understandings on religious matters; (b) to work on mutual adaptation of religion and socialist society; and (c) to construct religious laws in China.

⁴³ Besides Falungong, the government has estimated over 50 million citizens who were practicing Qigong in China. They belong to about 2000 Qigong groups from about 70 schools of Qigong in China.

⁴⁴ See, for instance, Tai Hong SAN's »Opening a New Phase of Religious Studies« and Lu DAJIE's »What is Religion?« in: *The 1996 Annual of Religious Studies in China*, published by: THE INSTITUTE OF WORLD RELIGION, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 1998.

(a) Firstly, Ye's call »to learn, to study and to learn seriously from real situations« is an important reminder for both Chinese officials and Chinese scholars. The awakened concern and growing interests among Chinese officials and scholars on the study of religion would continue to be a significant and essential move for a proper understanding of religion in China. Religion, indeed, should be seen not merely as a historical or social phenomenon in China, it should also be reckoned as a human and cultural phenomenon which signifies one of the basic needs of the people of China. Moreover, Chinese officials and scholars should make a greater effort to study and understand modern phenomena such as ›New Age Movements‹ and ›New Religious Movements‹ so that they can adopt better ways to deal with modern religious and/or quasi-religious movements in China.

(b) Secondly, ›mutual accommodation‹ should work on both sides. Bishop Ting once said: »To put forward this task of mutual accommodation requires, on the one hand, that all religions, in so far as their own beliefs permit, step up their efforts to eliminate those things which are not compatible with socialism; on the other hand, it requires that non-believers resolutely get rid of leftist influences, clean out remnant old ideas of wiping out religion, and enforce the policy to provide the essentials needed for all religions to carry on their religious affairs better.«⁴⁵ Hence, the Chinese government needs to make a greater effort, not only to guide religion to its accommodation of the socialist society in China, but also to adopt a more flexible, rational and open approach to the treatment of religions, including Chinese popular religions and the new religious movements in China.

(c) Thirdly, there is the making of religious laws in China. The construction of religious laws is a significant move in the development of the religious policy of China. It signifies one important step taken by the Chinese government that she not only affirms the persistence of religion in the socialist society of China by giving it a legal status under Chinese socialism, but also begins to adapt herself to the religious situations in China by learning proper ways to administer and manage religious matters in China. At the conference in Beijing in January 1996, Ismail Amat, a State Councillor disclosed that for the next five and fifteen years, China »will build up a relatively complete set of legal framework and supervision mechanism over religious work«. At the 15th National Congress of the CPC held in 1997, the Chinese officials stressed the continuance of the reform of the legal system and »exercising the rule of law« as a basic state policy. In March 1999, the Second Session of the Ninth NPC included »exercising the rule of law and building a socialist country governed according to law« as an urgent task for the government.⁴⁶ By making »exercising the rule of law and building a country governed according to law« a basic goal of the reform of the legal system building, this is indeed a big step towards the building of socialism with Chinese characteristics.

⁴⁵ See K.H. TING, »Foreword«, in the English translation of Luo ZHUFENG (ed.) op. cit., p. XII.

⁴⁶ It was then echoed by the editor of an official magazine, *The Religious Cultures in the World*, claiming that »the Religious Law has to be completed very soon and religion will have to be administered according to law«. See *The Religious Cultures in the World*, vol. 17, 1999, no. 1, p. 1. There is another article entitled: ›Religious Law in China: is What We All Are Anticipating‹, in the same issue, p. 22.

China has been changing in the past 20 years and she was indeed moving progressively towards the modernization of religious policy in China. It is not an easy job for China to learn to adapt herself to the religious situations in China, perhaps far more difficult than for religion to accommodate herself to the socialist society in China. However, the trend is clear that in the past twenty years socialism and religion in China have been moving closer to one another. It is hoped that in the continual progress of religious policy of 21st century China, religion will eventually enjoy full respect and legal protection in China, and with religion and socialism working together in mutual accommodation and in greater harmony, a new form of socialism with Chinese characteristics will eventually emerge.

Summary: The religious policy of China has seen a continual progress in the last 20 years. This is made clear by a study of the various official documents issued on the subject during this period. Although officially still Marxist, and thereby atheist, the government has begun to adopt a more pragmatic policy, leaving greater freedom to registered religious movements. The result has been a widespread blossoming of religious movements and churches. That this has been too much of a challenge for the Chinese government is demonstrated by the persecution of members of Falungong among others. Nevertheless, an increasing awareness of the situation and a parallel growth of religious studies at the academies leave room for hope that socialism and religion will be able to coexist in China's future.

Zusammenfassung: Die Religionspolitik in China unterzieht sich seit 20 Jahren einem stetigen Wandel. Dies wird ersichtlich durch einen Überblick der entsprechenden offiziellen Dokumente aus diesem Zeitraum. Obwohl offiziell immer noch marxistisch, und dadurch atheistisch, hat die chinesische Regierung begonnen eine pragmatischere Einstellung einzunehmen, welche registrierten religiösen Bewegungen mehr Freiheit lässt. Seither beobachtet man eine gewaltige Zunahme an Kirchen und religiösen Bewegungen. Dass dies für die chinesische Regierung eine Überforderung darstellt, wird deutlich an der Verfolgung u.a. der Falun Gong Bewegung. Ein zunehmendes Verständnis für die Situation und das Wachstum religionswissenschaftlicher Studien an den Universitäten lassen jedoch hoffen, dass in Chinas Zukunft Sozialismus und Religion nebeneinander existieren werden können.

Sumario: La política religiosa de China se encuentra desde 20 años en un permanente proceso de cambio. Esto se desprende de un rápido estudio de los correspondientes documentos oficiales de dicho periodo. Aunque el gobierno chino es oficialmente todavía marxista y por ello atea, ha comenzado a defender una postura más pragmática que deja mayor libertad a los movimientos religiosos registrados oficialmente. Desde entonces se observa un gran aumento de las iglesias y los movimientos religiosos. Que ello crea también problemas, para los que el gobierno chino todavía no está preparado, se desprende de la persecución del movimiento de Falun Gong. La comprensión creciente de la situación religiosa y el aumento de los estudios de ciencias de la religión en la universidades permiten abrigar la esperanza de que en el futuro de China el socialismo y la religión puedan coexistir.

KLEINE BEITRÄGE

Afrika Center – Berlin II Neue Aufgaben für einen Missionsorden

Entstehung

Eine Schülergruppe aus der Erich-Maria Remark Schule in Berlin-Hellersdorf kommt ins Afrika Center zu einem Informationsgespräch. Die Schüler und Schülerinnen haben drei Fragen: 1) Warum kommen Afrikaner nach Deutschland? 2) Wie kommen sie mit unserer Lebensweise und Kultur zurecht? 3) Was ist ein afrikanischer Lebensbaum? Wahrscheinlich haben sie schon einmal ein Werk der Makonde-Kunst aus Ostafrika gesehen oder davon gehört. Wir haben im Center drei dieser Kunstwerke und kommen so ins Gespräch. Der Zweck solcher Treffen ist für uns Missionare, einen Beitrag für bessere Verständigung und Toleranz zwischen Deutschen und Afrikanern zu leisten.

Bedingt durch Migration und Flucht vor Bürgerkriegen, wirtschaftlichem Niedergang und politischer Verfolgung, aber auch für Studium und Ausbildung, strömen zahlreiche Menschen vom afrikanischen Kontinent in die Länder Europas und Nordamerikas. Unter diesen Menschen entdeckten Missionare ein neues Feld der Betätigung. Durch ihre lange Erfahrung in ihren früheren Einsatzgebieten in Afrika können sie diesen Menschen in dem für sie ungewohnten sozialen, kulturellen und weitgehend säkularen Umfeld Europas und Deutschlands mit Rat und Tat zur Seite stehen. Es ist auch zu bedenken, dass sich kirchliche Gruppen und Gemeinden überfordert fühlen, Afrikaner pastoral zu betreuen und in Gottesdienst und Gemeindeleben zu integrieren, damit sie so ihre Lebendigkeit und Originalität einbringen können.

Das ist auch der Hintergrund für die Überlegungen der Teilnehmer des Generalkapitels der Weißen Väter (Afrikamissionare) 1992 in Rom. Es stellte sich die ernste Frage: Ist unsere missionarische Tätigkeit hauptsächlich in Afrika zu suchen oder sind wir durch diese neue Entwicklung in Europa genauso gefordert? Sie kamen dann zu dem Schluss, dass ein Mitbruder, der sich unter Afrikanern in Europa betätigt, ebenso seine Berufung lebt wie sein Kollege in einem Einsatz in Afrika.

Folglich beschloss der deutsche Provinzrat im April 1994, eine Niederlassung in der neuen Hauptstadt Deutschlands zu gründen, die sich für missionarische Bewusstseinsbildung und pastorale Sorge unter Menschen aus Afrika einsetzen sollte. So kamen die ersten drei Mitbrüder im September des gleichen Jahres nach Berlin. Sie brachten langjährige Erfahrung aus Ruanda, Uganda und Sambia wie auch beste Kenntnisse in Französisch und Englisch mit. Durch einen befreundeten Pfarrer fanden sie Unterkunft in der Pfarrei mit dem passenden Namen ‚Martyrer von Afrika‘ und entfalteten zunächst von dort aus ihre

Kontakte und Aufgaben. In Zusammenarbeit mit der Leitung des Erzbistums gelang es dann, Räumlichkeiten in der Pfarrei St. Matthias in Schöneberg im Zentrum der Stadt zu finden. Dafür haben die Mitbrüder den Namen ‚Afrika Center‘ gewählt und die neue Einrichtung wurde dann am 1. Oktober 1996 von Kardinal Sterzinsky feierlich eingeweiht und seiner Bestimmung übergeben. Seit den Beschlüssen von 1992 in Rom zählt das neue Center als missionarisches Projekt wie jedes andere in Afrika auch. Damit steht die Ordensleitung voll hinter diesem Projekt und trägt es auch finanziell.

2. Team

In den Jahren seit der Eröffnung war mit neuen Herausforderungen und Entwicklungen zu rechnen und sich darauf einzustellen. Es fand ein Wechsel in der Belegschaft statt und zwei neue Mitbrüder, P. Josef Rohrmayer und P. Otmar Strzoda, kamen aus Afrika zurück, um in dieses Projekt einzusteigen. Sie bringen wiederum eine langjährige Erfahrung aus Ghana und Mali mit. Im Laufe des Jahres 1997 wurde die Erfahrung gemacht, dass unter den Ratsuchenden mehr und mehr Partner oder Partnerinnen von deutsch-afrikanischen Ehen sich um Hilfe an das Center wandten. Auf Grund kultureller und menschlicher Spannungen kommt es zu Konflikten oder sogar Trennung. Die dadurch entstehenden rechtlichen Implikationen sind kompliziert und von Laien nicht zu bewältigen. Die Mitbrüder fühlten sich überfordert und es wurde nach Absprache mit dem Provinzrat beschlossen, die Juristin Frau Christine Thomas-Khaled einzustellen, die sich bereits ehrenamtlich im Center engagiert hatte. Sie ist spezialisiert im deutschen Ausländerrecht und hat am 1. April 1998 ihre Arbeit aufgenommen.

3. Aufgaben / Ziele

Die folgende Situation in einem afrikanischen Land soll als Beispiel dienen: Ghana hatte im Dezember 2000 zum dritten Mal demokratische Wahlen in seiner nachrevolutionären Phase. Die Regierung Rawlings wurde abgewählt und die bisherige Oppositionspartei kam an die Macht. Über diesen friedlichen Machtwechsel wurde in den Medien nichts oder kaum berichtet, während tägliche Berichte aus Washington über den Streit der Rechtsanwälte von Bush und Al Gore den Vorzug erhielten. Wir haben z.B. das ZDF auf diesen Mangel hingewiesen ohne jegliches Echo. Als dann später im Laufe des Jahres 2001 bei einem Fußballspiel in Accra, der Hauptstadt Ghanas, wegen des unvernünftigen Einsatzes von Tränengas im Stadion eine Panik ausbrach und 120 Menschen zu Tode kamen, berichtete das ZDF am gleichen Abend in den Nachrichten. Eine E-Mail an die zuständige Redaktion zu diesem Sachverhalt wurde vom Computer quittiert ohne weiteres Echo. So erhielt wiederum ein afrikanisches Land unfairerweise negative Schlagzeilen und Menschen hierzulande bilden sich entsprechend ihre Meinung zum afrikanischen Kontinent. Wir sind

andererseits realistisch genug über die tatsächlichen Konflikte und Katastrophen wie in den Ländern um die großen Seen, in Zimbabwe, Sudan etc. Aber Zuhörer und Dialogpartner tun sich schwer zu verstehen, dass wir als Missionare gerne z.B. in Mali und Ghana gearbeitet und gelebt haben und diese Länder immer wieder mal besuchen, um für die Arbeit im Center auf dem Laufenden zu sein.

Diese persönliche und langjährige Erfahrung gibt den Mitarbeitern die Fähigkeit und das Engagement für die folgenden Ziele:

– Sich einzusetzen für ein gerechtes Interesse an Afrika und seinen Menschen in ihren Sorgen und Nöten. Dies soll geschehen durch eine persönliche Berichterstattung, durch Information über Lebensbedingungen und Entwicklungen in den Regionen des Kontinents. Dazu gehört ein besseres Kennenlernen von Glaube und Kultur, denn die natürliche Beziehung afrikanischer Menschen zu Glaube, Gebet und Spiritualität ist eine Botschaft für Menschen in einer säkularen Umwelt wie Berlin und Deutschland. Gelegenheit dazu bietet sich mit Schulklassen, Firmlingsgruppen, in Gemeindegottesdiensten und in Pfarrgruppen wie Kolpings- und Jugendgruppen. Es geschieht auch durch Mitarbeit in diözesanen und ökumenischen Gremien, die sich Themen wie Gerechtigkeit & Frieden, Migration, interkulturelle und interreligiöse Begegnung als Themen gesetzt haben.

– Das missionarische Bewusstsein anzuregen und auf die Bedeutung von Evangelisierung im Sinne von Gerechtigkeit, Armutsbekämpfung, Inkulturation und Dialog mit Religionen in Afrika hinzuweisen. Dabei stellen wir immer wieder fest, dass bei vielen Menschen hierzulande das Wort ›Mission‹ mit Verdächtigung und negativen Assoziationen wie Kolonialismus und Zwang belastet ist. Die Mitarbeiter können auf persönliche Aufgaben und Erfahrung mit Menschen zurückgreifen, die zum Glauben gekommen sind, sich in einer zweijährigen Unterweisung, dem sogenannten Katechumenat, auf die Taufe vorbereiten und dann ihre Erfahrung ins Gemeindeleben einbringen. Es handelt sich um eine ganz natürliche Glaubensfindung, sei es durch persönliches Zeugnis oder durch das der christlichen Gemeinden. Mittlerweile entdeckt man in der europäischen Kirche erneut das Thema Mission. Die deutschen Bischöfe wenden sich an ihre Gemeinden mit der Schrift ›Zeit zur Aussaat‹, die französischen Bischöfe an die Katholiken Frankreichs mit dem Rundbrief ›Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft‹ (›Proposer la Foi‹) und das Erzbistum Berlin hat sogar als pastorales Jahresthema ›Missionarisch Handeln‹ gewählt. Erfahrungen aus der afrikanischen Kirche können diese Entwicklung bereichern.

– Einen Beitrag zu leisten zum besseren Verständnis von afrikanischer Religion, Kunst und Kultur. Durch das Erlernen einer einheimischen Sprache in Ghana oder Mali bekamen die Missionare einen Einblick in das Denken und Fühlen der Menschen vor Ort. Zur Einführung und zur Weiterbildung aber auch im Umgang mit Taufbewerbern und Gemeindegruppen bekommen sie ein Gespür für die traditionelle Religion und besonders das Phänomen der Ahnenverehrung. Diese ist von zentraler Wichtigkeit, weil die Ahnen das Leben der Familie begleiten im Guten wie im Schlechten. So spielen Stationen des Lebens wie Geburt, Hochzeit, Krankheit und Tod eine wichtige Rolle und finden Ausdruck in der Kunst. Um diesen Realitäten gerecht zu werden, werden einzelne Mitbrüder als Kontaktpersonen ernannt, um im Dialog mit Vertretern dieser Religion wie auch dem Islam

besseren Einblick zu finden und weiterzugeben. Kirchliche ethnologische Einrichtungen dienen dem gleichen Zweck. Auch solche Themen werden von Gruppen gewünscht, denn die zentrale Frage: Wo komme ich her, wer bin ich, wo gehe ich hin? ist für Menschen Afrikas keine Frage. P. Josef Rohrmayer behandelt besonders dieses Thema.

– Förderung interreligiöser, insbesondere christlich-islamischer Begegnung. Dieser Aspekt des Afrika Centers hat sich durch den ausdrücklichen Wunsch von Kardinal Sterzinsky ergeben, weil in Berlin 220000 muslimische Einwohner leben und 80 Moscheen existieren. Kirchliche Gemeinden sind in ihrer Umgebung von dieser Situation direkt betroffen. P. Otmar Strzoda hat sich auf Grund seiner langen Erfahrung in Mali bereit erklärt, diese Aufgabe zu übernehmen. Seine Verpflichtungen in Gemeinden und Gruppen haben seit dem 11. September 2001 zugenommen. Das Ziel dieser Arbeit ist, Menschen verschiedener Religionen und Kulturen miteinander in Kontakt zu bringen durch Besuche von Christen in einer Moschee, Besuche von Muslimen in einer Kirche, Vorträge über den Islam und Dialog, gemeinsame interreligiöse Begegnungen und Gottesdienste und durch persönliche Begegnungen im Alltag. Es ist besonders wichtig, im Anderen nicht den fremden Muslim zu sehen, sondern zuerst einen Menschen, einen Nachbarn in seiner Arbeit, in seinem Beruf, bei Familienfesten, in Trauer und gemeinsamer Lebenserfahrung.

– Deutsch-Afrikanischen Familien, Ehen und Partnerschaften wie auch Menschen mit Aufenthaltsproblemen juristische und menschliche Beratung anzubieten. Frau Thomas-Khaled ist als Juristin hierfür besonders qualifiziert. Seit 1997 ist sie auch Mitglied der Härtefallkommission bei der Berliner Senatsverwaltung für Inneres. Das Gremium beschäftigt sich mit außergewöhnlichen humanitären ausländerrechtlichen Härtefällen, die von den einzelnen Mitgliedern vorgetragen werden. Es handelt sich hierbei oft um beabsichtigte Familientrennungen, alleinstehende Minderjährige und alte, kranke Menschen, denen die Ausländerbehörde den weiteren Aufenthalt versagt hat. Wenn das Gremium positiv entscheidet, prüft die Senatsverwaltung den Fall erneut mit positiver Zielrichtung. Durch die Einrichtung dieser Beratung haben auch mittellose Menschen die Chance, rechtlich vertreten zu werden. Frau Thomas-Khaled ist auf Grund dieser Erfahrung und Tätigkeit eine gefragte Referentin zu Themen wie Asyl, Migration, Behandlung und Aufenthaltsrecht und neuerdings das Thema Aids. Sie hat jeweils beim 8. Deutschen Aidskongress 2001 in Berlin und an den 9. Münchner Aidstagen 2002 durch Referate ihren Beitrag geleistet.

– Das Center als eine Stätte der Begegnung anzubieten. Afrikanische Gruppen treffen sich, um sich in einer neuen Umgebung gegenseitig zu beraten und aufzubauen. Es finden regelmäßige Sonntagsgottesdienste in Englisch statt und monatliche Gebetstreffen, ebenfalls in Englisch, für Afrikaner im Gefängnis Berlin-Tegel.

Josef Rohrmayer M. Afr.

Orientalische und kastilische Mystik / || Gemeinsamkeiten und Unterschiede¹

Es ist wichtig, nicht nur die Gemeinsamkeiten sondern auch die Unterschiede zwischen Zen und christlicher Mystik zu erkennen. Sonst würde dies zu einer Verarmung führen, die der reichen Wirklichkeit nicht entspricht, und am Ende würde niemand von niemandem etwas lernen können. Anstelle von gegenseitiger Bereicherung und Aufruf zu Vertiefung entstünde ein oberflächlicher Synkretismus.

Rudolf Otto schrieb vor Jahren: »Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält.«²

Obwohl die letzte unaussprechliche Wirklichkeit nur eine ist und immer dieselbe, beeinflusst der religiöse Rahmen, in dem wir leben, die Möglichkeit und Weise, diese Wirklichkeit wahrzunehmen und in Worte zu fassen. Ein neuer Rahmen bietet nicht nur neue Ausdrucksmöglichkeiten, sondern schafft außerdem neue Möglichkeiten der Wahrnehmung, sowie ein neues Mittel, um das Entdeckte vor dem Vergessen zu bewahren. Ein Christ, der Zen praktiziert, lernt nicht nur einen neuen Versenkungsweg kennen, der ihn über die Begrenzung des rationalen Denkens hinausführt, sondern er erlernt auch eine neue Sprache, die es ihm ermöglicht, auf eine neue Weise wahrzunehmen und das Wahrgenommene auszudrücken, wodurch neue Horizonte der Wirklichkeit in den Blick kommen.

In China bot das Tao die Möglichkeit, den indischen Yoga, der mit den buddhistischen Mönchen ins Land gekommen war, aufzunehmen, da sowohl von der Weltanschauung wie von der Praxis her Ähnlichkeiten bestanden. Andererseits prägte das Tao den von Indien kommenden Erleuchtungsweg, indem zum Beispiel die körperliche Arbeit einen wichtigen Platz auf diesem Wege einnahm. So entstand im 6. Jh. das Chan (jap. Zen) in China.

In etwa könnte man diese Situation mit der heutigen im Westen vergleichen, wobei die christliche Mystik eine ähnliche Brückenfunktion einnimmt, im deutschen Sprachgebiet besonders Meister Eckhart, im spanischen Sprachgebiet hauptsächlich Johannes vom Kreuz, mehr noch als Teresa von Avila.

Im Folgenden möchte ich nun einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der zenbuddhistischen und der kastilischen Mystik hervorheben.

¹ Ausführlicher ausgearbeitet in: Ana María SCHLÜTER RODÉS, *Mística de las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*, in: DIES. / José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Mística Oriental y Cristiana*. XXII Foro sobre el Hecho Religioso, Santander 1998, 3–41.

² Rudolf OTTO, Geleitwort, in: OHASAMA-FAUST, *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha 1925, VIII.

1. Gemeinsamkeiten

1.1 Seelenlicht

Im *Aufstieg auf den Berg Karmel* (II, 15,4) schreibt Johannes vom Kreuz: »dieses Licht fehlt im Menschen nie, doch wegen der geschöpflichen Formen und Hüllen, mit denen der Mensch umhüllt und beladen ist, ergießt es sich nicht in ihn.«³ An anderen Stellen betont er, dass dies sogar im Falle eines verdorbenen Menschen so ist, denn sonst könnte dieser nicht bestehen. Mit »Formen« bezieht er sich auf ein Erkennen, das über die Sinne und den Verstand läuft, und mit »Hüllen« auf die Leidenschaften, welche die Seele bedecken oder verschleiern. Es ist das Bild eines Lichtes, das eingekapselt ist und daher den Menschen nicht durchdringen und erleuchten kann. Dieses Licht bleibt jedoch die Basis und der Ausgangspunkt, der den Weg ermöglicht, einen Weg, der darin besteht, den verborgenen, schon immer vorhandenen Schatz zu heben.

Etwas ganz Ähnlichem begegnen wir im *Kegonsutra*, wenn vom Erwachen des Shakyamuni Buddha berichtet wird. In diesem Moment rief er aus: »Wunderbar, wunderbar! Alle Lebewesen sind im Grunde Erleuchtungswesen, begabt mit Weisheit und Tugend, aber wegen einer trügerischen Denkart werden sie dessen nicht gewahr.«⁴ Es geht um das Entdecken einer Wirklichkeit, die vorgegeben ist. Es ist wie ein Erinnern an vergessene Dinge. So leuchtet es immer und immer wieder in den vielen Aussagen der Alten oder den *koan*, den Fundstellen der Wirklichkeit, auf. Kann das Wasser etwa nasser werden?

»Es ist bedenkenswert,« schreibt Bernhard Welte in seinem Buch über Meister Eckhart, »dass an so verschiedenen Stellen der Erde und ganz unabhängig voneinander analoge Erfahrungen gemacht worden sind. Sie winken einander aus weiter Entfernung zu und bestätigen und ermutigen einander, und so mag von beiden Seiten her ein Licht auf die je andere Seite fallen.«⁵

Im *Shodoka*, dem Lied der Erleuchtung oder des Erwachens aus dem 8. Jh., ist die Rede von dem »Manijuwel, tief verborgen im Thatagatarabha [...]. Die Strahlen, die aus diesem vollkommenen Juwel hervorkommen, haben die Form der Nicht-Form.«⁶ Das, was der Mensch schon immer ist, der Seelengrund, ist Leere, hat keine Form, kein Sinn kann es fassen. Es ist wie ein ganz reines Glas, wenn man hindurchschaut, sieht man es nicht, man unterscheidet nichts. »Leer« und »rein« werden häufig synonym gebraucht.

Am Anfang der *Seelenburg* vergleicht Teresa von Avila unsere Seele mit einer »Burg, die ganz aus einem Diamant oder sehr klarem Kristall hergestellt ist«, womit sie auf etwas sehr Reines hinweist, das zugleich unzerstörbar ist. Sie fügt dann noch hinzu: »Und

³ JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg auf den Berg Karmel*. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke Bd. 4), hg. übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dohan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg 1999, II, 15,4, S. 206.

⁴ *Sosan no hanashi*. Introductory Lectures on Zen Practice. San-un Zendo, Kamakura o.J., S. 2.

⁵ Bernhard WELTE, *Meister Eckhart*. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg/Basel/Wien 1979, 174.

⁶ Kōun YAMADA, *Teisho on the Shōdōka*, Manuskript des Sanun Zendo, Kamakura, 1. Teil, S. 44.

wahrlich, so scharfsinnig auch unser Verstand sein mag, er wird es doch nicht dahin bringen, diese zu erfassen, sowie er auch nicht dazu gelangen kann, Gott zu begreifen, der selbst sagt, dass er uns erschaffen nach seinem Bilde und Gleichnis.«⁷ Der Mensch ist also im Tiefsten etwas, was man nicht sehen, nicht berühren, nicht verstehen kann; in zen-buddhistischer Sprache »leer«. Teresa dagegen spricht von der Göttlichkeit der Seele.

»Auf dem Grund des Geistes ist ein Buddha des Lichtes, der ein sehr starkes Licht ausstrahlt, das fähig ist, die sechs Tore der Sinne zu erleuchten und sie zu reinigen«, schreibt der sechste chinesische Patriarch des Zen, Hui-neng, im 8. Jh.⁸

Erinnert dies wiederum nicht an eine Strophe des Johannes vom Kreuz, in der er sagt: »O Lampen aus Feuer, in deren Leuchten die tiefen Höhlen des Sinnes, der dunkel und blind war, mit eigenartigem Geschick ihrem Geliebten Wärme und Licht gewähren.«

1.2 Über das Denken hinaus

Diesen Schatz findet man nur, wenn man »innen« sucht. Wer ihn außerhalb sucht, ist wie einer, der Hasenhörner sucht, betont der Sechste Patriarch.

Johannes vom Kreuz schreibt im *Geistlichen Gesang*: »Um ihn (Christus, verborgen im Acker deiner Seele) zu finden, ist es nötig, dass du alle deine (Dinge) vergisst und dich von aller Kreatur entfernst, um dich im innersten Kämmerlein deiner Seele zu verbergen [...] Geh da hinein und schließe die Türen (das heißt, alle deine Seelenkräfte).«⁹

Im *Aufstieg* (III, 3,6) sagt er: »Sie sei also verschlossen, ohne Sorge und Schmerz, denn er, der bei verschlossenen Türen leibhaftig Eingang zu seinen Jüngern fand und ihnen den Frieden schenkte (Joh 20,19f), ohne dass sie wussten oder dachten, dass das möglich wäre und wie es möglich wäre, wird geistig in die Seele Eingang finden, ohne dass sie das Wie versteht oder bewirkt, solange sie die Türen der Seelenvermögen, Erinnerung, Erkenntnis, Empfindung, vor allen Wahrnehmungen verschließt, und er wird sie mit Frieden erfüllen.«¹⁰

Mit ähnlichen Worten sagt Teresa in der *Seelenburg* (VII, 2): »Hier zeigt sich der Herr im Seelengrunde [...] sowie er auch, ohne durch die Türe einzugehen, den Aposteln erschienen ist, als er zu ihnen sprach: ›Der Friede sei mit euch‹ (Joh 20,21).«¹¹

»Was durch die Tür hereinkommt, ist kein Familienschatz,« sagt man im Zen.

Was den Prozess betrifft, gibt es einen Unterschied. Johannes vom Kreuz ist der Auffassung, dass sich die »drei Zeichen« (*Aufstieg* II, 13) einstellen müssen, um von Meditation auf Kontemplation überzugehen, das heißt von einer gegenständlichen zu einer

⁷ TERESA VON AVILA, *Die Seelenburg* (Sämtliche Schriften Bd. 5), übersetzt und bearbeitet von Alonsius Altofer, München-Kempten 1952, I, 1,1, S. 19.

⁸ HOUËI-NENG, *Discours et sermons*, traduction et introduction de Lucien Houlné, Paris 1984, 78.

⁹ JOHANNES VOM KREUZ, *Der geistliche Gesang* (Cántico A). Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke Bd. 3), hg., übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dohan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg 1997, I,9 (hier von der Verfasserin selbst übersetzt).

¹⁰ JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (wie Anm. 3), III, 3,6, S. 340f.

¹¹ TERESA VON AVILA, *Die Seelenburg* (wie Anm. 7), VII, 2,3, S. 208.

nicht gegenständlichen Meditation. Aber wo es um Kontemplation oder nicht gegenständliche Meditation geht, ist er radikal. Im *Aufstieg* (II, 10 und 11) zählt er alle Erfahrungen auf, die ein Mensch haben kann, über die äußeren und die inneren Sinne, um schließlich all das beiseite zu schieben und nur eines stehen zu lassen. Die Türen müssen für all diese Dinge verschlossen bleiben, einschließlich der Erscheinungen, selbst wenn sie echt sind. Nur eines bleibt: »Una noticia espiritual confusa, oscura y general«,¹² eine allgemeine, dunkle, diffuse geistige Wahrnehmung. Es geht darum, allein mit dieser Wahrnehmung zu verbleiben, »a solas con la noticia«.¹³ »Estar sola con él solo«, allein mit ihm allein, sagt Francisco de Osuna im *Cuarto Abecedario* (cap. XXVI) und Teresa im *Buch der Vollkommenheit*: »Die Seele ist hier ganz allein mit ihrem Gott«.¹⁴

Das Ideogramm für *Zen* bedeutet: allein mit dem Geheimnis, mit Gott oder mit der Wahrnehmung. Alles, was während des *Zazen*, des Sitzens in Versenkung allein mit dem Geheimnis, auftaucht, sei es gut, böse oder gleichgültig, wird weder aufgegriffen noch weggeschoben oder unterdrückt. Alle Sinneswahrnehmungen, die der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechen, werden als *makyo* oder Teufelsgebilde angesehen und dementsprechend nicht beachtet.

Dogen Zenji sagt, es gehe darum, »das Nicht-Denken zu denken« (*Einführung ins Zazen*).¹⁵ Das bedeutet nicht Verachtung des Verstandes sondern ein Darüberhinausgehen. Es geht nicht darum, die Sinne und den Verstand zu vernichten, sondern sie zu erleuchten, betont seinerseits der Sechste Patriarch¹⁶. Wenn man, um schlafen zu können, mit der Arbeit oder dem Tanzen aufhört, bedeutet das nicht, dass man den ganzen Tag schlafen und überhaupt nichts mehr tun soll. Jedes Ding zu seiner Zeit. Gesundes *Zazen* trägt dazu bei, besser zu denken, das heißt, im Seelengrund verwurzelt zu denken.

Trotz des unterschiedlichen religiösen Hintergrundes ist eine große Ähnlichkeit festzustellen, wo es um die Radikalität geht, alles loszulassen, um zum Eigentlichen zu kommen.

Was die Praxis betrifft, ist allerdings noch ein großer Unterschied anzumerken: während man im Osten den Körper wesentlich positiv mit einbezieht, geschieht das in viel geringerem Maße im Westen. Es gibt allerdings hier und da einige bescheidene Ansatzpunkte, zum Beispiel die »offenen Augen« bei Teresa im *Buch der Vollkommenheit* (28,6).

¹² JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (wie Anm. 3), II,10,4, S. 169 (hier von der Verfasserin selbst übersetzt).

¹³ Ebd.

¹⁴ TERESA VON AVILA, *Weg der Vollkommenheit* (Sämtliche Schriften Bd. 6), übersetzt und bearbeitet von Alonsius Altofer, München-Kempten 1956, 28,8, S. 145.

¹⁵ Ursula BAATZ, *Jitoku lacht den Mond an*, Herder, Wien 1983, S. 36. MEISTER DÖGEN, *Shōbōgenzō*, Anhang 2: *Fukanzazengi*, Heidelberg-Leimen 2001, S. 312: »Denkt aus dem Grund des Nicht-Denkens«.

¹⁶ HOUËI-NENG, (wie Anm. 8), 66–67.

1.3 Die Dinge sind Geheimnis

Bei der Interpretation der Strophen 14 und 15 des *Geistlichen Gesangs* (Mein Geliebter, die Bergriesen, die schattigen Täler, die fremden Inseln, die rauschenden Flüsse, das liebevolle Säuseln des Windes) sagt Johannes vom Kreuz: »In ihnen sagt die Braut, dass ihr Geliebter all diese Dinge in sich ist, und dass er es für sie ist [... die Menschenseele] fühlt, dass alle Dinge in einer einfachen Wesenheit Gott sind [... der Mensch] fühlt, dass für ihn alle Dinge Gott sind«. ¹⁷

Dreimal wiederholt er praktisch mit denselben Worten etwas, was wie Pantheismus klingen muss, wenn man es rein logisch versteht und nicht über das rationale Denken hinauskommt. Die Sprache wird hier analog gebraucht und muss in diesem Sinne verstanden werden, wie Fernando Urbina ausführlich dargelegt hat. ¹⁸

Diese Art der Wirklichkeitserfahrung entspricht jener, die der Erleuchtete des Zenbuddhismus innerhalb eines anderen religiösen Rahmens erfährt: die Blume, die Shakyamuni Buddha seinen Jüngern zeigt, der Finger, den Meister Gutei hochhält – sie sind die Wirklichkeit, die »leer« ist und die keiner der Sinne wahrnehmen kann. Und doch geschieht das Erwachen zum Eigentlichen im Anblick oder beim Hören oder Schmecken einer ganz konkreten Tatsache.

Ken-sho bedeutet wörtlich: »die Wirklichkeit sehen«, so wie sie ist, nicht nur wie sie oberflächlich mit den Sinnen und dem Verstand wahrgenommen wird, sondern mit dem Auge des Herzens/Geistes.

Zusammenfassend kann man in Anlehnung an B. Welte sagen: In der Überwindung der Metaphysik, im ungeschaffenen Licht des Seelengrundes und im Wahrnehmen des unaussprechlichen Geheimnisses der Dinge... treten analoge Strukturen des Denkens und Erfahrens an den Tag. »So darf man annehmen, dass in beiden Fällen eine Struktur Ganzheit erscheint, die nicht irgendeiner Willkür des Denkens entspringt, die vielmehr vorgebildet ist in den Grundverhältnissen, in denen der Mensch und das Denken des Menschen sich immer schon befinden«. ¹⁹

2. Unterschiede

2.1 Person – Buddhanatur

Das Zentrale im Zen ist die Erfahrung der »Leere«, des unaussprechlichen Geheimnisses, um es anders auszudrücken. Der Versenkungsweg, das Sitzen in Versenkung, führt dorthin und verwirklicht es. Mein japanischer Zenmeister, Yamada Koun Roshi, dem mich Pater

¹⁷ JOHANNES VOM KREUZ, *Der geistliche Gesang* (Cántico A), (wie Anm. 9), 13/14,5, S. 100f.

¹⁸ Fernando URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956, 244.

¹⁹ Bernhard WELTE, *Meister Eckhart*. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979, 195.

Enomiya-Lassalle vorgestellt hatte, brachte Leere mit Gott in Zusammenhang und mit dem Reich Gottes in uns.

Im christlichen Glauben steht die *Beziehung* zu dieser Wirklichkeit im Zentrum. Person ist wesentlich Beziehung (etwas ganz anderes als Individuum). Die personale Sprache im christlichen Raum, bei den Mystikern, ist Ausdruck davon. Wenn Gott sich im Neuen Testament offenbart, offenbart er sich als Liebe. In Jesus Christus ist »die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes« zu den Menschen erschienen« (Titus 3,4). Die Antwort des Christen hierauf ist eine liebevolle Antwort.

Das wird in der Ikonographie sehr deutlich, vor allem im Vergleich mit den Abbildungen des Buddha. Der Daibutsu von Kamakura ist Versenkung, große Stille, menschlich indifferenziert, beinahe übermenschlich. Da steht nicht im Vordergrund die unterscheidende, warme menschliche Nähe. Erscheint in Jesus dem Christus die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, so erscheint im Buddha das Erwachen, das Leben in dieser Wirklichkeit ohne Name, wo alles eins ist und wo das Mitleid aus dieser Einheit entspringt. Der eine ist die Liebe, der andere die Weisheit. Sie schließen einander nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr.

Es ist bedeutungsvoll, dass am 8. Dezember einerseits das Erwachen des Siddharta Gotama, des Buddha oder Erwachten, gefeiert wird und andererseits die Empfängnis Marias, was unmittelbar mit der Geburt dessen, der die Liebe ist, zusammenhängt.

Wie unterschiedlich erscheint in diesem Sinne der Moment des Erwachens des Buddha im Anblick eines Sternes und andererseits die Taufe Jesu, bei der eine Stimme ertönt: »Du bist mein geliebter Sohn.« (Mk 1,11).

Wie unterschiedlich auch der Abschied von Buddha, der eine Blume hochhält, und der von Jesus Christus, der seinen Jüngern versichert: »Ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20).

Immer wieder steht im einen Fall die Wirklichkeit ohne Form, das Geheimnis, an erster Stelle und im anderen die Liebe, ohne dass dies bedeutet, das eine schließe das andere aus.

Sehr stark hängt damit die Auffassung der menschlichen Person zusammen. Die tiefste Wirklichkeit des Menschen ist im *Zen mu-ga*, nicht-Ich. Wenn das durch Absolutsetzung verzerrt wird, entstehen gefährliche Situationen. Dann kann einer Frau, die sich nicht gut fühlt, in der Fabrik gesagt werden. »Du existierst ja gar nicht, was klagst du?« Auch sind persönliche Verantwortlichkeit und Demokratie dann schwer zu verstehen. Aber auch die Verzerrung des Gegenteils ist verheerend. Im ersten Falle wird Harmonie über alles gestellt, die Handhabung des status quo, im zweiten Fall entwickelt sich eine übertriebene Betonung der individuellen Freiheit, was sich in der Weltwirtschaft besonders unheilvoll auswirkt.

Erlösung hängt für den Zenbuddhisten wesentlich mit dem Erwachen zur eigentlichen Wirklichkeit seiner selbst und von allem zusammen.²⁰ Beim Christen ist das Entscheidende die Liebe (Mt 25,31–46). Johannes vom Kreuz sagt: »Am Abend [des Tages und des Lebens] wirst du in der Liebe geprüft«.²¹

²⁰ Yamada KŌUN ROSHI, *Hekiganroku*, München 2002, 42. Fall.

²¹ JOHANNES VOM KREUZ, *Worte von Licht und Leben*. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke Bd. 2), hg. von Ulrich Dohan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg 1996, 59, 118.

2.2 Wort – Schweigen

Der »Leere«, dem Geheimnis, entspricht das Schweigen. Buddha lehrt schweigend, selbst wenn er predigt, geht es nicht um Worte. Bei seinem Laienschüler Vimalakirti wird dies ebenfalls hervorgehoben. Zen ist »eine besondere Überlieferung, jenseits jeder Lehre, es basiert nicht auf Worten und Schriften. Es weist direkt auf des Menschen Herz, es führt zum Sehen der Wirklichkeit, um als Erwachter zu leben (kensho jobsutsu)«. Allerdings, »wenn eine Lehre jenseits der Schriften keine Lehre in den Schriften erkennt, dann ist es keine wahre Lehre.«²²

Der Sechste Patriarch empfing einmal einen Zenmönch, der stolz darauf war, dass er das Lotussutra unzählige Male gelesen hatte. Hui-neng tadelte ihn wegen seiner hochmütigen Haltung. Der Mönch ließ sich daraufhin von Hui-neng den Sinn der Schrift erklären. Da sagte der Mönch: »Jetzt verstehe ich. Wenn man einmal den Sinn der Schrift verstanden hat, dann kann man die Schrift zur Seite legen. Ist das richtig?« Worauf der Sechste Patriarch antwortete: »Warum solltest du die Schrift weglassen? An ihr ist doch nichts Schlechtes. Wer jenseits von ja und nein verbleibt, der reitet immer auf dem weisen Büffel.«²³

So spricht der wahrhaft Erleuchtete. *Shin-ku myo-u*, die wahre Leere ist die wunderbare Vielfältigkeit, sagt ein Zenwort.

Hakuin Zenji, ein hervorragender japanischer Zenmeister des 17./18. Jh. sagt in seinem Loblied auf das Zen: »Verdienst von auch nur einmal geübtem Zazen tilgt Schuld, zahllos gehäuft in der Vergangenheit.«²⁴

»Sag nur ein Wort, so wird meine Seele gesund,« betet andererseits der katholische Christ vor der Kommunion. Christus ist das Wort, das Wort, das im Innersten des Herzens wohnt und tönt. »Denn indem er uns seinen Sohn gab, und den gab er uns ja, der sein einziges Wort ist, und er kein anderes hat, hat er uns in diesem einen Wort alles zugleich und auf einmal gesagt, und mehr hat er nicht zu sagen«²⁵ – schreibt Johannes vom Kreuz.

2.3 Aktion – wuwei (nicht handeln)

Der Prophet ruft in Israel zu gerechter Tat auf: »Wenn du der Unterdrückung bei dir ein Ende machst, auf keinen mit dem Finger zeigst und niemanden verleumdest, dem Hungerigen dein Brot reichst und den Darbenden satt machst, dann geht im Dunkel dein Licht auf, und deine Finsternis wird hell wie der Mittag« (Jes 58,9–10).

Erleuchtung und Erlösung hängen hier von rechtem Handeln ab.

²² Isshu MIURA / Ruth FULLER SASAKI, *The Zen Koan*, San Diego-New York-London 1965, 54.

²³ HOUËI-NENG, (wie Anm. 8), 115–116.

²⁴ MEISTER HAKUIN, Preisgesang des Zazen, in: Zenkei SHIBAYAMA, *Eine Blume lehrt ohne Worte*, Bern-München-Wien 1989, 57.

²⁵ JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (wie Anm. 3), II, 22,3, S. 261.

Beim Zenbuddhismus wird betont, dass es an erster Stelle um die »Leere« geht. Sie ist es, die im erleuchteten Menschen wirkt. Der Mensch muss lernen, nicht aus seinem begrenzten Ich zu handeln, sondern *Es* wirken lassen. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist der Bericht von Eugen Herrigel in *Zen und die Kunst des Bogenschießens*. Der Pfeil soll ins Zentrum der Zielscheibe treffen, ohne dass er ihn willentlich abschießt noch zielt. Das gelingt endlich nach einer jahrelangen intensiven Übungszeit. Der Meister verbeugt sich in diesem Moment und sagt: »*Es* hat abgeschossen.« Herrigel freut sich darüber, woraufhin der Meister ihn rügt: »Was ich gesagt habe, ist kein Lob sondern nur eine Bestätigung, die Sie nicht berühren soll. Meine Verbeugung galt nicht Ihnen.«²⁶

»Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« sagt Paulus (Gal 2,19b). Nicht mehr ich handle, sondern Christus handelt in mir.

Der letzte Satz eines Buches über Johannes vom Kreuz von Fernando Urbina²⁷ heißt: »Die Kontemplation hilft schließlich, unser eigenes Bemühen im Rahmen der wahren und wirklichen Tiefe des göttlichen Handelns zu erleben, das in der Stille den Gang der Geschichte bestimmt und weiterführt.«

3. Schluss

Während einerseits Gemeinsamkeiten zwischen der zenbuddhistischen und der christlichen Mystik von Johannes vom Kreuz und anderen bestehen, so treten andererseits auch bedeutende Unterschiede in der religiösen und philosophischen Sprache hervor. Beides wurde hier kurz angedeutet. Der wesentliche Unterschied liegt in der persönlichen Struktur im Gegensatz zu einer transpersonalen. Eine Sprache ist nicht nur Sprache. Sie ist Haus des Seins (Martin Heidegger), sie drückt die Weise aus, in welcher der Mensch im Mysterium beheimatet ist, wobei verschiedene Aspekte unterschiedlich hervorgehoben werden. Andererseits gibt es nur eine Wirklichkeit, und daher bewegen wir uns und leben wir in ein und derselben Wirklichkeit.

Der Dialog zwischen Zenbuddhismus und Christentum möge zu Erleuchtung führen, die Liebe ausstrahlt, und zu Liebe, die erleuchtet.

Anna María Schlüter Rodés

²⁶ Eugen HERRIGEL, *Zen en el arte del tiro con arco*, Buenos Aires 1977⁴, 81–82.

²⁷ Fernando URBINA, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*, Salzburg 1986, 126.

Buchbesprechungen

Hasenhüttl, Gotthold: *Glaube ohne Mythos*, 2 Bde, (Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft), Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 2001, 802 u. 808 S.

Glaube ohne Mythos, das Werk des Saarbrücker Systematikers Gotthold HASENHÜTTL, präsentiert die Quintessenz eines theologischen Lebens. Was in HASENHÜTTLS Dissertation über die existentielle Interpretation begonnen und von Bultmann selbst positiv kommentiert wurde, findet hier seinen Abschluss. Gegen Bultmann wandte man einst kritisch ein, dass die Entmythologisierung vor dem Gottesbegriff Halt mache – diesen Vorwurf kann man HASENHÜTTL nicht machen. Er führt die Entmythologisierung konsequent zu Ende, ähnlich wie es der Bultmannschüler Herbert Braun bereits vor mehreren Jahrzehnten getan hat. Das Wahrheitsverständnis, den Offenbarungsbegriff, das Verhältnis von Religion und Glaube, die Christologie und die Gotteslehre (Bd. I), die Anthropologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre bis zur Eschatologie (Bd. II) will HASENHÜTTL vom »objektivierenden Denken« befreien, das in den Aussagen über Gott vom Menschen absieht. Am Ende bleibt die »Beziehung« – das relationale Verständnis ersetzt das »mythische«. Gott als ein Gegenüber zum Menschen, Jesus Christus als Sohn Gottes, die Kirche als Institution mit göttlichen und menschlichen Elementen, die Realpräsenz und das »Jenseits« gelten HASENHÜTTL als »Mythen«, wenn sie nicht (ausschließlich) als Beziehungsgeschehen zwischen Menschen verstanden werden. Jesus Christus wird zum Modell eines sinnerfüllten, von der Liebe bis in den Tod hinein bestimmten Lebens, der uns vor die Entscheidung für eine Existenz in Beziehung stellt. Die Menschen um Jesus machen eine neue Erfahrung, die HASENHÜTTL als Vollmachtserfahrung charakterisiert. Diese Vollmacht Jesu, die sich auf seine Anhänger überträgt, hat ihre Begründung in sich selbst, indem sie sich nur in liebender Beziehung ereignet. Der Vollzug dieses Beziehungsseins offenbare uns Gott als Ereignis, als Tiefendimension des relationalen Geschehens. Gott als Schöpfer sei nicht die Begründung der menschlichen Existenz, sondern die Erfahrung ihrer Sinnhaftigkeit in geglückter Kommunikation. Der Mensch könne nur in diesem Prozess, der Selbstzweck ist, Sinn erfahren. Rechtfertigung des Sünders – ein Thema, dem HASENHÜTTL ganze 5 (!) von 1600 Seiten widmet – geschieht nicht durch eine objektive Tat Gottes oder Jesu, sondern ebenfalls in Beziehung: in der rechten Bezugnahme auf die Anderen, auf Welt und Gesellschaft. Darin sei Gotteserfahrung als gelungenes Leben möglich. Der moderne evangelisch-katholische Konsens in der Rechtfertigungslehre entstamme dagegen einem gemeinsamen falschen Menschenbild.

Die Kirche als Glaubensgemeinschaft könne sich nicht durch eine autoritäre Setzung legitimieren – damit zerstöre sie ihr Wesen – sondern »der Gemeinschaftsvollzug enthält die Rechtfertigung der Existenz in sich« selbst. Deshalb müsse die Kirche auf jegliche Herrschaftsstrukturen verzichten und allein die Charismen als Ordnungsprinzip anerkennen. In dieser Herrschaftsfreiheit stecke ein revolutionärer Impuls, der auch die staatliche Ordnung umstrukturieren könne. HASENHÜTTLS Eschatologie schließlich ist wie die Bultmanns rein präsentisch. Wer auf ein Jenseits schiele, verfehle ihren theologischen Sinn. Dieser verweist einmal mehr auf das relationale Geschehen, in dem Menschen Himmel und Hölle erfahren oder für die anderen werden können.

HASENHÜTTL komprimiert den gesamten Inhalt der Dogmatik im Kairos der geglückten Beziehung, in der sinnvolles Leben zum Vorschein kommt. Entgegen seiner eigenen Intention enthistorisiert er dadurch die christliche Existenz – ähnlich wie bei Bultmann in der Situation der Verkündigung, die vor die Entscheidung stellt. In diesem Sinne haben die Christen keine Vergangenheit, d.h. keine Tradition, und auch keine Zukunft, denn die Hoffnung auf die Überwindung des Todes kann ebenfalls nur im präsentischen Beziehungsgeschehen zwischen Menschen eine Antwort finden. An diesem Punkt aber ist analog zu Horkheimers und Adornos Analyse der Aufklärung zu konstatieren, dass die Aufklärung, die den Mythos besiegte, selbst wieder in den Mythos umschlägt.

Das Prinzip der Immanenz ist das Prinzip des Mythos. Das relationale Geschehen, das an die Stelle Gottes und der Inhalte des Glaubens tritt, wird enthistorisiert, überhöht und zum umfassenden Erklärungsmodell, d.h. der Mythos wird durch einen anderen ersetzt. Dieser Eindruck verstärkt sich, betrachtet man die Rolle der Vernunft in HASENHÜTTLS Konzept. Sie ist zur Bedeutungslosigkeit verurteilt und hat zum Wahrheits- und Glaubensverständnis wenig beizutragen.

Neben diesem grundsätzlichen Problem des HASENHÜTTLSCHEN Konzeptes sind weitere festzustellen. Dazu gehören die Ausführungen zu Autorität, Erfahrung und Gemeinschaft sowie die antijüdischen Implikationen des Entmythologisierungsprogrammes.

Formale Autorität kann für HASENHÜTTL weder Wahrheit konstituieren noch eine Institution legitimieren. Wahrheit werde vielmehr durch Erfahrung trotz deren Uneindeutigkeit erschlossen und intersubjektiv geteilt und überprüft. Die Erfahrung einer neuen Wirklichkeit bezeichnet HASENHÜTTL als etwas Absolutes (I/117), als die Weise, in der sich Absolutes erschließen kann. Heilerfahrung betrachtet HASENHÜTTL als eine bestimmte Weise der Erfahrung. Diese habe keinen festen Inhalt, sondern ihr Inhalt stelle sich in einer konkreten geschichtlichen Situation erst heraus. Nun hat gerade dieses Verständnis von Erfahrung auch diejenigen Theologen geleitet, die im Augusterlebnis des Ersten Weltkrieges eine überwältigende Gotteserfahrung oder in der Machtergreifung Hitlers 1933 ein messianisches Ereignis sahen. Der Erfahrungsbegriff und die Erfahrungsorientierung in der Theologie, die ohnehin in jüngerer Zeit in die Kritik geraten sind, müssen auf diesem Hintergrund neu reflektiert werden. HASENHÜTTLS Versuch einer Vergangenheitsbewältigung der Theologie setzt nicht an diesem Punkt an, sondern an der Autoritätsgläubigkeit, wobei er Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche denselben Fehler unterstellt. Die Deutschen Christen hätten nicht deshalb geirrt, weil sie neben Jesus Christus noch eine andere Autorität stellten, sondern weil sie überhaupt eine formale Autorität akzeptierten (vgl. I/217). Weder Jesus Christus noch die Kirche könnten diese formale Autorität sein, weil dies notwendig die dialogische Glaubensexistenz zerstöre. Dass das Autoritätspathos evangelischer und katholischer Befürworter des Nationalsozialismus aber eng mit den Begriffen Erfahrung und Gemeinschaft verbunden war, nimmt HASENHÜTTL nicht wahr.

Leider verbindet sich dies noch mit einem latenten, hin und wieder auch deutlich zu Tage tretenden Antijudaismus, der aus der Überstilisierung der Befreiungserfahrung in und mit Jesus Christus resultiert. Jesus befreie vom Gesetz (von den »Gesetzesfesseln«, I/252) – dabei lässt HASENHÜTTL den Begriff des Gesetzes bewusst zwischen religiöser und profaner Bedeutung schillern. Das Gesetz erscheint so als einengend und unterdrückend; die Freiheit vom Gesetz wird zu einem Menschenrecht (!) und zum Fundament christlicher Ethik. Für HASENHÜTTL ist die Tora kein Heilsweg (»auch die göttliche Tora hat ausgespielt«, I/270) und die jüdische Religion, wie jede andere, durch die jesuanische Botschaft relativiert. Selbst die Vokabel »Spätjudentum« taucht auf, obwohl HASENHÜTTL, wie die Anmerkung in I/264 zeigt, um ihre Problematik weiß. Dass dies kein Versehen ist, zeigt seine Behauptung, dass Jesus sich gegen »das spätjüdische Gottesverständnis« aufgelehnt habe (I/274). Der Begriff Spätjudentum suggeriert den Verfall und das nahende Ende des Judentums zur Zeit Jesu und ignoriert die weitere Existenz des Judentums in Geschichte und Gegenwart.

Münster

Lucia Scherzberg

Hempelmann, Heinzpeter (Hg.): *Warum in aller Welt Mission? Zerstört Mission Kultur?* (Edition Theologie, Missiologische Reihe Bd. 1), Verlag der Liebenzeller Mission / Bad Liebenzell 1999, 109 S.

Der kleine Sammelband vereinigt die Vorträge, die 1999 im Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission gehalten wurden. Anlass war das 100jährige Jubiläum der »Liebenzeller

Mission«. Die verschiedenen Beiträge gehen das Thema der Mission aus evangelikaler Perspektive an und sind, wie schon der Titel signalisiert, apologetisch ausgerichtet. Ein Beitrag von HELMUTH EGELKRAUTH bilanziert die Mission am Ende des 20. Jahrhunderts. Vor allem anhand der Weltmissionskonferenzen beschreibt er die evangelischen Missionsbemühungen sowie den Einfluss der evangelikalen Bewegung auf die Mission, wobei »der starke Bezug auf die amerikanische Literatur« (10) auffällt. Leider wird die Mission der Katholischen Kirche ausdrücklich ausgeblendet (9, Anm. 2), so dass bei Konzepten oder Entwicklungen keinerlei Vergleichsmöglichkeiten bestehen. Bei den Statistiken (53f.) werden nur Bevölkerung und evangelikale Christen ins Verhältnis gesetzt; für Europa werden bei gut 400 Mio. Einwohnern fast 50 Mio. Evangelikale (12%) angegeben. Ein weiterer Beitrag von HEINZPETER HEMPELMANN, dem Leiter des Seminars, befasst sich unter dem Titel »Derselbe Gott in allen Religionen?« mit der Mission als bleibend gültigem und unerledigten Auftrag, während der Ethnologe LOTHAR KÄSER der These widerspricht, Mission zerstöre Kultur. NORBERT SCHMIDT schließlich, Leiter eines ähnlichen Seminars der Lebensgemeinschaft Tabor (Marburg) beschreibt die Missionare für das 21. Jahrhundert, die sich durch persönliche Integrität, theologische und missiologische Kompetenz, Dienst und Pioniergeist auszeichnen sollen. Zu begrüßen ist, dass er eine zweijährige Bibelschulausbildung für Missionare nicht für hinreichend hält und stärkere theologische Kompetenz fordert (94ff). Gleichzeitig aber beschreibt er als Grundanliegen der Ausbildung die »geistliche Kampfführung«, wonach »die Grenzüberschreitung aus dem Raum der Kirche hinaus (!) das Eindringen in feindliches Gebiet (!) und somit Kampf bedeutet« (99). Auch wenn die Welt als Gottes Schöpfung betrachtet wird, so ist sie doch »Feindesland, aufständisches Gebiet« (100). Diese ethnozentrische Dichotomie der Welt, bei der die kulturelle oder religiöse Andersheit als feindlich angesehen wird, bildet sicher eine Crux evangelikalen Missionsverständnisses. Hier könnte ein Blick auf die Debatte um die Inkulturation im Bereich der katholischen Missionswissenschaft hilfreich sein. Sicher ist das Büchlein kein »Kompendium missionarisch-theologischer Informationen, Fragestellungen, Herausforderungen und Perspektiven« (7), dazu sind zu viele Bereiche ausgeblendet. Wohl aber gibt es einen guten Einblick in das evangelikale Verständnis der Mission, das bei aller Spiritualität der akademischen Strenge und des Dialogs bedarf.

Frankfurt am Main

Michael Sievernich SJ

Kalsky, Manuela: *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2001, 367 S.

Die Studie von Manuela KALSKY, im Jahr 2000 als Doktorarbeit an der Universität Amsterdam (Fakultät für Geisteswissenschaften, Prof. Theo Witvliet) angenommen, hat das große Verdienst, die Theologie von Frauen aus Afrika und Asien sowie die womanistische Theologie aus den USA im europäischen Kontext weiter bekannt zu machen und – aus protestantischer Perspektive – zu ihrem Diskussions- und Rezeptionsprozess beizutragen. Wie die katholische Theologin Doris Strahm in ihrer Studie »Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika« (Luzern 1997) konzentriert sie sich auf die Christologie – im Grunde die entscheidende Herausforderung für systematische Theologie aus feministischer Perspektive. Über Doris Strahm geht Manuela KALSKY insofern hinaus, als ihr Blick auf die Theologie von Frauen in anderen »Kontexten« zum Ausgangspunkt von Impulsen für eine neue Gestalt des Theologietreibens überhaupt wird, für ein interkulturelles Arbeiten, das im aufmerksamen Hören auf »die Andere« eigenes theologisches Arbeiten kreativ fortschreitet. Für diese Offenheit auf Neues und eine kreative Fortschreibung der Christologie steht der Titel »Christaphanien«.

KALSKYS 358 Seiten umfassende »Re-Vision« der Christologie ist in 4 Kapitel gegliedert. Auf dem Hintergrund der »Suche nach dem historischen Jesus« in Kapitel 1 wirft sie einen Blick auf die

»Christologie aus feministischer Sicht« (Kapitel 2). Kapitel 3 sichtet die »christologischen Entwürfe aus der Sicht von Frauen in Afrika und Asien und womanistischer Theologinnen«. Im letzten – kürzesten – Kapitel entfaltet sie ihre Idee der »Re-Vision der Christologie« und legt Methodik und Hermeneutik der »Christaphanien« offen. Leitperspektive für das Programm der Christaphanien sind dabei die feministisch-theologischen Prämissen, die Mary Daly bereits Mitte der 70er Jahre formuliert hat: »[...] es geht nicht darum, zu leugnen, daß sich eine Offenbarung in der Begegnung mit der Person Jesu vollzogen hat. Aber es muß bekräftigt werden, daß die schöpferische Gegenwart des Wortes (Verb) sich in jedem historischen Augenblick offenbaren kann, in jedem Menschen und in jeder Kultur.« (Zitat aus: Mary DALY, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München ²1978, 88–90, in: KALSKY, *Christaphanien*, 17.) An dieser Grundprämisse wird sich sicher jede theologische Beurteilung des Buches von KALSKY scheiden.

Die sehr ausführliche Auseinandersetzung mit der Rückfrage nach dem historischen Jesus in *Kapitel 1* (Ein historisches Experiment mit zeitgebundenen Modifikationen: Die Suche nach dem historischen Jesus) ist sicher auf dem Hintergrund des Programms der Christaphanien zu verstehen. Albert Schweitzer und seine Kritik der historischen Rückfrage werden zum Ausgangspunkt für ihren in der Spur der Befreiungstheologie (vor allem der schwarzen Theologie eines James Cone) entfalteten christologischen Ansatz. Nicht die Frage nach Jesus, dem Christus ist von Entscheidung, sondern das »existentielle Ergriffensein vom messianischen Verlangen nach dem Reich Gottes und die damit verbundene Aufforderung zur praktisch-ethischen Nachfolge im Geiste Jesu« (96). Aber erst die »Christologie aus feministischer Sicht«, wie KALSKY sie im 2. *Kapitel* vorstellt, überwinde den noch in befreiungstheologischen Ansätzen implizierten »Christomonismus«, d.h. eine »partikulare Sichtweise von Gottes Heil«, die »universale Gültigkeit« beanspruche, »indem sie ihre eigene historisch-kulturelle Interpretation verabsolutiert und das Heil Gottes auf einen Christomonismus eingrenzt.« (94) Die »Mütter« ihres feministisch-theologischen Ansatzes sind die beiden US-amerikanischen Theologinnen Rosemary Radford Ruether und Isabel Carter Heyward. Mit großem Engagement und Sachkenntnis umreißt KALSKY diese beiden theologischen Ansätze. Mit der katholischen Theologin Radford Ruether kann sie zu einer »Anerkennung pluraler Offenbarungsmöglichkeiten Gottes« (153) finden und ihren »messianischen« Ansatz begründen (obwohl sie leider dessen ekklesiologischen Implikate nicht entfaltet): »Es sei die messianische Gemeinschaft, die Jesus Christus als das Paradigma befreiter Menschlichkeit zur Wirklichkeit verhelfen müsse.« (153) Der theologische Ansatz der Anglikanerin Heyward Carter bereitet ihren Weg der Christaphanien, »in dem die Immananz Gottes als Inkarnation in menschlichen gerechten Beziehungen im Zentrum steht« (165). Jesus habe Vorbildcharakter, weil »in seinem Leben die Möglichkeit des Menschen, Gott in dieser Welt zu inkarnieren, paradigmatisch vorgelebt worden sei« (170).

In *Kapitel 3* stellt KALSKY »Christologische Entwürfe aus der Sicht von Frauen in Afrika und Asien – und aus der Sicht womanistischer Theologinnen« über ein »close reading« der Texte vor, um auf diesem Weg deren »Fremdheit« und »Differenzen« zu begreifen (190). Während die methodistische Theologin Mercy Amba Oduyoye (Ghana), von 1987 bis 1994 stellvertretende Generalsekretärin des ÖRK in Genf, und die katholische Philippinin Virginia M.M. Fabella ihre Theologie noch in den Spuren der befreiungstheologischen »Väter« formuliert haben, stehen die theologischen Ansätze der Südkoreanerin Chung Hyun Kyung und die womanistischen Ansätze, wie z.B. der Methodistin Jacqueline Grant und der Presbyterianerin Delores S. Williams, für den Neuaufbruch der »Christaphanien«. Mercy Amba Oduyoye greift die mündlichen Traditionen, Mythen, Geschichten und Poesie der Akan-Kultur auf; Jesus Christus ist der »verwundete Heiler«, Vorbild für ein ganzheitliches Leben. (228) Die Abusua, eine religiöse Gemeinschaft aus sieben Stämmen, von sieben Frauen gegründet, ist Grund einer Spiritualität der Solidarität und des Lebens, und der Raum, dass sich die »Inkarnation Gottes nicht nur damals vollzogen habe, sondern auch heute im afrikanischen Kontext geschehe« (208). Virginia M.M. Fabella, seit Mitte der 70er Jahre federführend für EATWOT tätig und seit 1988 Dozentin am Institut für »Formation and Religious

Studies« in Quezon City, stellt die Frage, »wie kann der Glaube an ihn (Jesus Christus) dazu beitragen [...], Personen und Gesellschaftsstrukturen zu transformieren, so daß die Gerechtigkeit Gottes in Asien manifest werden und der gesamten Gemeinschaft zugute komme.« (235) Dabei interpretiert sie wie Oduyoye das Leiden und Opfer der Frauen positiv (238). Darin haben auch Frauen »Messiasqualitäten« (Riet Bons-Storm, 242). So könne die Messiasfunktion nicht auf eine einzige Person – Jesus Christus – beschränkt sein. Die Koreanerin Chung Hyun Kyung geht – im Dialog mit koreanischen Traditionen und der Volksreligiosität – noch über diese Ansätze hinaus. So finde Jesu Auferstehung »in den gebrochenen Körpern der Minjung(-Frauen) statt, die ihrer Gebrochenheit zum Trotz das Leben feiern. Sie erlebten Jesus neu.« (252) Die aktive Identifikation mit Christus mache die Frauen zu »Erlöserinnen«, sie seien der »neue Christus« (252/3). Der »Text Gottes« werde »in die Körper asiatischer Frauen geschrieben, im täglichen Streit ums Überleben« (261). Eine ähnliche Stoßrichtung haben auch die theologischen Ansätze der schwarzen und farbigen Feministinnen. Jacquelyn Grant, Pastorin der African Methodist Episcopal Church, und die Presbyterianerin Delores Williams sehen ebenfalls die Inkarnation nicht ausschließlich in Jesus Christus verwirklicht (293). Interessant ist vor allem das Ergebnis der Bestandsaufnahme von KALSKY. Weniger die »Fremdheit« und die »Differenzen« stechen ins Auge, vielmehr die Gemeinsamkeiten (303). Gemeinsam sei allen eine »beziehungsorientierte Christologie« (306); »Jesus ist nicht länger der einsame göttliche Held, auf dessen Schultern die Erlösung der gesamten Menschheit ruht, sondern *eine* Verkörperung der göttlichen Kraft in Beziehung [...] Diese pneumatologisch-historische Präsenz Gottes im Leben von Menschen und im Leben Jesu ist in jeweils unterschiedlichen kontextuellen Ausprägungen und Benennungen in den genannten christologischen Entwürfen zu finden.« (306)

Kapitel 4 »Heilsame Differenzen. Gedanken zur Re-Vision der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht« entwirft sehr anregende methodologische Überlegungen für eine interkulturelle feministische Theologie bzw. vor allem für ein Gespräch zwischen Theologinnen unterschiedlicher Kontexte. Es darf jedoch gefragt werden, inwieweit das Kapitel wirklich mit den vorhergehenden Kapiteln »vermittelt« ist. Ihre These, »dass es vor allem die durch den jeweiligen Kontext bedingten Differenzen im Leben von Frauen sind, die theologische Relevanz besitzen und eine entscheidende Herausforderung für die Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischen Sicht darstellen« (304), hat sie im Grunde nicht eingeholt. Es hätte geheißen, viel stärker auf diesen »Kontext« einzugehen. Was versteht KALSKY unter Kontextualität? Von »heilsamen Differenzen« spricht KALSKY im Anschluss an Charles Longs »Hermeneutik der Opazität«. Unterschiede sollen nicht aufgelöst werden, vielmehr sollen sie als »Unterschiede-in-Beziehung zu ihrem Recht kommen« (314). Auf die Christologie angewendet sieht sie so in der Geschichte Jesu die »andere« Geschichte, die »keine exklusiv normierende Funktion« hat, vielmehr gibt sie »die Richtung einer Suchbewegung nach dem Reich Gottes an« und steht »kritisch *neben* den Heilsvorstellungen von Frauen gestern und heute.« (316) Eine ähnliche kritische Funktion kommt auch den Texten der christlichen Tradition zu; in Glaubenszeugnissen wie dem Dogma von Chalcedon können sich »kontextuelle Weisheiten des Heils Gottes« (316) verbergen. Die biblischen Geschichten und die Texte der Tradition sollen gerade in eine »kritisch-kreative Spannung« zu den Geschichten der Frauen gesetzt werden, »unter anderem mit dem Ziel, einer Romantisierung von »Frauenerfahrungen« und -geschichten als *locus theologicus* vorzubeugen, beziehungsweise ihr entgegenzuwirken. Sie bleiben Ausgangspunkt Feministischer Theologie, jedoch in dem Bewusstsein, dass auch sie – abhängig von dem jeweiligen kulturellen und/oder sozio-politischen Kontext – Konstrukte von »Frausein« zum Ausdruck bringen, deren Wirkung sowohl befreiend als auch unterdrückend sein kann und die es mit einer Hermeneutik des Verdachts und der Differenz zu entschlüsseln gilt.« (317) Christliche Identität bildet sich so für sie im Horizont messianischer Heilserwartung aus; sie kann nicht rückblickend durch Jesus »legitimiert« werden, soll vielmehr auf Zukunft hin entworfen werden, »in einer umfassenderen Vorstellung dessen, was Heil und Befreiung, Unheil und Unterdrückung im Horizont messianischer Heilserwartung für Menschen in unterschiedlichen Kulturen bedeuten. Praktisch-ethische Spurensuche

nach dem guten Leben für alle.« (313) Wenn sie auf diesem Hintergrund von einer Relokalisierung des Christusgeschehens in kontextuellen Christaphanien spricht, so knüpft sie an die Bilder weiblicher Erlösergestalten afrikanischer und asiatischer Theologinnen an, an die Leben spendende Spiritualität des Han-pu-ri, an die Matriarchin Eku, an Hagar, die schwarze Frau, an Sophia und Christa, so die Darstellung einer Frau in Haltung des Gekreuzigten, die Edwina Sandys 1984 in der New Yorker Kirche St. John ausgestellt hatte. KALSKY geht von einer nicht abgeschlossenen Inkarnation Gottes in der Geschichte aus. »Diese Bilder und Geschichten sollen im Rahmen einer nicht abgeschlossenen Inkarnation Gottes in der Geschichte daran erinnern, dass auch ein Frauenkörper ein Ort des Heils, ein Ort der Fleischwerdung Gottes sein kann.« (320) Auch Frauen sind für sie »Repräsentantinnen der Christusfigur« (321), und zwar in ihren jeweiligen messianischen Heilsgeschichten. Nicht die Person des Messias ist von Bedeutung, vielmehr seine Funktion, und so können die messianischen Erwartungen innerhalb des Judentums, die biblischen Erzählungen über Jesus, den Christus, und die »Christa«-Geschichten der Frauen in gleicher Weise nebeneinander stehen als »um je nach Kontext unterschiedliche, konkrete Erwartungen der Realisierung der Heilsverheißung Gottes« (321). Die Vielfalt der Kontexte und die darin angelegten Differenzen haben für KALSKY dabei eine ganz entscheidende heuristische Funktion im Blick auf den Wahrheitsanspruch der Christaphanien. Vielfalt, Differenzen und Dissonanzen müssen zugelassen werden, genau sie sind der Ausgangspunkt für die »gemeinsame Sehnsucht nach der Realisierung der eschatologischen Heilsverheißung« (328). Eine solche ereignet sich immer plötzlich und unerwartet, wie eine »Epiphanie«. Für KALSKY bedeutet dies, dass nicht der Glaube an Jesus von Bedeutung ist, vielmehr der Glaube von Jesus. »Er ist *ein* Exponent in der Hoffnung auf und im Glauben an die verheißene messianische Zeit, *ein* Wegweiser Gottes, gebunden an einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Geschlecht.« (329)

Auch wenn sich jede theologische Beurteilung der Studie von Manuela KALSKY letztlich daran scheiden wird, ob die feministisch-christologische Prämisse mit nachvollzogen wird, so beeinträchtigt dies nicht die Bedeutung des Werkes: Zusammen mit dem Werk von Doris Strahm (das im Gegensatz zu KALSKY auch den lateinamerikanischen Theologinnen eine »Stimme« gibt) stellt die Studie von KALSKY ein wichtiges und gut dokumentiertes (vgl. die ausführlichen Anmerkungen und das 28 Seiten lange Literaturverzeichnis) Nachschlagewerk zu Geschichte und Zukunftsperspektiven feministisch-christologischer Entwürfe dar. Kontextualität und Interkulturalität sind heute Leitperspektiven theologischen Arbeitens. Aber es kann sicher angefragt werden, ob die Aussage, dass die 3. Welt zum »theologischen Zentrum« geworden ist (197), nicht doch zu optimistisch ist. Auch darf – gerade angesichts aller ökumenischen Offenheit – auf historische Genauigkeit im Blick auf das 2. Vatikanum (1962–1965) hingewiesen werden. (107) Und wenn am ökumenischen Faden weiter gesponnen wird, darf aus katholischer Perspektive vielleicht Folgendes angefragt werden: Warum bleibt der Blick so eng auf die Christologie – und hier vor allem die Grundspannung von historischem Jesus und Christus des Glaubens – konzentriert? Wäre nicht gerade eine Ausweitung des Blicks auf gnaden- und sakramententheologische Fragen dem Anliegen KALSKYS, christliche Identität im Blick auf die Erfahrungen von Heil und Unheil von Frauen zu buchstabieren, hilfreich? Und könnte nicht gerade auf einer solchen – gnaden- und sakramententheologischen – Ebene die Rede von »Christaphanien« theologisch begründet werden? Viele der vorgestellten kontextuellen Entwürfe haben ekklesiologische Implikate, die KALSKY unberücksichtigt lässt. Und handelt es sich wirklich um einen Gegensatz, wenn sie schreibt: »An die Stelle der Einzigartigkeit Jesu als historisches Fundament christlicher Identität tritt jetzt die Suche nach einer Identität-in-Beziehung im Horizont messianischer Heilserwartung« (22)? Es wäre sicher wünschenswert, wenn KALSKY ihre hermeneutischen und theologischen Voraussetzungen, vor allem ihr Verständnis des Messianischen, ihr Verständnis von Geschichte und Tradition klären könnte.

Benediktbeuern

Margit Eckholt

Karsten, Arne: *Kardinal Bernardino Spada: eine Karriere im barocken Rom*, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 304 S.

Was geht den Historiker oder gar das breitere Publikum des 21. Jh. die Lebensgeschichte eines Kardinals an, der weder aus berühmter Familie stammte noch Papst wurde und statt dessen allenfalls dem Kunstbessenen durch die Galleria Spada in der Nähe des römischen Campo de Fiori bzw. durch seinen gelehrten Bruder Virgilio, den Förderer Borrominis, ein Begriff sein könnte? Die Antwort liefert dieses Buch, und zwar fulminant. Auf familiäre Aufzeichnungen, vor allem aus der Hand Virgilio Spadas, und zahlreiche weitere Archivquellen gestützt, nämlich schreibt Arne KARSTEN eine im wahrsten Sinne des Wortes vernetzte Biographie, die weitaus mehr als eine einzelne Vita schildert, sondern von dieser ausgehend eine Zeitspanne in allen ihren Facettierungen von Lebenswirklichkeit und damit hoch verdichtet Zeitatmosphäre einfängt. Für eine solche Zeitzugenschaft aber ist der Lebensweg Bernardino Spadas wie kaum ein anderer prädestiniert – hängt es doch, wie die lateinische Inschrift auf dem Grabmal Hadrians VI. in der Animakirche verkündet, so sehr davon ab, in welche Zeitverhältnisse das Leben eines Menschen fällt. Spadas Lebensdaten 1594 bis 1661 aber markieren exemplarisch Aufstieg, Höhepunkt und langsamen Niedergang des soziopolitischen und kulturellen Systems Rom in seiner letzten großen, ja vielleicht überhaupt größten, d.h. am stärksten nach Europa ausstrahlenden, Europa stimulierenden Zeit – und zugleich im Zeichen des alle wesentlichen Lebensbereiche durchdringenden Nepotismus, der eine besonders intensivierete Spezialausprägung des an der Kurie ausgebildeten klientelären Gefüges insgesamt repräsentiert. Auf diese Weise zeigt sich schon der ziemlich plötzliche Aufstieg der Familie Spada aus kleinstem Provinzialadel der Romagna beispielhaft: der Vater des künftigen Purpurträgers kommt als Geschäftsmann durch geschickte Vernetzung mit einflussreichen Persönlichkeiten der Kurie empor, wie überhaupt familiäre Staturerweiterungs- und -absicherungsstrategien der Spada, ihrer Protektoren wie Kreaturen, einen Großteil der Schilderungen und Analysen dieses Buches bilden. Doch werden diese oft verschlungenen Manöver nicht um ihrer selbst willen bzw. aus blinder Quellen-Verfallenheit, sondern mit erklärendem Augenmaß nachgezeichnet, nach dem Muster, dass aus jeder der dreißig vertieft umrissenen Lebensstationen des Musterkardinals von der Wiege bis zur Bahre eine Lektion zum frühneuzeitlichen Rom, wenn nicht Europa insgesamt gezogen werden kann. Dass diese Doppelgleisigkeit von Narrativität und Auswertung nicht pedantisch oberlehrerhaft, sondern vergnüglich, unaufdringlich und im besten Sinne belehrend bewältigt wird, macht den Reiz dieses farbig und präzise zugleich angelegten und nicht zuletzt durch diese Darstellungsqualitäten ungewöhnlich gelungenen Buches aus. Über die alles beherrschende Anknüpfung bzw. Anbahnung nützlicher sozialer Beziehungen zum dauerhaft höheren Ruhm der Familie Spada sind als highlights der Kardinalsvita herauszuheben: die Tätigkeit als Nuntius in Paris und als Legat in Bologna, wo der Statthalter der Kurie mit Pest und Krieg konfrontiert wird, aber auch im Konklave, wo die Tragfähigkeit sozialer Netzwerke einer Zerreißprobe ohnegleichen ausgesetzt war – und Spada im Jahre 1655 als einer der wichtigsten Fädenzieher vor und hinter den Kulissen agierte; nicht weniger gewürdigt wird seine Kulturpatronage, die der Visualisierung des neu gewonnenen Ranges zu dienen hatte und damit eine unverzichtbare Funktion innerhalb der weit gespannten sozialen Strategien der Familie Spada erfüllte. Auf diese Weise bietet diese wahre Geschichte, die aus sorgfältig ausgewählten authentischen »Schicksals-Anekdoten« zusammengesetzt ist und dabei methodisch die Vorgehensweisen und Perspektiven der Sozial-, Mentalitäts-, Kultur- und Kunstgeschichte überzeugend zu kombinieren vermag, dem Nichtspezialisten einen ungewöhnlich fesselnden und zugleich sachkundigen Einstieg in das System Rom, seine ökonomischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ebenso wie in Normen, Riten und Herrschaftssemiotik, ja es ist darüber hinaus, gerade weil es spezifisch Römisches und europäisch Gemeintypisches zueinander in Beziehung zu setzen, zu vergleichen und abzuwägen vermag, geradezu als eine Art Studieneinführungsbuch der Frühneuzeit zu benutzen. Und zudem findet auch der Kenner der Materie angesichts der zahlreichen hier erstmals herangezogenen nicht edierten Quellen mancherlei Neues zu Fein-

struktur und Feinmechanik des in Europa bis etwa 1650 hinsichtlich Propagandatechniken und Verfeinerung des Lebensstils unbestritten führenden römischen Hofes – viel Lob an und für sich, viel Abgeklärtheit und Reife aber auch für einen (Kunst-)Historiker des Jahrgangs 1969.

Fribourg

Volker Reinhardt

Lampe, Armando: *Mission Or Submission. Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century* (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 4), Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 244 S.

Der an der Universität Quintana Roo, Yucantan/Mex. tätige Verfasser, der 1988 an der Freien Universität Amsterdam mit einer Untersuchung über Kirche und Staat in der Sklavengesellschaft Curaçaos promoviert worden ist (*Yo te nombro libertad. Iglesia y Estado en la sociedad esclavista de Curaçao*) legt eine komparatistische Studie über Mission und Kirchenaufbau im Kontext der Abolitionsdebatte des 19. Jhs. vor, und zwar vergleicht er die Arbeit von zwei Kirchen in verschiedenen niederländischen Territorien der Karibik, nämlich der Brüderunität in Surinam und der römisch-katholischen Kirche auf Curaçao. Sein Hauptinteresse gilt der Frage, wie sich beide Kirchen zur Frage der Emanzipation der Negerklaven verhielten, deren Durchsetzung sich im niederländischen Teil der Karibik bis 1863 hinzog, also dreißig Jahre länger als in den britischen Gebieten. Während sich zeigen lässt, dass die Emanzipation in den britischen Territorien durch englische Missionen beschleunigt worden ist, was zuletzt Arthur Charles Dayfoot, *The Shaping of the West Indian Church 1492–1962, Barbados etc.* 1999, dargelegt hat, den LAMPE noch nicht heranziehen konnte, vertritt dieser die These, dass die Emanzipation in den niederländischen Gebieten durch die Kirchen verzögert worden ist.

LAMPE weist darauf hin, dass der Begriff *the Caribbean* eine Erfindung des 20. Jhs. sei, und dass es in der Forschung keinen Konsens über seine Definition gebe. Obgleich er Charles Wagleys kulturelle Definition der Karibik als *Plantation-America* hervorhebt, weil der karibische Raum nicht ohne »Zucker und Sklaverei« verstanden werden könne, vermeidet er eine Entscheidung in der Definitionsfrage. Er sieht das Proprium der karibischen Region zu Recht darin, dass hier die indigene Bevölkerung am stärksten vernichtet worden ist und dass hier verschiedene Formen des europäischen Kolonialismus am längsten gewirkt haben. Das Christentum (LAMPE schreibt allerdings *christianity* statt *christendom*, was auf eine definitorische Unschärfe hindeutet; aber diesbezüglich ist das Englische ungenau) diente der Ideologie der westlichen Expansion als Legitimierung. Christianisierung – Zivilisierung – Europäisierung wurden zu Synonymen. Deshalb will LAMPE methodisch die koloniale Christenheit untersuchen, und zwar nicht im begrenzten kirchengeschichtlichen Sinn, sondern im weiteren sozioökonomischen und politischen Kontext.

In der Karibik bildeten sich typische Sklavengesellschaften, in der die Sklaven die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Auch wenn der Sklave Privateigentum seines Herrn war, war die Sklaverei weniger eine rechtliche Einrichtung als eine gesellschaftliche Herrschaftsbeziehung. Etwas überspitzt formuliert LAMPE, der Sklave war nicht Sklave weil er das Eigentum des Herrn war, sondern weil er nicht das Subjekt von Eigentum sein konnte. Der Sklave wurde als Nicht-Person, aber mit der Zeit doch als menschliches Wesen betrachtet.

Die Tatsache, dass ausgerechnet die kapitalistisch ausgerichtete Wirtschaft der Niederlande so lange an der Sklaverei festgehalten hat, stellt die weithin akzeptierte These, dass Kapitalismus und Sklaverei unvereinbar seien, in Frage. LAMPE schließt sich jenen Forschern an, die gesellschaftliche Bewegungen und Mobilisierungen für das Zustandekommen der Sklavenemanzipation für ausschlaggebend halten, u.a. religiös motivierte. Und im Unterschied zu Großbritannien gab es in den Niederlanden und ihren Kolonien keine nennenswerten religiösen Anti-Sklaverei Bewegungen, bzw.

sie waren schwach und hatten keine institutionelle Verbindung mit den Missionaren. Nur unter dem Druck englischer Quäker plädierte eine kleine Gruppe innerhalb der Reformierten Kirche der Niederlande (der *Reveil*) 1848 für die Sklavenemanzipation, verschob aber konkrete Aktivitäten bis in die fünfziger Jahre.

Aus rein pragmatischen Gründen verteidigten die Pflanzler in Surinam die Aufrechterhaltung der Sklaverei, weil es praktisch keine Sklavenrevolten im 19. Jh. gab, weil die Missionare nicht aktiv die Sklaverei bekämpften [»die niederländisch reformierte Kirche war eine (weiße) Elitenkirche, die Kirche der Brüderunität arbeitete mit Sklaven, war aber nicht gegen die Sklaverei«], weil die englische abolitionistische Bewegung hier keinen Einfluss erlangte und weil die niederländische Regierung nicht gegen die Interessen der Pflanzler vorgehen wollte, die erheblichen Einfluss auf die Kolonialregierung hatten. Auf Curaçao war die Lage ähnlich, nur dass hier die katholische Kirche die Rolle der Brüderunität als Kirche der Sklaven spielte. Erst im 19. Jh. erlangte in beiden Territorien die kirchliche Erziehung der Sklaven für den Staat Priorität.

LAMPE nennt Emanzipation – Zivilisierung – Christianisierung das neue trinitarische Dogma des 19. Jhs. Er übernimmt Gerhard Oestreichs Begriff der *Sozialdisziplinierung* durch Religion und demonstriert an Hand der Entwicklung in den niederländischen Territorien, dass die erfolgreiche Sozialdisziplinierung von Sklaven und Exsklaven durch die Brüderunität und die kath. Kirche dazu beigetragen hat, dass hier die Emanzipation bis 1863 hinausgezögert werden konnte. Während die Engländer die Sklaven zuerst befreiten und dann erzogen, nahmen die Holländer die Notwendigkeit der Erziehung der als unzivilisiert geltenden Sklaven zum Vorwand, um die Emanzipation hinauszuschieben. In diesem Emanzipations- und Zivilisierungsprozess spielten die Kirchen eine entscheidende Rolle.

Eine der Leitfragen von LAMPES Untersuchung ist diejenige, wie die Missionare auf die Herausforderung der englischen Emanzipation von 1834 und der französischen von 1848 reagierten. Obgleich Papst Gregor XVI. schließlich 1839 Sklavenhandel und Sklaverei in Afrika und der Karibik verdammt (In supremo apostolatus fastigio) – also lange nach dem von England durchgesetzten Verbot des Sklavenhandels und fünf Jahre nach der Aufhebung der Sklaverei in den englischen Gebieten, hat Bischof Niewindt noch 1853 auf Curaçao den Sklavenhandel fortgesetzt. Andererseits hielt die Brüderunität in Surinam selbst Sklaven. Beiderseits fehlte also ein kritisches Bewusstsein. Auf Curaçao drohte die katholische Kirche sogar der niederländischen Regierung indirekt mit Rebellion, d.h. mit der Aufgabe ihrer mäßigenden Rolle auf die Sklaven, wenn die Regierung ihren Forderungen zum Ausbau des Schulwesens für Sklaven und Freigelassene, die zu einem katholischen Monopol führten, widerstände.

Die Arbeit der Brüderunität mit den Sklaven in Surinam führte dazu, dass die Reformierte Kirche und die dort ab 1741 auch tätige Lutherische Kirche Elitenkirchen bleiben konnten, genauso wie die Reformierte Kirche auf Curaçao dank der Tätigkeit der katholischen Kirche. Die Elitenkirchen bejahten also die Christianisierung der Schwarzen, weigerten sich aber, mit ihnen als Brüder und Schwestern zusammenzuleben. Die Brüderunität ihrerseits war stolz darauf, dass holländischerseits anerkannt wurde, dass die Sklaven dank der Arbeit der deutschen Missionare ihren Herren williger gehorchten.

Gelegentlich zeigen LAMPES Bemerkungen, dass er mit der Kolonialgeschichte weniger vertraut ist, so wenn er bemerkt, dass im Gegensatz zu der traditionellen Sicht, die Christentum und Freiheit verbunden sieht, das 19. Jh. eine Identifizierung von Christentum und Gehorsam gegenüber dem Status quo erlebte (41), als ob das etwas Neues wäre! Oder wenn er bemerkt, es habe sich im 19. Jh. eine neue Theologie der Unterdrückung gebildet, die die christliche Botschaft der Unterdrückung der Sklaven angepasst habe (42). Auch dies entspricht einer alten kolonialen Tradition.

Übrigens ließ 1841 ein jüdischer Pflanzler in Surinam die größte Brüderkirche des Landes auf seinem Anwesen bauen, damit deren Missionare die religiöse Erziehung der Sklaven förderten, was anderen jüdischen Pflanzern zum Vorbild gereichte, waren sie doch überzeugt, dass die Sklaven auf diese Weise ihren Herren besser gehorchten.

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche Quellenstudie, die neues Licht auf die Schlussphase der Sklaverei in der Karibik wirft, gelegentlich aber in der Interpretation etwas redundant wirkt und das 19. Jh. zu sehr abgetrennt von der Entwicklung in den früheren spanischen und portugiesischen Kolonialgebieten Amerikas betrachtet.

Köln/Lübeck

Hans-Jürgen Prien

Lüning, Peter: *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (Topos plus Taschenbücher 357), Verlag Friedrich Pustet / Regensburg 2000, 167 S.

Das vorliegende Taschenbuch gibt einen kurzen, aber umfassenden Überblick über die ökumenische Bewegung von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum heutigen Stand am Ende des 20. Jahrhunderts. Es ist sehr übersichtlich gegliedert, benutzt eine einfache, allgemein verständliche Sprache und vertritt ein engagiertes Plädoyer für eine universale Ökumene der Religionen. Besonders hervorzuheben ist, dass der Autor bewusst auf einen universitären theologischen Slang verzichtet, der allenfalls von Insidern verstanden wird. Was an fachsprachlichen Ausdrücken unumgänglich ist, wird in einem ausführlichen Wörterbuch am Ende des Bändchens erläutert (136–158).

Das Anliegen des Autors ist es, die Ökumene als eine zentrale Frage des Überlebens des Christentums in das Bewusstsein der Christen zu rücken, denn bis heran war sie mehr oder weniger eine Randerscheinung in der Verkündigung, im Gemeindeleben und in der universitären Theologie. »Entweder das Christentum von morgen ist ökumenisch, oder es ist gar nicht mehr!«, schreibt der Autor im Vorwort (7) und begründet diese Zuspitzung mit dem universalen Sendungsauftrag des Christentums für eine Versöhnung der gesamten Schöpfung mit Gott.

Inhaltlich beginnt das Werk mit einer Erklärung der Begrifflichkeit (1. Der Begriff »Ökumene«, 9–25), schließt eine kurze biblische Begründung an (2. Biblisches Zeugnis, 26–34) und rundet die Einführung mit einem geschichtlichen Abriss der christlichen Trennungen und der Suche nach einer neuen Einheit ab (3. Die Suche nach der kirchlichen Einheit der Christen in der Geschichte, 35–52). Das 4. Kapitel (Die kontroversen Themen, 53–128) stellt die Hauptthemen der aktuellen ökumenischen Bestrebungen vor: Einheit, Rechtfertigung, Sakramente, Eucharistie und Abendmahl, Amt, Kirchenverständnis, Moral und Ethik sowie geistliche Ökumene. Die Themen sind einheitlich so ausgeführt, dass nach einer kurzen Begriffserklärung ein geschichtlicher Abriss des Themas folgt. Danach werden die aktuellen dogmatischen Standpunkte der einzelnen konfessionellen Kirchen aufgezeigt und in ihrer Konvergenz wie auch Divergenz nebeneinander gestellt. Es ist wohltuend, dass der Autor dabei nicht für die eine oder andere Seite Partei ergreift, sondern die verschiedenen Standpunkte mit ihrer Argumentationsgrundlage nebeneinander stehen lässt. Auf diese Weise kann der Leser sich selbst ein Bild der Situation machen und die Argumente für und wider abwägen. Das Buch wird abgerundet durch das theologische Glossar (133–158), eine weiterführende Bibliographie (159–160), ein Verzeichnis der bilateralen ökumenischen Dialogdokumente im deutschsprachigen Raum (161–164) und ein Register (165–167).

Die Geschichte der Kirche, der Theologie und der ökumenischen Einheitsbestrebungen zeigt, dass die große Vielfalt der Kirchenordnungen, der Dogmenentwicklung und des Glaubenslebens nicht ohne weiteres auf einen einzigen Nenner gebracht werden kann. Ja, dass es eine Verarmung des Christlichen wäre, würde man daran gehen, alles Unterschiedliche der Konfessionen zu nivellieren, um eine uniforme Einheitskirche zu schaffen. Die Kirchengemeinschaft der Zukunft, die unter dem Stichwort »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« angestrebt wird, wird die geschichtlich gewachsenen Unterschiede der christlichen Konfessionen respektieren und gleichzeitig eine »Einheit der Kirche« herstellen müssen, die auch als sichtbare Eine Kirche Jesu Christi das Wesentliche des

Christentums zum Ausdruck bringt. Dass dieses Vorhaben nicht einfach ist, zeigt die Tatsache, wie schwierig es ist, darüber einig zu werden, »woraus und worin die (notwendige) Einheit bzw. die (legitime) Verschiedenheit zu bestehen hat« (72). Der ökumenische Dialog der Zukunft muss also klären, welche Lehren und Praktiken für den christlichen Glauben wesentlich und zugleich als noch immer kirchentrennend angesehen werden. Für diese Wesenselemente muss ein Konsens gefunden werden, der die verschiedenen Positionen einschließt, ohne sie zwangsläufig vereinheitlichen zu wollen.

Das sind die Herausforderungen der ökumenischen Aufgaben an der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend. Entscheidend dabei ist dem Autor die Erkenntnis, dass Ökumene im engeren Sinn als notwendige und dringende Einigung der christlichen Kirchen nicht von einer Ökumene im weiteren Sinn als der Einigung der Religionen, und darüber hinaus als der endgültigen und noch ausstehenden Einigung der Welt mit Gott losgelöst gesehen werden darf (vgl. 129–130). Trennungen sind überwindbar – auch diejenigen, die anscheinend über Jahrhunderte hinweg als unüberwindbar galten.

St. Augustin

Joachim G. Piepke

Maier, Bernhard: *Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild*, C.H. Beck / München 2001, 251 S.

Das Thema »Kelten« ist heutzutage vor allem dank der Esoterik präsent und aktuell, die entscheidend das Bild der breiten Öffentlichkeit von der keltischen Kultur prägte. Diesem öffentlichen Interesse wird inzwischen auch durch diverse derzeit laufende Ausstellungen Rechnung getragen. Um so notwendiger war eine – bislang fehlende – ernsthafte, wissenschaftliche Publikation wie die jetzt vorliegende von Bernhard MAIER über die Kelten.

MAIER, Privatdozent für Vergl. Religionswissenschaft an der Universität Bonn, hat sich bereits vor allem durch das *Lexikon der keltischen Religion und Kultur* (Stuttgart 1994) und *Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 2000) als Fachmann dieses Themas ausgewiesen. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine überarbeitete Habilitationsschrift, die 1998 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde. Schon das Inhaltsverzeichnis weist auf einen klaren und nachvollziehbaren Aufbau hin: Geschichte der Forschung, Stand und Aufgaben der keltischen Religionsgeschichte, das religiöse Weltbild, Götter und Göttinnen, Mythologie, Kulte und Riten, Mantik, Jenseitsvorstellungen, Kultstätten, Kultpersonal und sakrale Herrschaftsformen.

Eine neuere Darstellung der keltischen Religion muss sich mit dem bisher einzigen, wenn auch veralteten und gewisse Mankos aufweisenden, Standardwerk von Jan de VRIES (*Keltische Religion*, Stuttgart 1961) vergleichen lassen. Schwerpunkt der Arbeit von de Vries ist die Darstellung des keltischen Pantheons, auf den Kult wird sozusagen nur am Rande eingegangen. De Vries stellt die literarischen Quellen, vor allem die aus römischer Zeit, so gut wie nie in Frage. So meint er zu Cäsar: »Wir haben also alle Veranlassung, Cäsars Bemerkungen über die gallischen Götter ernst zu nehmen.« (S. 19). De Vries geht von einer mehr oder weniger einheitlichen keltischen Kultur und Ethnie aus, deren Geschichte von der La-Tène-Zeit (5.–3. Jh. v. Chr.) über die römische Zeit (Gallien, Britannien) bis zur Zeit des Mittelalters in Irland reicht (S. 4–16). Bei de Vries vermisst man eine Methoden- und Quellendiskussion, auf die MAIER ausführlich eingeht. Nicht nur in diesem Punkt, sondern generell kann MAIER mühelos mit der Arbeit von de Vries konkurrieren.

MAIER betont zunächst, dass sich bei der Beschäftigung mit der Kultur und Religion der Kelten vor allem zwei Probleme ergeben: Zum einen die Definition des »Keltischen« und zum anderen die Bewertung und Einordnung der Quellen, d.h. primär die literarischen Zeugnisse und die Frage nach ihrer Zuverlässigkeit.

MAIER stellt sich bewusst in die Tradition der religionshistorischen Forschung der Neuzeit, um dadurch deren Methoden und Ergebnisse kritisch zu überprüfen. Dementsprechend geht er bei der Definition der keltischen Kultur von der Einheit und Kontinuität der keltischen Sprache aus und spannt so den »Bogen von der mitteleuropäischen Eisenzeit über das römische Gallien und Britannien bis zum frühmittelalterlichen Irland« (S. 33). Er kommt dabei zur Erkenntnis, dass die Quellenlage nicht ausreicht, »um das Bestehen einer ungebrochenen Tradition von der vorkeltischen Zeit bis ins frühe Mittelalter plausibel zu machen. Darüber hinaus ist für eine ganze Reihe von Erscheinungen innerhalb der keltischen Überlieferung auf weitere Parallelen aus den altorientalischen Kulturen zu verweisen, so dass man die Übereinstimmungen entweder als rein typologische Konvergenzen oder aber als Ergebnis weitreichender Beziehungen im Rahmen der Neolithisierung Mittel- und Westeuropas deuten kann.« (S. 176)

Ein damit zusammenhängender, zweiter Schwerpunkt MAIERS ist die kritische Quellenanalyse: Betrachtet man die literarischen Quellen kritisch, muss man feststellen, dass diese von einem ethnozentrischen, kultur- und traditionsgebundenen Standpunkt ausgehen und entsprechend geringeren Wert haben als ihnen bisher zugesprochen wurde. Bezüglich der archäologischen Quellen dagegen kann man in letzter Zeit eine Bereicherung feststellen. Für die literarischen, archäologischen und epigraphischen Quellen gilt insgesamt eine Unsicherheit bezüglich ihrer Deutung als repräsentativ oder als Ausnahme, als rituell oder profan. »Für sich allein betrachtet, sagen die meisten archäologischen, epigraphischen und literarischen Zeugnisse der keltischen Religionsgeschichte geradezu verblüffend wenig aus. Hauptursache dafür ist ihre fragmentarische Überlieferung, die zumeist keine Aussage über ihre Einbettung in größere Zusammenhänge erlaubt.« (S. 174) Hinzu kommt schließlich, dass als typisch keltisch geltende Phänomene (Beispiele: Kopfjagd, Druiden) »in vielen Fällen nur ein Produkt neuzeitlicher oder gar bereits antiker Keltenideologie« (S. 178) sind.

Zusammenfassend liegt der Wert von MAIERS Arbeit in der Revision bisheriger Forschungsergebnisse bezüglich zweier Punkte: »dass die Erforschung der keltischen Religion nicht mehr von der Voraussetzung eines einheitlichen Kontinuums ausgehen kann, in dem vorrömische, gallorömische und mittelalterliche inselkeltische Zeugnisse als Bestandteile ein und desselben religiösen Symbolsystems einander wechselseitig erhellen« (S. 177), und dass die religionsgeschichtlichen Quellen nicht so viel Wert besitzen wie bisher angenommen. Kurz: »Allgemeine Aussagen über *die* Religion der Kelten« (S. 179) lassen sich kaum machen.

Der sicher interessante Aspekt der Nachwirkung und Rezeption der keltischen Religion im religiösen und ideologischen Bereich, vor allem in der Esoterik der Gegenwart, wird zwar angesprochen, aber nicht in einem eigenen Kapitel behandelt. Allerdings ist dieses Thema auch eine eigene Arbeit und Publikation wert. Zuerst darf man aber auf die nächste Publikation von MAIER über *Die Religion der Germanen* (ebenfalls im Verlag C.H. Beck, 2003) gespannt sein. Sein hier vorliegendes Buch jedenfalls kann man ohne Übertreibung als neues, ja erstes Standardwerk bezeichnen, das eine bisherige Forschungslücke schließt. Es ist nicht nur wissenschaftlich eine fundierte und kritische, sondern auch für den Laien gut lesbare Darstellung der Religion der Kelten.

Bonn

Ulrike Peters

Maron, Gottfried: *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 301 S.

Hier begegnet ein Ignatius »aus evangelischer Feder« (5), vorgelegt von einem emeritierten Professor für Kirchengeschichte der Universität Kiel als Einlösung einer Ankündigung, die 1956 anlässlich des 400. Todestages des Ignatius erstmals gemacht wurde. Seither hat der Verfasser nicht wenig über Ignatius von Loyola und den Jesuitenorden im Kontext der Reformationszeit publiziert

(vgl. 293). Er beklagt, dass »von einer ernstzunehmenden evangelischen Ignatiusforschung gegenwärtig nicht gesprochen werden kann« (275), und gibt in seinem letzten Kapitel einen Überblick »Zur Geschichte des Ignatius im Protestantismus« (270–276): Lange blieb es bei einem kontroverstheologischen Interesse am Gründer der Jesuiten, bis im 19. Jahrhundert Leopold von Ranke die Wende zur »Biographie statt Hagiographie« (273) entscheidend mit einleitete. Die zunächst nationalistisch geprägte Gegenüberstellung zwischen Luther als Vertreter der deutschen Nation und Ignatius als Vermittler spanischen Geistes wurde im 20. Jahrhundert korrigiert durch die kirchengeschichtlichen und theologischen Forschungen von Heinrich Boehmer (1869–1927). Spätestens mit Boehmers »Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu« (Bonn 1914) hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass Ignatius »nicht vorschnell als ›Anti-Luther‹« (275) zu verstehen ist. Skeptisch ist Gottfried MARON gegenüber psychologischen und psychoanalytischen Ignatius-Porträts; er selbst ist vorwiegend an einer theologischen Deutung des Ignatius interessiert und sieht sich dazu ermutigt durch das Wort von Hugo Rahner: »Der theologische Ignatius muss noch geformt werden. Dann erst wird die Totenmaske lebendig« (zit. 5).

Eine knappe »Einführung: Zur Biographie« zeigt, wie der Verfasser die Gestalt des Ignatius in einer Gegenüberstellung zu den theologischen Charakteristika der Reformation versteht: Anstelle des Individuums begegnet ihm die Kirche, anstelle des Glaubens gewinnt die Liebe den Vorrang, anstelle des »Wortes Gottes« steht der in die Nachfolge rufende Christus im Mittelpunkt, und mit der Verlagerung vom Wort auf das Bild gewinnt das Sehen den Vorrang gegenüber dem Hören. Als Vergleich der Personen formuliert: »Luther, dem Exegeten und Verkündiger des Wortes Gottes, steht Ignatius der Seelenführer und Seelsorger gegenüber« (17). Die sieben Hauptkapitel des Buches sind theologischen Schlüsselthemen gewidmet: Heilige Schrift, Mystik, Theologie, Kirche, Gesellschaft Jesu, Mensch, Reform. Das Werk mündet folgerichtig in einen Vergleich zwischen Ignatius und Luther (276–281), der dem dreifachen *solus* der Reformation – *solus Christus, sola scriptura, sola fide* – folgt. Es wundert nicht, dass dieser Vergleich bei aller Freundlichkeit der Formulierung recht eindeutig zugunsten Luthers ausfällt:

1. Ignatius als »Jesuzentriker« (276) vernachlässige die »hörende Verkündigung Jesu Christi« (276) und schränke das *solus Christus* sowohl durch seine »merkwürdige Wendung zum Stellvertreter Christi« (277), dem Papst, als auch durch seine auf »Mittler« bezogene Theologie und Frömmigkeit ungebührlich ein. 2. »Vor allem ist Ignatius der Heiligen Schrift, dem Lebensbuch Luthers, niemals in vergleichbarer Weise begegnet«, jedenfalls »nicht direkt« (278). Anstelle der Heilsgewissheit, die Luther im Glauben aus dem Wort Gottes entgegenkommt, schöpfe Ignatius seine Gewissheit »aus eigenen geistlichen Erfahrungen« (278), bis hin zum Gedanken der Entbehrlichkeit der Heiligen Schrift, sagt Ignatius doch im »Pilgerbericht« über sich: »das, was er damals in Erscheinungen sah, bestärkte ihn sehr und gab ihm für immer eine solche Sicherheit im Glauben, dass er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheiten lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben einzig auf Grund der Tatsache, dass er dies geschaut hatte« (PB 29; zit. 279). 3. Die Gesellschaft Jesu versteht ihre Berufung als »Verbi Dei ministerium« (279; vgl. 43–47; vgl. Apg 6,4), doch kommt MARON mit Recht zu dem Schluss, dass Ignatius sich darin nicht auf »das Hören Luthers, das passive Getroffenwerden durch das ›reine‹ Wort Gottes« (280) beschränkt, sondern »ein aktives Moment der Hervorbringung, der Produktion« kennt (ebd.). Das ignatianische *ministerium Verbi* ist Dienst am fleischgewordenen Wort Gottes und der sakramentale Dienst des Wortes selbst in seinem Leib, der Kirche. So endet der Vergleich in einem ekklesiologischen Gegensatz: »Die Kirche wird von Ignatius so dicht an Christus, ihren Herrn, herangerückt, dass sie praktisch als fortlebender Christus erscheint [...] Kirche ist also das zentrale Stichwort. Der starke Gegensatz zu Luther ist hier offenkundig« (280). Luther »kann weder den ›mystischen‹ noch den ›kirchlichen‹ Weg des Ignatius gehen. Man könnte auch so sagen: Ignatius kommt von der Freiheit her und führt zur Kirche hin; Luther kommt gleichsam von der ›Kirche‹ her und führt zur ›Freiheit eines Christenmenschen‹« (281). Das Projekt eines theologischen Ignatius-Porträts mündet in einem gewissen Gegensatz zur erklärten Absicht des Verfassers in den Versuch

einer pädagogisch-psychologischen Annäherung im Kirchenverständnis: »Die Kinder freizugeben, ist sicher das schwerste, wenn auch ein wichtiges Amt der Eltern und insbesondere der Mütter. Es geht darum – pädagogisch gesprochen –, dass die Kinder weder ›overprotected‹ noch vernachlässigt werden, womit gleichsam die ›katholische‹ und die ›evangelische‹ Gefahr signalisiert wäre« (281, Anm. 48).

Der Ausblick des Verfassers steht versöhnlich unter dem Titel »Voneinander lernen und miteinander wirken« (281–284). Die konfessionalistische Voreingenommenheit ist überwunden, der gemeinsame Weg in die Zukunft sollte uns beschäftigen. Auch selbstkritische Töne fehlen nicht: »Die Frage des Ignatius an uns Protestanten ist die nach der Nachfolge Christi, nach den Kräften der Seelsorge und der Liebe, nach dem intensiven Bemühen, einzelne Menschen zu gewinnen, die Frage nach der kirchlichen Verwirklichung also. Dass wir Protestanten es hier immer wieder an Phantasie, an Mut und an Hingabe fehlen lassen, kann gar nicht bezweifelt werden« (283). Doch das Ergebnis partizipiert am Schicksal des ökumenischen Dialogs: Alle Beteiligten sind sich der dringlichen Aufgabe eines gemeinsamen Zeugnisses für das Evangelium bewusst. Der gute Wille, die Dialogbereitschaft und ein hohes Maß an Wissen umeinander sind da. Doch das theologische Gespräch stößt in der Frage nach der Kirche auf eine Grenze, die ans Licht bringt, dass über das Ziel der Einigung selbst keine Einigung besteht: Die Annäherung, die der Verfasser für das Kirchenverständnis formuliert, kann nach seinen eigenen Einsichten von Ignatius nicht geteilt werden.

Wer mit dem ökumenischen Dialog ein wenig vertraut ist, kann dieses schmerzliche Ringen in jedem der Kapitel wiederfinden. Dabei entsteht gerade dort, wo der Verfasser sein Befremden nicht verbergen kann und ihm das Verstehen schwerfällt, ein äußerst dichtes und mit Quellentexten reich dokumentiertes Ignatius-Bild, das viele Darstellungen »aus katholischer Feder« an Lebendigkeit und Tiefe übertrifft. Dabei bestätigt sich der Eindruck Hugo Rahners, dass dieser Ignatius noch der theologischen Entschlüsselung harrt, für die wohl auch seiner Gesellschaft Jesu in ihrem raschen Eintritt in das konfessionalistische Zeitalter und die Moderne die theologischen Kategorien fehlten. In der Suche nach dem theologisch verstandenen Ignatius steht mit der Gotteserkenntnis immer auch die Gottesbeziehung auf dem Spiel. Der Verfasser bevorzugt die Prädikate »rein«, »direkt« und »allein«. Doch der Preis der Sicherung dieser »Reinheit« im Glauben und im Wort Gottes »allein« ist die implizit behauptete Abwesenheit Gottes in der gesamten übrigen Schöpfung. Die liebevolle Aufmerksamkeit des Ignatius für den Fußabdruck Jesu vor seiner Himmelfahrt (vgl. PB 47) ist ebenso symptomatisch wie die Aussage Luthers: »nach dem Grab, in dem der Herr gelegen hat, welches jetzt die Sarazenen innehaben, fragt Gott gleich viel wie nach den Kühen in der Schweiz« (WA 8,561f; zit. 40). Ignatius geht davon aus, dass das *extra nos* Gottes zugleich sein *interior intimo meo* ist. Was MARON als »tridentinische Kooperationstheologie« (261) abqualifiziert, ist bei Ignatius gewissermaßen eine unspektakuläre Aufnahme der Schöpfungstheologie, über die er in seiner Ausbildung bei Thomas gelernt hat, dass der Schöpfer in allen Dingen ist »durch Gegenwart, Macht und Wesen« (Brief von Polanco vom 1.6.1551; zit. 49; vgl. Summa theologiae I,43,3: in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam). MARON selbst kommt in seinem Mystik-Kapitel zu dem Schluss, dass sich die außerordentlichen geistlichen Erfahrungen des Ignatius in keine der Kategorien außergewöhnlicher mystischer Phänomene einordnen lassen, so dass er überhaupt selten unter die Mystiker gerechnet wird.

Gerade die Phänomene, mit denen sich MARON schwer tut, lassen sich theologisch deuten als Aspekte einer sakramentalen Denk- und Lebensform, die die ignatianische Berufung als geistliche Antwort auf die Säkularisierung der Lebenswelt und der Lebensform in der anbrechenden Moderne kennzeichnet. 1. Am deutlichsten zeigt dies das Christusbekenntnis des Ignatius: Keineswegs lenkt er den Blick auf den historischen Jesus im Gegensatz zum erhöhten Christus. Der Titel »Mysterien des Lebens Jesu«, den im Exerzitienbuch die zu betrachtenden Schriftstellen tragen, nimmt vielmehr das Grundwort *mysterion* der biblisch-patristischen Sakramentenlehre auf: die glaubende Zuwendung zur Menschheit Jesu wird zum Sakrament der Begegnung mit dem lebendig unter uns gegenwärtigen Christus, der nicht nur im metaphorischen, sondern im höchst realen Sinne unser Weg, unsere Wahr-

heit und unser Leben ist (vgl. 32f). 2. Die Vision am Fluss Cardoner, die inhaltlich merkwürdig unbestimmt bleibt – abgesehen von der Bemerkung des Ignatius, er habe darin »eine andere Erkenntnisfähigkeit« (otro intelecto; PB 30; zit. 61) empfangen als zuvor –, weist auf eine Transformation der Erkenntnisfähigkeit, die fähig wird, die Wirklichkeit als Sakrament der Gegenwart Gottes zu deuten. 3. Das Ringen um die rechte »Mitte« der »inneren Heimsuchungen« zwischen dem »Blick nach oben« und den »niedereren Dingen«, wie es im Geistlichen Tagebuch dokumentiert wird, lässt teilhaben an der behutsamen Einübung einer solchen sakramentalen Denk- und Lebensform (vgl. 63–67). 4. Das Psalmwort *anima mea in manibus meis semper* (119,109) – eine »jesuitische Devise« (vgl. 261) – eröffnet den sakramentalen Handlungsspielraum in der Ambivalenz der alttestamentlichen Redeweise: das Leben »in meinen Händen« ist das gefährdete Leben, aber zugleich das frei gewagte Leben im Vertrauen auf die Geborgenheit in den Händen Gottes (vgl. Ri 12,3; 1 Sam 19,5; 28,21). 5. Die Kirchenkritik des Ignatius ist folglich nicht ein Aufbegehren gegen die überbehütende Mutter, sondern eine »Kritik der Tat« (131), die mitten in der Kirche die sakramentale Gestalt der Kirche erneuert. Die Kirche bedeutet für Ignatius also nicht die Preisgabe seiner Freiheit, sondern ist der Ort ihrer Verwirklichung, weil der Geist Christi auch der Geist der Kirche ist: *Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit* (2 Kor 3,17).

Hugo Rahner hat recht: Der »theologische Ignatius« steht noch aus. Er kann nur hervorgehen aus einer theologischen Verarbeitung der Moderne, deren Anfänge Ignatius in die Nachfolge Christi trug und die nun *sola gratia* über ihr eigenes Ende hinaus auf den Weg in eine unabsehbare Zukunft gerufen ist.

Fribourg

Barbara Hallensleben

Mesquita, Roque: *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie.* (Publications of the De Nobili Research Library XXVIII), Sammlung De Nobili / Wien 2000, 562 S.

Madhva, hinduistischer Theologe und Asket des 13. Jahrhunderts (ca. 1199–1279), ist der Gründer der philosophischen Schule Dvaita Vedānta. Dieses dualistische System unterscheidet absolut zwischen der Natur des einen höchsten Wesens, das für Madhva Viṣṇu ist, und der Natur der Welt. Madhva ist u.a. der Autor von zehn unabhängigen Traktaten (*daśaprakaraṇa*), von denen der wichtigste und umfangreichste, *Viṣṇutattvanirṇaya*, die Grundzüge seiner Philosophie zeichnet und Viṣṇu als höchste Gottheit sieht.

MESQUITA veröffentlicht nicht sein erstes Buch über Madhva. Er hat in *Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen: einige Beobachtungen* (Publications of the De Nobili Research Library XXIV, Wien 1997), nicht identifizierbare Quellen behandelt, die Madhva in seinen Werken zitiert und bei denen es nicht möglich ist, sie verlorenen Werken zuzuschreiben. Eine englische Übersetzung dieses Buches wurde in Indien publiziert: *Madhva's unknown literary sources: some observations* (Aditya Prakshan, New Delhi 2000). Im Vorwort von *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie* (S. 11) kündigt MESQUITA an, dass ein drittes Buch über Madhva in Vorbereitung sei, welches eine solide Basis bieten werde für alle zukünftige Forschung über diese eigenartige Figur und über ihr System.

Das hier besprochene Buch versucht das philosophisch-theologische System von Madhva in seinem Gesamt zu rekonstruieren. Eine Parallele wird sicher auch den christlichen Theologen interessieren: Madhva, Zeitgenosse von Thomas d'Aquin, baut sein dualistisches System auf dem Begriffspaar *svatantra/paratantra* auf, gemäß dem Modell der *analogia entis*. An einer anderen Stelle (S. 11) findet MESQUITA die Gedankenwelt der thomistischen Philosophie hilfreich zur Deutung des Systems von Madhva. Das Buch ist in zwei Teile aufgeteilt, denen eine Textanalyse (S. 35–47) vorangeht, die einen nützlichen Überblick über das Gesamt des Traktats bietet, indem es

sich auf die Edition von *Sarvamūlagranthāḥ* (*Saṅkīrṇagranthāḥ*, vol. 5. Edited by B. Govindacharya. Udupi: Akhila Bharata Madhva Maha Mandala, 1974, S. 11–44) in Sanskrit bezieht. Diese Edition wurde auch für die Übersetzung benutzt. Der erste Teil (S. 51–235) besteht aus einer mit zahlreichen Anmerkungen versehenen wörtlichen Übersetzung des *Viṣṇutattvanirṇaya*, das an zahlreiche Parallelstellen in anderen Werken Madhvas erinnert und identifiziert die Lehren der vom Autor zitierten Gegner, die hauptsächlich die ›Advaitins‹ sind.

Der zweite Teil, der einer sehr detaillierten Diskussion der Textproblematik gewidmet ist, stellt die Behauptungen Madhvas sowohl in die Perspektive der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, als auch in die anderer Traditionen, vor allem der vedantischen Schulen. MESQUITA macht zuerst eine Studie der Erkenntnismitteltheorie (S. 239–413), indem er die hierarchische Dichotomie der Erkenntnis behandelt, den *sākṣin* als den unfehlbaren Garanten der Erkenntnisgültigkeit und die untergeordneten Erkenntnismittel. Eine zweite Studie behandelt unter der Überschrift ›Das wahre Wesen Viṣṇus‹ (S. 415–531) die Natur Viṣṇus in drei Dimensionen: die dreifache Unendlichkeit Viṣṇus, die absolute Einheit und Unteilbarkeit des Wesens Viṣṇus, die absolute Unabhängigkeit Viṣṇus, mit Viṣṇu als überweltlichem Urheber aller Dinge und als Ur-Prinzip in der Hierarchie der geistigen Wesen. Eine beständige Sorge dieser breit angelegten Studie gilt der Untersuchung der nicht-identifizierbaren Zitate Madhvas. Sie führt die Problematik des vorhergehenden Buches von MESQUITA weiter, in dem er aufzeigt, dass die Zitate von Madhva selbst verfasst wurden. Madhva fühlte sich von Viṣṇu zu einem solchen Vorgehen autorisiert.

Mehrere Register vervollständigen auf sehr nützliche Art und Weise dieses Werk. Es ist unerlässlich für jegliche Studien über Madhva, seine Schule und die vedantische Lehre allgemein.

Fribourg

Bogdan Diaconescu

Meyer, Dietrich / Sträter, Udo (Hgg.): *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für rheinische Kirchengeschichte Band 152), Rheinland-Verlag GmbH / Köln 2002, 350 S.

Seit Albrecht Ritschl's »Geschichte des Pietismus« steht – verstärkt durch Adolf von Harnack und Karl Barth – die These im Raum, dass katholische Mystik und reformatorisches Christentum absolute und sich ausschließende Gegensätze seien. Zwar ist die Härte dieser Entgegensetzung längst aufgeweicht, zwar sprechen manche – durchaus mit Gründen – inzwischen von der Mystik Luthers und der Reformatoren, aber just die Zeit zwischen (katholischer) Gegenreformation und (protestantischer) Orthodoxie einerseits und den Mystik-Diskursen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andererseits sind in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive und mit ökumenischem Interesse unerforschtes Gelände und weitgehend Niemandland. Schon insofern ist die vorliegende Studie von immensm ökumenischem Interesse, auch wenn die katholische Mystikforschung darin eigentümlich unbeachtet geblieben ist. Der Band dokumentiert ein interdisziplinäres Symposium anlässlich des 300. Geburtstages von Gerhard Tersteegen 1997. Er konzentriert sich also auf das 17. und 18. Jahrhundert, jene spannende und spannungsreiche Zeit zwischen Reformation und Schleiermacher. Die genau und informativ gearbeiteten Einzelbeiträge belegen ein immer noch zu wenig beachtetes Faktum, dass nämlich »die Rezeption mystischer Traditionen ungebrochen und durchgängig von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert zu beobachten ist und geistig befruchtend wirkte« (XVI).

Herausgeber und Autorenkreis sind gut beraten, dass sie auf einen Leitbegriff von Mystik verzichten und statt dessen aus den Originalwerken der Pietisten Sache und Begriff zu erheben versuchen. »Ein Mystikus, das ist einer, der die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit durch eine glückselige Erfahrung erkannt (hat)«, sagt bezeichnend Tersteegen (251, 270). Den biblischen Begriff der Eusebeia mit »Gottseligkeit« übersetzend, unterscheidet Tersteegen genau

zwischen einer Mystik im weiteren Sinne (als »inwendigem« christlichem Leben) und Mystik »im engeren« Sinn als »Erleuchtung« und »Verklärung«. Im ersteren Sinne gilt: »Mystik sei nichts anders als die christliche Gottseligkeit in ihrer besten Kraft, Schönheit und Völligkeit« (247). Nicht zufällig wird sie als Erfahrungstheologie (244ff) der praktischen Theologie (249ff) zugeordnet. Basis ist für Tersteegen allemal Gebet und Selbstverleugnung, aber Ziel ist die völlige innere Aneignung: »wie jemand zu der Erleuchtung oder zu der Erfahrung-Erkänntniß der Wahrheit gelanget, ist alle unsere Erkenntnis nur Muthmassung und Meynung« (226). Während Tersteegen das Wachstums-geschehen solch innerer Wandlung betont und dessen ethische (und auch asketische) Implikationen hervorhebt, ist z.B. Zinzendorf sehr viel überschwenglicher dem Augenblick der Erleuchtung und Begnadung, der Geburtsstunde des Glaubens und der Erweckung hingegeben. Im Rückgriff auf bernhardinische Passions- und Brautmystik, wesentlich durch Luther vermittelt, betont der Herrnhuter den Ereignischarakter und das Wunderbare der Erweckung und Bekehrung, während Tersteegen sehr viel stärker den Wachstumsprozess selbst im Blick hat. Wo Tersteegen mit der Tradition mittelalterlicher Mystik die Bekehrung »als Selbstpreisgabe und Willenskonformität mit Christus« (238) deutet, betont Zinsendorf doch bei aller Inwendigkeit das »extra nos« des Glaubens, z.B. in Gestalt der erlösenden Kraft der Wunden Jesu und der Anteilhabe an seinem Weg. Bei allen Autoren des Pietismus steht Luthers Interesse an der Mystik (theologia deutsch, Tauler und nicht zuletzt Bernhard) im Hintergrund. Besonders »Moller ist der entscheidende Vermittler von Texten insbesondere der (pseudo-) augustinischen und der bernhardinischen Mystik an den Protestantismus. Seine Bearbeitung dieser Texte ist jedoch von einer unmystischen Absicht geleitet« (44). Sie dient bei ihm der Bewahrung der reformatorischen Theologie und ihrer Vermittlung an die Einfältigen durch emotionale Vertiefung ihrer Wahrheiten. Im Pietismus dagegen – paradigmatisch zuerst bei Johann Arndt ausgearbeitet und durchgelitten – kommt ein scharfes Bewusstsein der Verderbnis von Kirche und Theologie hinzu, das förmlich nach einer grundlegenden Erneuerung und einer anderen, nämlich erfahrungsgesättigten und praxisbezogenen Theologie schreit. Diese eigentümliche Ursprungsbindung an Bibel als innerer Erfahrung zwecks Kritik der bestehenden religiösen wie kirchlichen Verhältnisse und des Aufbaus einer »anderen« Theologie bestimmt die in sich nochmal unterschiedlichen Formen pietistischer Erweckungsbewegungen doch so, dass von dem Pietismus zu reden ist. Intendiert wird eine entschiedene, biblisch fundierte und geistlich ergriffene Erfahrungstheologie – wie z.B. Gottfried Arnold formuliert: »theologia experimentalis, das ist: geistliche Erfahrungs-lehre« (171). Entsprechend werden, auch bei den anderen pietistischen Autoren, nicht die vielfältigen Traditionen (neu-)platonischer Mystik rezipiert, sondern Figurationen »affektiver« Mystik, die freilich den Status der Vernunft und des Intellekts im Glaubensvollzug ihr (freilich begrenztes) Recht durchaus lassen und ausdrücklich einräumen. Auch das Interesse an geistlicher Schulung und an entsprechenden Übungswegen wird vielfältig aus der vorreformatorischen Tradition aufgegriffen – wengleich mit erstaunlicher Zurückhaltung gegenüber dem klassischen »dreifachen« Weg von Reinigung, Erleuchtung und Erleuchtung. Durchgängig ist »natürlich« auch jene Grundproblematik präsent, die das Christentum von Ursprungszeiten her begleitet: die Spannung nämlich zwischen dem »allein aus Glauben« – in Kritik aller Werk- und Leistungsgerechtigkeit – einerseits und einem Wissen darum, dass eine bloß quietistische Mystik »ohne Früchte« ebenfalls ungenügend bliebe. Das vor allem ist der Sachstreit zwischen Tersteegen und Zinzendorf, aber auch zwischen Arndt und seinen (»orthodoxen«) Kritikern. So ist der Band mit seinen 16 fundierten Beiträgen eine ausgesprochen wichtige Orientierung nicht nur für einen bestimmten Abschnitt christlicher Spiritualitätsgeschichte, sondern für die ökumenische Zusammenführung katholischer und reformatorischer Traditionen. Deutlich wird nicht nur die Mehrsprachigkeit im Glauben und seiner Erfahrung, sondern auch die christlicher Mystik eingeschriebene gleichursprüngliche Wachstumsdynamik von Kirchenbindung und Kirchenkritik. Theologen wie Arndt, zuvor Weigel und Arnold bleiben ja nicht zufällig in kirchlichen Diensten und in leitenden Ämtern! Die interreligiöse Öffnung solch innerchristlicher Dynamik klingt etwa bei dem originellen Knorr von Rosenroth an, dem wir das Lied »Morgenglanz der Ewigkeit« und andere Lieder verdanken: er sucht das Gespräch mit dem

Judentum und seiner Mystik, sieht Verknüpfungen und Gemeinsamkeiten. Auch die Reflexion auf den Zusammenhang von Mystik und Poetik wäre eine eigene Überlegung wert.

In christlich ökumenischer Perspektive kann man den Ertrag des Symposions und dieses Bandes also nur begrüßen. Dass immer noch der konfessionalistische Grundsatz »catholica non leguntur« zu gelten scheint, ist freilich zu bedauern. Wenn z.B. unter der Überschrift »Das Evangelische an Tersteegens Mystik« (276) zuerst »die Rückbindung an das Wort Gottes« genannt wird, so fragt sich der Kenner römisch-katholisch vermittelter Mystik verwundert, was solch exkludierende Formulierungen besagen sollen: sind nicht die Schriften eines Johannes vom Kreuz oder Bernhard von Clairvaux mindestens gleichermaßen biblisch durchtränkt und also »evangelisch«? Immerhin: gut.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Reppes, Walter: *»Den Himmel muss man sich schenken lassen«. Die Mystikerinnen von Helfta*, Benno Verlag / Leipzig 2001, 144 S.

Im Zuge des neuen Interesses an Frauenmystik sind die Zisterzienserinnen von Helfta wieder stärker in den Blick geraten. Wissenschaftliche Monographien (z.B. Bangert, Spitzlei, Bangert/Keul) und differenzierende Gesamtportraits (Kurt Ruh, McGinn) haben Leben und Spiritualität des damaligen Konventes deutlicher vergegenwärtigt. Die Wiederbelebung des Klosters in jüngster Zeit – durch Wiederaufbau und Einzug eines Zisterzienserinnen-Konventes – knüpft entschieden und mit aktuellem Sendungsbewusstsein an die Spiritualität von damals an. Der bevorstehende 700. Geburtstag der »großen« Gertrud von Helfta (1302) ist ein zusätzlicher Anlass zur Erschließung damaliger Kon-Texte.

REGES, seit langem schon ein kundiger Vermittler von (besonders karmelitischer) Mystik, bietet – auf der Grundlage der einschlägigen historischen und theologischen Forschung – eine Einführung in den damaligen Kontext von Helfta und in das Glaubenszeugnis Mechthilds von Magdeburg, die ihr Alter in Helfta verbrachte und wohl das 7. Buch von »Das fließende Licht der Gottheit« dort schrieb, von Mechthild von Hackeborn sowie von Gertrud von Helfta. Sie alle profitierten von der klugen Äbtissin Gertrud von Hackeborn, die für eine solide geistige und geistliche Ausbildung ihrer Schwestern sorgte. Kurz werden jeweils ihre Biographien geschildert, um dann mit gut ausgewählten Zitaten aus ihren Schriften das jeweilige spirituelle Porträt zu zeichnen. Der biblische Bildreichtum ihrer erfahrungsgesättigten Sprache, die Dialogizität der durch und durch theozentrischen Liebesmystik kommen gut zur Darstellung und werden behutsam aktualisiert. Weil die Originalwerke im Ganzen für die heutige Leserschaft (zunächst jedenfalls) eher sperrig und unzugänglich wirken, ist solch eine Einführung für interessierte breitere Kreise ausgesprochen wichtig. REGES wählt Stellen aus dem »Gesandten der göttlichen Liebe« und dem Exerzitienbuch Gertruds aus, die über die Zeiten hin unmittelbar ansprechen. Angesichts der heutigen Tendenz, unter dem Stichwort »Mystik« primär individuelle und subjektive »Erfahrungen« verstehen zu wollen, wäre es gut gewesen, den dezidiert liturgischen, eucharistischen und kirchlichen Charakter der Mystik von Helfta noch stärker hervorzuheben – und damit auf heute brennende Probleme der Vermittlung mystischer Zeugnisse aus der Vergangenheit im neo- wie interreligiösen Diskurs der Gegenwart hinzuweisen.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Scaramelli, Giovanni Baptista: *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung.* Neubearbeitet von Fridolin Marxer, Echter Verlag / Würzburg 2001, 123 S.

»Das mystische Direktorium« des römischen Jesuiten, zwei Jahre nach seinem Tod 1754 zum ersten Mal publiziert, gehört – zusammen mit »De discretione spirituum« von Kardinal G. Bona – zu den neuzeitlichen Klassikern mystagogischer Literatur. Zahllos sind die Auflagen dieses Werkes, das Generationen von Spirituellen, Seelsorgern und Ordensleuten Orientierung gab. Wir könnten es auch ein Handbuch der Kontemplation nennen – gedacht vor allem für Exerzitienmeister und Seelsorger. Das Wesen der Beschauung wird beschrieben, die einzelnen Grade und Stufen des geistlichen Wachstums bis hin zur endgültigen Vereinigung von Gott und Mensch. Dieser Transzendierungsweg Gottes im Menschen und des Menschen in Gott, durch und durch als Gnadengeschehen verstanden, wird Schritt für Schritt idealtypisch beschrieben, mit förmlich tiefenpsychologischer und vor allem tiefentheologischer Genauigkeit in der Wahrnehmung von Veränderungen und Wandlungsprozessen, von Wachstum und Gefährdung. Besonders zu beachten sind dabei Krisenerfahrungen, Trockenzeiten etc. Selbstverständlich sind die Ausführungen SCARAMELLIS durch und durch biblisch geprägt. Neben Thomas von Aquin sind es aber vor allem Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, die ihm in der Beschreibung des mystischen Weges Pate stehen. Es legt sich förmlich nahe, dieses typisch neuzeitliche Werk, das ignatianische Disziplin(ierung) mit karmelitischer Anschaulichkeit verbindet, subjekttheoretisch zu reformulieren. Dass der Mensch im Glauben nicht weniger, sondern mehr Mensch werde, wie das II. Vatikanum treffend formulierte, ist hier sozusagen in processu zu studieren.

Ist das über 800 Seiten lange Original nur im Reprint auf Deutsch zugänglich, so liegt eine gekürzte Neubearbeitung in deutscher Übersetzung unter dem Titel »Geistlicher Führer auf den Wegen der Mystik« vor. Marxer kürzt und konzentriert seinerseits weiter, um SCARAMELLIS Kraft zur Unterscheidung der Geister für den religiösen Weg möglichst fruchtbar werden zu lassen. Er hat »mündige« Leser im Blick, die unterwegs sind auf der Suche nach dem gelingenden Leben und durch solche Lektüre (wie durch begleitendes Gespräch mit Erfahrenen) wachsen wollen. Der Jesuit Marxer ist, wie SCARAMELLI damals, besonders in der Exerzitienarbeit tätig, in der konkreten geistlichen Begleitung. In einer Zeit, in der auf dem Büchermarkt allzuoft nur spirituelles fast-food angeboten wird und neo- wie interreligiöse Unterscheidung der Geister geboten ist, kann solch ein klassisches Buch, erfahrungsgesättigt durch und durch, eine große Hilfe sein – für Suchende auf ihrem Weg, für Begleitende in ihrer pastoralen wie pädagogischen Arbeit.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Schlosser, Marianne: *Bonaventura begegnen* (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich Verlag / Augsburg 2000, 174 S.

Immer wenn ich bisher als Franziskaner von der Theologie Bonaventuras geschwärmt habe und nur ganz langsam Menschen für sie begeistern konnte, bin ich bei der Frage, was man denn über ihn lesen könne, in arge Bedrängnis geraten. Etienne Gilsons grundlegendes und wertvolles Werk »La philosophie de Saint Bonaventure« (1923), das deutsch übersetzt wurde, ist längst nicht mehr auf dem neuesten Forschungsstand und das heutige französische Standardwerk von Jacques Guy Bougerol OFM, *Introduction à Saint Bonaventure*« (Paris 1988) liegt nicht auf deutsch vor. Eine Doktorarbeit, wie die fundierte von Marianne SCHLOSSER (*Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserkenntnis nach Bonaventura*, Paderborn u.a. 1990), ist nur für wissenschaftlich Hochinteressierte leicht zugänglich. Das vorliegende Werk verheißt also die Schließung einer wichtigen Lücke im deutschsprachigen Raum.

Warum sich überhaupt für Bonaventura (1217–1274) interessieren? Er gehört zu den bedeutendsten Theologen der Hochscholastik. Wie sein Kardinalstiel andeutet, wurde er im 13. Jahrhundert für die Kirche vermutlich für bedeutender als Thomas von Aquin gehalten. Und doch ist seine Theologie völlig anders als die des Aquinaten. Vor allem will sie auch eine theologische Umsetzung des Charismas des heiligen Franziskus von Assisi sein. Es scheint, dass Bonaventura eine heute fast vergessene Perle im Reichtum der kirchlichen Tradition ist. In einer Zeit, in der von christlicher und katholischer Theologie oft wieder in der Mehrzahl gesprochen wird, ist seine Wiederentdeckung ein wertvoller Schritt hin zum vielfältigen Reichtum katholischer Theologie.

So versucht Marianne SCHLOSSER, die als Privatdozentin am Grabmann-Institut in München arbeitet und eine der ausgewiesenen Bonaventura-Kennerinnen im deutschsprachigen Raum ist, das Leben und die Lehre des »Doctor seraphicus« auf dem neuesten Stand der Forschung darzustellen.

Die Erwägungen unter dem ersten Hauptteil »Magister und Minister – Theologieprofessor und Ordensoberer« (S. 10–97) versuchen Bonaventuras Herkunft, seine Zeit an der jungen Universität Paris darzulegen und seine ganze Lebensgeschichte. Dabei werden zuerst der Bettelordensstreit und die Konflikte um den Joachitismus, in die Bonaventura als Mitglied des Franziskanerordens (als des wichtigsten Mendikantenordens neben den Dominikanern) persönlich verwickelt war, referiert. Diese beiden Konflikte zeigen die äußeren und inneren Konflikte, in die der Minderbrüderorden in den 50er Jahren des 13. Jahrhunderts verwickelt war und die die zeitgenössische Kirche schwer erschütterten. Trotz dieser Konflikte entwickelte Bonaventura in dieser Zeit eine große Freude an der Theologie und versuchte in seiner Wissenschaft die Weisheit Gottes gegenwärtig zu machen. Am 2. Februar 1257 wurde Bonaventura aus diesen Konflikten in Paris und aus der Muße der Theologie herausgerissen als ihn das Generalkapitel des Franziskanerordens zum Generalminister wählte, was er bis zu seinem Tod im Jahre 1274 blieb. In dieser Funktion musste er sich ganz besonders mit dem franziskanischen Joachitismus auseinandersetzen, der den Minderbrüdern die zentrale Rolle beim kurz bevorstehenden Anbruch des Reiches des Heiligen Geistes zusprach. Durch die Abfassung der Großen Franziskuslegende (Legenda Maior) und verschiedener Schriften zur mystischen Theologie, unter denen vor allem das 1259 verfasste »Itinerarium« hervorsticht und für die Geschichte der Mystik bedeutsam wurde, entwickelte und verbreitete Bonaventura eine mystische Theologie im franziskanischen Geist. Schließlich wurde sein Werk »Der dreifache Weg« (De triplici via) zu einer wahren Summe der mystischen Theologie, wie sein theologisches Werk »Breviloquium« ein Grundkurs der Dogmatik genannt werden könnte (vgl. S. 68).

Im Jahre 1265 konnte sich Bonaventura der Annahme des Amtes des Erzbischofes von York entziehen, indem er persönlich den Papst bat, ihn zugunsten seiner Aufgabe als Generalminister nicht zum Bischof zu weihen. Der Papst wäre nach SCHLOSSER wohl froh gewesen Bonaventura, »einen Mann von Klugheit und integrem Lebenswandel, Festigkeit und liebenswertem Charakter« (S. 70) zum Erzbischof von York ernennen zu können. Gegen Ende der 60er Jahre flammte denn auch der Bettelordensstreit zwischen Mendikanten und Weltpriestern in Paris erneut auf und Bonaventura hatte zusammen mit Thomas von Aquin die Lebensweise der Mendikantenorden, besonders ihre wissenschaftliche und seelsorgerliche Tätigkeit, zu verteidigen. Ebenso bekämpfte er den in Paris auftauchenden radikalen Aristotelismus und zeigte dabei der Philosophie ihre Grenzen auf, ohne sie allerdings grundlegend abzulehnen. Am 23. Mai 1273 wurde Bonaventura zum Kardinalbischof von Albano ernannt. Als Mitglied des Kollegiums der 18 Kardinäle wurde er besonders beauftragt, das Konzil von Lyon (1274) vorzubereiten. Noch während des Konzils, am 15. Juli 1274, starb er. Erst im Jahre 1482 wurde er heiliggesprochen.

Im zweiten Hauptteil des Büchleins »Doctor seraphicus – ein theologisches Profil« (S. 100–170) erläutert M. SCHLOSSER die wichtigsten Grundzüge des Denkens Bonaventuras. Für den seraphischen Lehrer sind Mystik und Theologie zwei Türen zur Gotteserfahrung (vgl. S. 100), die er selber beide gut kennt und weitervermittelt. In der ganzen Schöpfung sind Gottes Spuren zu erkennen und der Mensch selber ist Gottes Ebenbild. Auf dieser Sicht baut Bonaventuras Schöpfungstheologie auf (vgl. S. 101–108). Dem gefallenen und am Boden liegenden Menschen hilft Jesus Christus wieder

auf, indem das Buch der Heiligen Schrift das Buch der Schöpfung wieder lesbar macht (vgl. S. 109–131) und das Übermaß der Liebe Gottes in der Menschwerdung des Wortes heilbringend gegenwärtig wird. Dabei sind die Sakramente der Kirche das Heilmittel, das die Erlösung konkret werden lässt. Indem Gott sich zum Menschen hinneigt, wird diesem eine mystische Erfahrung Gottes zuteil und der Mensch erfährt spürbar Gottes Süße (vgl. S. 154–170). Dadurch wird dieser ganz ein »Mensch der Sehnsucht«.

Zweifellos ist mit dem Büchlein »Bonaventura begegnen« eine Lücke geschlossen worden. Dem St. Ulrich Verlag ist dabei sehr zu danken, dass er Bonaventura in die Reihe »Zeugen des Glaubens« aufgenommen hat. Endlich liegt eine kurze, auf dem neuesten Stand der Forschung aufbauende Darstellung Bonaventuras in deutscher Sprache vor. Der erste Teil erzählt lebendig und spannend das Leben und das Umfeld Bonaventuras. Die spärlichen Daten zum Leben des seraphischen Lehrers werden so bis fast zum Letzten ausgewertet und stellen sein Denken in den Kontext seines Lebens. Wie das Denken des Thomas von Aquin etwa durch das umfangreiche Buch »Magister Thomas« von J.-P. Torell, das deutsch übersetzt worden ist (Freiburg-Basel-Wien 1995), eine stärker biografische Verankerung erhielt, verliert vielleicht erstmals auch Bonaventura im deutschsprachigen Raum in einem Einführungswerk den von vielen so empfundenen »Schulmuff der Scholastik« und wird zu einer lebendigen Persönlichkeit, zu der nicht nur Spezialisten einen Zugang finden können. Auch das theologische Profil zeigt im zweiten Teil auf wenigen Seiten zentrale Gedanken Bonaventuras auf und lässt seine betont heilsgeschichtliche und franziskanische Sicht aufleuchten. Was das Buch nicht vermag, ist es eine wirklich *leichte* Einführung in Bonaventura zu geben. Wer nicht etwas Theologie, Philosophie oder mittelalterliche Geschichte studiert hat, wird von vielen Passagen vielleicht etwas überfordert sein. Aber das liegt nicht so sehr an der Autorin, vielmehr an der Komplexität des Denkens Bonaventuras, die auch in einer eingängigen Zusammenfassung noch nicht ganz einfach zu verstehen ist. Nach der Schließung einer ersten Marktlücke der Bonaventura-einführung, bleibt noch eine zweite offen: eine leicht verständliche Einführung in die Mystik Bonaventuras, die nicht theologisch geschulte Menschen zur Kontemplation nach Bonaventura hinführt. Zweifellos ein schwieriges Unterfangen.

Nach der Freude über eine gute Hinführung zum Leben und Denken Bonaventuras bleibt noch die Frage, warum das Denken Bonaventuras im deutschsprachigen Raum einen so geringen Einfluss hat. Es liegen zwar recht viele einzelne Doktorarbeiten, aber wenige Übersetzungen vor – die meisten etwas veraltet oder von Marianne SCHLOSSER selber verfasst. Wogegen es im italienisch- und englischsprachigen Raum recht viele Übersetzungen und einführende Werke gibt. Ein Grund dafür ist sicher, dass Bonaventuras Denken nie Schultheologie geworden ist, da es schlecht zu systematisieren ist und in einer Art »Ganzheitlichkeit« alle Einzelfragen immer vom Ganzen her zu verstehen sucht. Das hat zur Folge, dass Theologen und Philosophen sein Denken oft als »zu mystisch« empfinden und die mystisch Interessierten als »zu theologisch«, das heißt zu schwer verständlich. Der Preis einer solch scharf durchdachten mystischen Theologie ist denn auch, dass Wenige ihren Wert tiefer erkennen können. Dazu kommt, dass die Freude der Minderbrüder, der Franziskanerinnen und anderer franziskanischer Menschen im deutschsprachigen Raum an der Tiefe der eigenen Tradition nach einem Anfang und ersten Höhepunkt in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, erst jetzt wieder zu wachsen beginnt. Gerade franziskanische Menschen aber sind immer die besten Vermittler franziskanischen Denkens gewesen. Sicher wird SCHLOSSERS Büchlein »Bonaventura begegnen« eine wertvolle Hilfe zur Wiederentdeckung der franziskanischen Theologie und Mystik sein.

Fribourg

Paul Zahner OFM

Sperber, Jutta: *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation* (Theologische Bibliothek Töpelmann 107), Verlag Walter de Gruyter / Berlin; New York 2000, 484 S.

Im interreligiösen Dialog unserer Tage hat die Begegnung mit dem Islam, aufgrund der aktuellen politisch-religiösen Dimension, eine Vorrangstellung, die in den nächsten Jahren noch zunehmen wird. In den letzten Jahrzehnten hat das World Council of Churches (= WCC) entscheidende Akzente im christlich-islamischen Dialog gesetzt. Engagiert untersucht die Autorin die zahlreichen Publikationen, Konsultationen und Kolloquien, die in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren die Arbeit dieser Organisation prägten. Nach der Einleitung gibt die Autorin einen allgemeinen Überblick über die Chronologie des Dialogs, um dann anschließend prägnant die Grundzüge der islamischen Religion darzustellen. Thematisch geordnet werden nachfolgend die unterschiedlichen Themenfelder des christlich-islamischen Dialogs behandelt. Von Interesse sind hier die Ausführungen zu den Bereichen Politik und Religion, das Verhältnis von Mission und Dialog und die Einordnung der Scharia, des islamischen Rechtes, in das Begegnungsgeschehen. Über den christlich-islamische Dialog hinaus ergeben sich sodann Grundsatzfragen für den interreligiösen Dialog des WCC der vergangenen Jahre insgesamt, die auf den Zusammenkünften der Dialogtreibenden zur Diskussion standen und den inhaltlichen Kurs des WCC bestimmten. Die Fülle des Materials mit den weiterführenden Fragestellungen zum Dialog wie er in der WCC in den Jahren Gestalt angenommen hat, machen die vorgelegte Dissertation von J. SPERBER zu einer wahren Fundgrube der interreligiösen Arbeit des WCC. Hervorzuheben ist die ausgezeichnete historisch-systematische Durchdringung der behandelten Thematik.

Bonn

Günter Riße

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Dr. Mariano DELGADO, Departement für Patristik und Kirchengeschichte, Universität Freiburg, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Freiburg; P. Josef ROHRMAYER, Afrikamissionare – Weiße Väter, Schwebelstr. 22, 12305 Berlin; Hermann SCHALÜCK, OFM, Missio, D-52064 Aachen; Ana María SCHLÜTER, Apartado 20, E-19400 Brihuega; Prof. Dr. Peter TZE MING NG, Department of Religion, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N.T., Hong Kong.

Vorschau auf das nächste Heft:

Thomas FRIEDRICH: Henri Le Saux' Gott der Saccidananda-Trinität. Eine Hindu-Christliche Integration.

Francis X. D'SA, SJ: Karmische und anthropische Geschichte.

Andreas NEHRING: Religion, Kultur und Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens.

STIFTUNGSLEHRSTUHL IN WÜRZBURG

Als am 4. November 1996 das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (IIMF) die Stiftung PROMOTIO HUMANA mit Sitz in Bonn gründete, hatte diese zwei vordergründige Ziele. Einmal ging es darum, die seit Jahrzehnten geleistete Arbeit des Instituts mit ihrer wissenschaftlichen Zeitschrift (ZMR) auf Zukunft hin zu sichern. Ebenso entschieden aber war es ein Ziel der Stiftung, dem Grundanliegen der missionswissenschaftlichen Forschung in einer sich ändernden Wissenschaftslandschaft einen festen Ort zu sichern.

Noch vor seiner Wahl zum Bundespräsidenten war es kein Geringerer als Johannes Rau, der das Anliegen nachhaltig unterstützte. In einem Schreiben an mich als Vorsitzenden der Stiftung schrieb er damals: Ich unterstütze die Initiative Ihrer Stiftung PROMOTIO HUMANA, einen Stiftungslehrstuhl einzurichten, der den Dialog zwischen unterschiedlichen Kulturen und den großen Weltreligionen fördert. Ich bin davon überzeugt, dass wir diesen Dialog dringend brauchen, sowohl für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft bei uns als auch für das friedliche Zusammenleben in unserer Welt.

Glückliche Umstände haben nun dazu geführt, dass die Idee des Stiftungslehrstuhls vor ihrer Verwirklichung steht. Es zeigte sich – nach einer Reihe anderer Versuche –, dass sich unsere Überlegungen mit den Plänen des Internationalen Katholischen Missionswerkes MISSIO, München, kreuzten. Der Präsident des Werkes, Prälat Dr. Konrad Lachenmayr, verfolgt seit einiger Zeit mit seinem Kuratorium den Gedanken, einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an einer bayerischen Hochschule zu stiften, wobei es schließlich konkret zu Verhandlungen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg kam. Die gemeinsamen Bemühungen haben nun dahin geführt, dass für eine Übergangszeit eine Gastprofessur mit dem Ziel, eine Stiftungsprofessur Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie zu errichten, eingerichtet wurde. Die Professur wurde mit dem indischen systematischen Theologen P. Francis D'Sa SJ besetzt, der am 15. April seine Antrittsvorlesung in Würzburg gehalten hat. Der Text dieser Vorlesung, in dem es D'Sa um das Verhältnis von indischem und abendländischem Geschichtsverständnis geht und er vor allem für ein intensiveres Bemühen um wechselseitiges Verstehen als Voraussetzung für eine wirkungsvolle Weitergabe des christlichen Zeugnisses wirbt, ist in diesem Heft nachzulesen. Mit seiner Vorlesung hat er bereits an Ort und Stelle eine lebhafte Diskussion ausgelöst, in der sich zeigte, dass sein Grundanliegen sehr gut verstanden und aufgenommen worden ist.

Die Vertragspartner gehen nun davon aus, dass die weiteren Verhandlungen über die Einrichtung des Stiftungslehrstuhls so zügig voranschreiten, dass der Lehrstuhl in absehbarer Zeit ausgeschrieben und zu dem vorgesehenen Zeitpunkt besetzt werden kann. Gerade in einer Zeit, in der an vielen Fakultäten die Frage erörtert wird, auf welche Aspekte der Theologie angesichts der knapper werdenden finanziellen Mittel, aber auch des

Rückgangs der Studentenzahlen und damit einer Einsparung an Lehrstellen verzichtet werden könnte, ist auf der Bedeutung des weltkirchlichen Engagements mit all seinen Implikationen zu bestehen. Leider zeigt sich in schwierigen Zeiten sehr schnell, dass der Rückzug in provinzielles Denken und eine eigentlich überholte Eurozentrik keineswegs ausgeschlossen sind.

Die von der Würzburger Fakultät gewählte Lehrstuhlschreibung Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie macht zweierlei klar: Es geht einmal um die Fortschreibung des Grundanliegens, das die Missionstheologie seit langem verfolgt hat. Zum anderen aber ist eine solche Fortführung nicht möglich, ohne die anderen Kulturen und Religionen bzw. die weltanschaulichen Situationen der Völker in ihrer Pluralität und ihrem Reichtum wahrzunehmen und die Menschen der verschiedenen Regionen der Welt als eigenständige Subjekte zu behandeln. Das heißt: Die Kirche fordert zu Recht für sich und für alle anderen, dass der Umgang miteinander heute ein dialogischer sein muss. Die Theologie, die sich auf diese Vielfalt einlässt, wird selbst dann bei aller Einheit, die sie zu vertreten hat, plural. Sich den damit gegebenen neuen Aufgabenstellungen zu verweigern, wäre ein Schaden für die Kirche, für die Völker, für alle Beteiligten. So wünschen wir uns denn nichts mehr, als dass das begonnene Werk mit Gottes Gnade zu einem guten Ende geführt wird und der geplante Stiftungslehrstuhl wie ein neues Schiff bald in See stechen kann.

Hans Waldenfels SJ

KARMISCHE UND ANTHROPISCHE GESCHICHTE

von Francis X. D'Sa SJ

Der folgende Text ist die leicht überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung, die der indische Theologe am 14. April anlässlich der Übernahme einer Gastprofessur Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie gehalten hat. Die Professur wird finanziert durch die Stiftung PROMOTIO HUMANA, Bonn, und das Internationale Katholische Missionswerk MISSIO, München. – Die Redaktion.

1. Einführung

Das Thema dieser Antrittsvorlesung »Karmische und Anthropische Geschichte« mag befremdend klingen, aber der Gedanke, der dahintersteht, ist folgender: Es geht um ein Missionsverständnis¹, das im Kontext der heutigen interkulturellen Weltsituation Dialog fordert und voraussetzt; dann aber Brücken bauender Kleinarbeit bedarf. Die Überlegungen über »Karmische und Anthropische Geschichte« sollen das erläutern. Dabei geht es um eine Anstrengung des Begriffs Geschichte. In der Geschichte sein, karmische Geschichte, und Geschichte schreiben, anthropische Geschichte, – so lautet die These – sind zwei verschiedene, aber miteinander verwandte Perspektiven. Karmische Geschichte hat es mit dem »In-der-Geschichte-sein« zu tun, anthropische mit »Geschichte schreiben«. »In-der-Geschichte-sein« besagt nicht einfach einen Lokativ, sondern meint einen Seinsmodus, d.h. einen Modus, an den man nicht mit den üblichen Methoden herangehen kann. Daher ist seine Wichtigkeit bislang weder hinreichend erkannt noch genügend gewürdigt worden. Die folgenden Überlegungen sollen ein erster Schritt in diese Richtung sein.

Allgemein wird angenommen, dass die hinduistischen Traditionen keinen Geschichtssinn haben.² Eine solche Behauptung setzt aber ein bestimmtes, nämlich ein anthropisches Geschichtsverständnis voraus.³ Daher unternehme ich den Versuch zu zeigen, dass die

¹ In diesem Beitrag setze ich ein Missionsverständnis voraus, das mein tödlich verunglückter exegetischer Kollege George M. SOARES-PRABHU SJ in drei Artikeln ausgearbeitet hat: Expanding the Horizon of Christian Mission. A Biblical Perspective, The Church as Mission. A Reflection on Mt 5:13–16 and Following Jesus in Mission. Reflections on Mission in the Gospel of Mathew. Alle drei Beiträge finden sich in G. M. SOARES-PRABHU, *Biblical Themes for a Contextual Theology Today*, edited by Isaac PADINJAREKUTTU, Pune 1999, 3–15, 16–25 und 26–47.

² Diesbezüglich schreibt Hans WALDENFELS differenzierter: »Der Weg des Menschen zu seinem Selbstverständnis [im Hinduismus] führt nicht über die Geschichte, sondern über sein Inneres«, vgl. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2000, 46.

³ Auch die heute übliche Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte räumt dem karmischen Verständnis der Geschichte keinen Platz ein. Für eine kurze Darstellung des Unterschieds zwischen Historie und Geschichte vgl. ebd. 63–64.

hinduistischen Traditionen einen *anderen Geschichtssinn* haben und dass in ihnen ein anderes, nämlich ein karmisches Geschichtsverständnis am Werke ist.⁴ Dieser Bemühung liegt ein bestimmtes Verständnis der Missionswissenschaft zugrunde, ein Verständnis, das aus dem Kontext der dialogischen Arbeit entstanden ist: *die anderen so zu verstehen, wie sie sich verstehen und verstanden wissen wollen*. Mission ohne Dialog ist heute nicht mehr möglich, denn die Religionen und Kulturen sind heute nicht mehr so wie früher. Auch sie entwickeln ein Selbstverständnis vis à vis der anderen Religionen und Kulturen. Doch auch sie bedienen sich der Sprachen, allerdings der Sprachen, die ihre Kulturen sprechen. Sie in ihrer Gesamtheit zu verstehen, ist für Mission und interkulturelle Theologie von größter Wichtigkeit und Bedeutung.⁵

Die Ausrichtung dieses Beitrags ist überwiegend hermeneutischer Art. Ich beginne mit einer Hermeneutik von Text und Tradition. Besprochen wird ihr Zeitbezug, denn das Herz jedweden Geschichtsverständnisses ist das Zeitverständnis. In einem zweiten Schritt gehe ich der Bedeutung von Karma nach, sodann den anthropischen und kosmischen Aspekten der Geschichte. Mir geht es dabei einmal um das Karmaverständnis der indischen Geistesgeschichte, sodann um die karmische Perspektive der Geschichte im Kontext der hinduistischen Welterfahrung. Ich schließe mit Anmerkungen zur Relevanz dieses Themas.

2. Eine Hermeneutik von Text und Tradition

2.1 Zur Defizienz des anthropischen Geschichtsverständnisses

In einer Studie über »Tradition, Traditionalismus« erklärt Siegfried Wiedenhofer, dass der Traditionsbegriff vom spezifisch geschichtlichen Charakter der jüdisch-christlichen Grunderfahrung geprägt wurde.⁶ Wiedenhofers Annäherungsversuch ist offensichtlich anthropozentrisch. Die Betonung von *Überlieferung, Übergabe, Überlieferungshandlung, Handlungsträger* und dem *Überlieferten* macht das eindeutig klar.

Mit einem solchen Geschichtsverständnis könnte man mit Gewinn einen Dialog mit der indischen Welt des Karma initiieren. Obwohl Wiedenhofer Zweckhandeln, sprachlich-kulturelles Handeln und religiöses Handeln als Parameter für seine Untersuchung nimmt, kann sich die Diskussion auf das sprachlich-kulturelle Handeln beschränken, da sich die anderen beiden in ihm begegnen.

⁴ Zunehmend plädieren indische christliche Theologen für eine Begegnung des Evangeliums mit der »Seele Indiens«, so z.B. der bekannte Kirchenhistoriker M. MUNDADAN; doch auch er arbeitet mit einem Geschichtsverständnis, das der Seele Indiens fremd ist. Vgl. M. MUNDADAN, *Changing Approaches to Historiography*, in: *Indian Church History Review* XXXV (June 2001), 28–61. Aus einer etwas anderen Perspektive vgl. auch R.A. MALL, *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt 2000.

⁵ Vgl. dazu auch H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*. Theologische Versuche II, Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde.

⁶ Vgl. O. BRUNNER / W. CONZE / R. KOSELLECK (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1990, Bd. 6, 607–651.

Das Verhältnis von Text und Tradition ist bislang weithin nur aus der anthropozentrischen Perspektive behandelt worden, der ein anthropisches Geschichtsverständnis zugrunde liegt. Bei der Ausarbeitung der karmischen Perspektive des Geschichtsverständnisses liefert uns die moderne Hermeneutik einen fruchtbaren Ansatz in der Rede vom In-der-Welt-sein.⁷ Denn das Menschsein ist zunächst und vor allem ein In-der-Welt-sein. Sein, Bewusstsein und Welt sind hier miteinander aufs engste verbunden. Der Mensch ist nicht primär ein Subjekt, das Objekte wahrnimmt. Der Mensch lebt in der Welt verstehend und versteht alles und sich selbst immer im Bezug auf Welt. Der Mensch *hat* nicht dieses Bewusstsein, er *ist* dieses Bewusstsein. Innerhalb dieses Bewusstseins benimmt sich der Mensch als Subjekt, wenn er seine Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes Seiende lenkt. Dieses Subjekt-Objekt-Verhältnis ist jedoch nur vorübergehend; denn wahrgenommen wird nicht dieser oder jener Gegenstand (nie werden einzelne Gegenstände isoliert wahrgenommen), sondern wahrgenommen wird immer dieses oder jenes Seiende vor *dem Hintergrund des In-der-Welt-seins*. Der Grundmodus des Menschen, der eine Art Default-Modus ist, ist das In-der-Welt-sein.

In diesem Modus gibt es keine einzelnen Seienden, es gibt immer Seiende, die mit anderen Seienden verbunden sind. Das heißt, dass unser Bewusstsein immer mit Welt verbunden und Welt ein Grundelement unseres Daseins ist. Dennoch geschieht in der Tat eine Entstellung. Wir tun und reden, als ob wir nur Subjekte wären, die Objekte wahrnehmen. Wir reduzieren die Welt zu einem Sammelsurium von Gegenständen; doch damit geht uns die Einheit der Wirklichkeit verloren.⁸

All das hat seinen Niederschlag im Diskurs, der nur etwas Bruchstückhaftes von der Grunderfahrung des In-der-Welt-seins wiedergibt.⁹ Er kann nicht die Ganzheit unseres

⁷ Siehe M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 53: »Der zusammengesetzte Ausdruck ›In-der-Welt-sein‹ zeigt schon in seiner Prägung an, dass mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muss im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus.«

⁸ Die Entstellung wird von der heutigen, auf gewisse Weise erfolgreichen Naturwissenschaft weiter vertieft.

⁹ Erfahrung und Ausdruck sind zweierlei; sie dürfen nicht als identisch angesehen werden. Der Ausdruck ist unser einziger Zugang zu der Erfahrung, der er entspringt. Das heißt aber längst nicht, dass er die Erfahrung erschöpfend darstellt oder dass er andere Ausdrücke ausschließt. Das ist von besonderer Relevanz hinsichtlich einer Grunderfahrung, wie der von Jesus Christus. Gerhard Ludwig MÜLLER übersieht in seinem Geleitwort zu *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche*. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung »Dominus Jesus«, Würzburg 2003, den Unterschied von Erfahrung und Ausdruck. Kein Ausdruck kann mit der Erfahrung je Schritt halten. Er kann auch niemals als »nicht veränderbar« angenommen werden, zumal die Sprache sich im Laufe der Zeit verändert und einer Neuauslegung bedarf. Somit sind Glaubenssätze anders als pragmatische Sprache auszulegen. Siegfried WIEDENHOFER drückt das in seinem Beitrag *Traditionshermeneutische Bemerkungen zur Erklärung der Glaubenskongregation Dominus Jesus*, in: M.J. RAINER (Hg.), »*Dominus Jesus*«. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 85–91, Zitat: 88, so aus: »Der christliche bzw. katholische Glaube braucht zwar notwendig normative Orientierungen (darunter auch lehramtliche Orientierungen) und muss diese daher auch anerkennen, aber sein eigentlicher Gegenstand sind nicht bestimmte Aussagen, sondern das Geheimnis Gottes, das in Jesus Christus und im Heiligen Geist zugänglich geworden ist. »Dogmen sind wie Straßenlaternen. Sie weisen in der Nacht den Irrenden den Weg. Aber nur Betrunkene halten sich daran fest« – soll Karl Rahner einmal gesagt haben. Die Erklärung der Glaubenskongregation stellt hier insofern ein Problem dar, als diese Unterscheidung im Text selbst kaum noch einen Ort hat [...] Damit wird aber fast zwangsläufig das Missverständnis evoziert, als ob hier der Glaube auf Glaubenslehre und der Weg auf den Zaun reduziert worden wäre.«

Erlebens wiedergeben, denn er wählt bestimmte Elemente aus und lässt andere weg. So sprechen wir von Bäumen, Menschen, Straßen, Früchten, Sternen und so weiter, als ob es Bäume, Menschen, Straßen, Früchte und Sterne gäbe; Bäume usw. sind aber Abstraktionen. In der Tat aber gibt es immer und ausnahmslos Bäume-in-der-Welt, Menschen-in-der-Welt, Straßen-in-der-Welt usw.

Sodann trägt der Diskurs selbst geschichtliche Züge. Er findet zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum statt. Es gibt bestimmte Teilnehmer. Aller Wahrscheinlichkeit nach gibt es einen einigermaßen gemeinsamen Verstehenshorizont. Darüber hinaus hat auch das im Diskurs Mitgeteilte manche geschichtlichen Züge, wie die Art und die Kraft der Aussage, je nachdem, ob sie lächelnd oder zornig oder lieb geschieht.

Wenn Diskurs in Text verwandelt wird, gehen die genannten geschichtlichen Züge verloren. Es bleiben nur die »ageschichtlichen« Züge, denn wenn der Diskurs in die Welt des Geschriebenen eintritt, entsteht kein Text, wie öfters angenommen, sondern ein Code-Komplex. Ein Code-Komplex ist im wesentlichen »ageschichtlich«¹⁰ und kann ohne weiteres überall und zu jeder Zeit decodiert werden, vorausgesetzt dass man mit dem Code vertraut ist.

2.2 Zum Umgang mit dem Code-Komplex: die Decodierung

Eine Decodierung aber impliziert einiges:

Erstens: Sie bezieht sich darauf, dass die Codes durch »Wort-Bedeutungen« ersetzt werden.

Zweitens: Nur jene können decodieren, die mit dem Code-Komplex vertraut sind. Aber man beachte: Der Code-Komplex besteht aus einer Reihe von Code-Ebenen. Man kann z.B. eine Sprache phonetisch verstehen, aber nicht schriftlich. Noch dazu: Eine Sprache kann sich verschiedener Schriften bedienen.

Drittens: Die Decodierung geschieht immer vom Standpunkt des Lesers aus. Damit führt sie die Welt des Lesers in die Auslegung ein. Wenn z.B. ein christlicher Europäer von »Geburt« spricht, versteht dies der hinduistische Zuhörer als »Wiedergeburt«.¹¹

Viertens: Decodierung ist ein Ereignis, in dem die Begegnung zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers stattfindet. Nicht umsonst sprechen die Hermeneutiker vom Lesen als Produktion von Bedeutung, nicht von Reproduktion der »ursprünglichen« Bedeutung.¹²

¹⁰ »Ageschichtlich« heißt in diesem Zusammenhang, dass der Code-Komplex an keinen Zeit-Raum gebunden ist, denn jede Zeit und jeder Raum kann ihn aufnehmen.

¹¹ H. WALDENFELS behauptet mit Recht (*Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche I, Bonn 1990, 16): »Beginnen wir bei dem eigenen Standpunkt, so reicht es heute nicht mehr aus festzustellen: ›Wir gehen als Christen in den interreligiösen Dialog hinein.‹ Es muss vielmehr hinzugefügt werden: ›Wir gehen als europäische bzw. von einem europäischen Christentum geprägte Christen in den Dialog hinein.‹«

¹² Vgl. J. Severino CROATTO, *Biblical Hermeneutics*. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning, New York 1987; aus dem Blickwinkel Paul Ricœurs H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (wie Anm. 2), 491–495.

Fünftens: Decodierung belebt den Code-Komplex. Dadurch kommt eine (neue) Welt zustande.

All das hat wichtige Folgerungen für das Verständnis von Text und Tradition.

Erstens: Codierung und Decodierung sind Teil des Kommunikationsprozesses. Jede Art von Kommunikation geschieht auf diese Weise.

Zweitens: Der Code-Komplex ist das Grundgerüst des Textes; kein Text kann ohne dieses Grundgerüst sein.

Drittens: Die Decodierung bringt das Phänomen der semantischen Autonomie des Code-Komplexes ans Licht. Anders gesagt: Der Code-Komplex ist offen für alle potentiellen Leser. Er schließt niemanden, weder kompetente noch inkompetente Leser aus.

Viertens: Die decodierende Tradition ist üblicherweise verschieden von der ursprünglichen Tradition.

Fünftens: Traditionen verändern sich durch Decodierung. Obwohl der Code-Komplex der Bibel z.B. unverändert bleibt, verändert sich das Verständnis der Bibel je nach dem Standort des Auslegenden.

Tradition steht *hinter* der decodierenden Person, während der Text *vor* der decodierenden Person steht; der Code-Komplex steht *zwischen* beiden. Eine Tradition kann nicht vollständig vergegenständlicht werden. Auch wenn man von Tradition spricht, ist das nur eine Art Code für die Tradition. Was aber den Text angeht, so entsteht er nur stückweise und sukzessiv. Was vorliegt, ist eigentlich immer nur der Code-Komplex. Die Tradition ist der Verstehenshorizont, wo der Code-Komplex belebt wird und eine Welt zustande kommt. Tradition ist gleichsam der Hintergrund, auf den die Welt des Textes wie ein Film projiziert wird.

2.3 Die Zeit-Eigenart von Text, Tradition und Code-Komplex

Die übliche Zeiteinteilung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lässt unserem Erleben von Zeit keine Gerechtigkeit widerfahren. Denn die Vergangenheit ist nicht etwas, was einfach total vergangen ist. Sie ist im Verstehenshorizont als Vorverständnis in der Gegenwart am Werk, aber immer *als etwas Vergangenes*. Die Zukunft ist nicht etwas, das kommen wird; auch sie ist am Werk in der Gegenwart als etwas, das uns anzieht oder bedroht. Die Gegenwart aber kann nicht vorgestellt werden, denn sie ist die Vermittlung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft.¹³

¹³ Dies habe ich ausführlich behandelt in F.X. D'SA, *The Re-Membering of Text and Tradition. Some Reflections on Gerhard Oberhammer's Hermeneutics of Encounter*, in: F.X. D'SA / R. MESQUITA (eds.), *Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*, Wien 1994, IX; vgl. besonders III. A *Hermeneutic of Understanding as Re-Membering the Past with the Future (XIV-I)*. Hinzuweisen ist auch auf die Arbeiten von W. HALBFASS, u.a. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel / Stuttgart 1981; *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany / N.Y. 1991.

So gesehen ist das Erleben der Zeit ein Kontinuum, in dem der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft eine je spezifische Aufgabe zukommt.

Wenn dies auf Text, Tradition und Code-Komplex angewandt wird, ist Tradition die Vergangenheit, die in der Gegenwart als Vorverständnis am Werk ist. Der Text ist die Zukunft, die der Decodierung bevorsteht und durch sie entsteht. Der Code-Komplex ist nicht die Gegenwart, sondern der Vermittler, durch den die Begegnung zwischen Tradition und Text stattfindet. Die Begegnung ist in der Tat die Gegenwart. Der Code-Komplex bildet eine Art Kontinuum, das ermöglicht, dass er an allen drei Zeitarten teilhat.

Der Prozess des Diskurses wird durch den Code-Komplex ermöglicht, denn nur durch den Code-Komplex findet ein Austausch zwischen Sprecher und Zuhörer statt. Tradition sowohl im Sinne von Gewohnheiten, die in der Gestalt des Code-Komplexes weitergegeben werden, wie auch im Sinne eines Stromes, in dem die Gewohnheiten Rolle und Raum finden, ist nur durch den Code-Komplex möglich. Ein Code-Komplex »verkörpert« die Vergangenheit aktuell und »trägt« die Zukunft potentiell. Daher ist er imstande, zur Entstehung der Begegnung zwischen Vergangenheit und Zukunft beizutragen.

Man wird gemerkt haben, wie sehr unsere Diskussion den Standort gewechselt hat. Tradition ist nicht einfach Tradition; sie beruht auf dem Code-Komplex, und wenn sie den Winterschlaf hält, tut sie das in der Gestalt des Code-Komplexes. Der Winterschlaf geht zu Ende, wenn der Code-Komplex decodiert wird. Der Text, der durch die neue Auslegung entsteht, mag sich auf denselben Code-Komplex stützen, doch ist er nicht mehr derselbe Text. Denn er ist nun Teil einer veränderten Tradition geworden.¹⁴

Ähnlich ist ein Text nie nur ein Text. Er entsteht wie gesagt durch den Prozess der Decodierung; entsprechend findet bei seiner Entstehung auch eine Veränderung in der Tradition statt. Letzten Endes hängt aber jeder Text vom Code-Komplex ab.

3. *Karmische Geschichte und Anthropische Geschichte*

Die obige Diskussion zeigt deutlich die anthropische Perspektive auf. Die Art und Weise der Wechselwirkung von Text und Tradition wird durchaus anthropisch, d.h. aus der Perspektive des Menschen verstanden; dafür kommt der karmische Aspekt kaum zum Zug. Anthropische Geschichte betont nur den Beitrag der Menschen in der Geschichte. Man meinte, es sind die Menschen, die Geschichte machen. Deswegen baut man Geschichte und Geschichtsverständnis von den Menschen und ihren Taten her auf.

Was eine solche Diskussion aber verschweigt, ist die karmische Perspektive. Denn der Code-Komplex ist der eigentliche Träger des Karma, der karmischen Geschichte einer

¹⁴ Th. AHRENS, Mission unter Missionen. Die ›Jesusstory‹ im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung – eine Standortbestimmung, in: DERS., *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek bei Hamburg 1997, 45: »Das Evangelium geht alle an, und die Antworten, die das Evangelium weltweit findet, gehen uns auch an. Missionswissenschaft interpretiert die Vorgänge, in denen die christliche Metastory neben, mit und in Interaktion mit anderen Stories, anderen Deutesystemen in immer neuen Kontexten ihren Platz gewinnt, wie die Vorgänge, in denen sie ihre Deutekraft in anderen Kontexten verschleißt, verliert oder auch verwirkt.«

Tradition und ihrer Texte. Hier müsste man den Beitrag der modernen Hermeneutik ins Gedächtnis rufen. Diese macht darauf aufmerksam: *erstens*: dass der Mensch ohne Welt nicht sein kann, und *zweitens*: dass Verstehen es immer mit dem Phänomen des In-der-Welt-seins zu tun hat.¹⁵ Ein reines Verstehen ohne Weltbezug gibt es nicht. Das aber heißt, dass ein Geschichtsverständnis, das das »Weltliche« vernachlässigt, ein einseitiges Verständnis darstellt, weil in der Tat der karmische Aspekt der Geschichte verschwiegen wird.¹⁶ Was nun folgt, soll der Klärung dieser These dienen.

3.1 Der ageschichtliche Charakter des Code-Komplexes

Dem ageschichtlichen Charakter des Code-Komplexes kommt die semantische Autonomie zu. Semantische Autonomie aber heißt, dass der Code-Komplex auf jede beliebige Person, Kultur und Zeit hin offen ist. Auch wenn er in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum entstanden ist, gehört er nicht mehr ausschließlich dieser Zeit und diesem Raum an. Er kann überall und zu jeder Zeit entziffert werden, vorausgesetzt, dass man mit ihm vertraut ist.

Der Code-Komplex, der Träger der karmischen Geschichte von Tradition und Text, ist eine *res publica* im doppelten Sinne des Wortes. Er ist zunächst einmal Gemeingut, öffentliches Gut und gehört nicht einer bestimmten Person, Kultur oder Tradition. Jede kann sich seiner bedienen. Als *res publica* hat er eigene Gesetze. Daher kann die Intentionalität des Menschen den Code-Komplex nicht voll und ganz beherrschen. Wenn die Menschen sprechen und dem Gesagten Grenzen setzen wollen, dann respektiert der Code-Komplex die Grenzen nicht; vielmehr demontiert er alle. Die Offenheit eines Code-Komplexes kann durch die menschliche Intention nur im Rahmen des Diskurses einigermaßen begrenzt werden. Sobald der Diskurs vorbei ist, sprengt der Code-Komplex wieder die Grenzen.

Die Gesetze des Code-Komplexes können so auf einen Nenner gebracht werden: Er ist offen auf jede Kultur und ihr Bedeutungsuniversum, vorausgesetzt, man ist fähig, ihn zu entziffern. Auch wenn es wahr ist, dass der Code-Komplex die Richtung einer Erzählung

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (wie Anm. 7), 52.

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *History as a System and other Essays toward a Philosophy of History*. With an afterword by John William Miller, New York 1962, 167 zeigt in seinem Geschichtsverständnis interessante Züge, die an den karmischen Aspekt erinnern: »Man is no thing, but a drama – his life, a pure and universal happening which happens to each one of us and in which each one in his turn is nothing but happening [Hervorhebung des Verfassers]. All things, be they what they may, are now mere interpretations which he exercises himself in giving to whatever he comes upon. Things he does not come upon: he poses or supposes them. What he comes upon are pure difficulties and pure facilities for existing. Existence itself is not presented to him ready-made, as it is to the stone; rather, shall we say, looping the loop begun in the opening words of this article, on coming up against the fact of his existence, an existence happening to him, all he comes up against, all that happens to him is the realization that he has no choice but to do something in order not to cease existing. This shows that the mode of being of life, even as simple existing, is not a *being already*, since the only thing that is given us and that is when there is human life is the having to make it, each one for himself. Life is a gerundive, not a participle: a *faciendum*, not a *factum*. Life is a task. Life, in fact, sets us plenty of tasks.«

durch eine gewisse Reihenfolge von Wörtern, Sätzen, Abschnitten, usw. aufrechterhält, ermöglicht er dennoch neue Bedeutungen durch Begegnung mit einem immer neuen Bedeutungsuniversum. Die alte Erzählung bekommt in einem neuen Bedeutungsuniversum andere Nuancen, die im ursprünglichen Diskurs nicht vorhanden waren. Obwohl der Code-Komplex gleich bleibt, ist er fähig, »neue« Textbedeutungen entstehen zu lassen.¹⁷ Sonne und Mond z.B. waren in den alten Kulturen nicht einfach astronomische Größen wie heute. Ihre Bedeutsamkeit durfte man folglich nicht auf das Astronomische allein beschränken. Wenn wir daher heute alte Texte lesen, verstehen wir sie [leider] meist von unserem »naturwissenschaftlichen« Standpunkt aus. Schuld daran ist nicht einfach die menschliche Willkür; es ist der Code-Komplex, der das zulässt, aber zu oft übersehen wird.

Man hat die Interaktion zwischen dem Leser und dem Text mit einem Spiel verglichen.¹⁸ Am Anfang meinte man, dass die Spieler das Spiel spielen, und dass es ihrem Können unterliegt. Es dauerte nicht lange, bis die Menschen sich dieser Illusion entledigten. Die Spieler sahen bald ein, dass das Spiel nicht von ihnen allein abhängt. Das Spiel hat eine Eigendynamik. Nicht immer gewinnt das bessere Team. Nur das Team gewinnt, das der Dynamik des Spiels »folgt«, folgt in beiden Bedeutungen des Wortes, d.h. den Verlauf des Spiels versteht und dementsprechend handelt bzw. »folgt«.

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, auf drei Thesen von Raimon Panikkar kurz paraphrasierend hinzuweisen. Sie werden sowohl die Stimmung wie auch die Richtung dieser Überlegungen angeben.

(1) Das Geschichtsbewusstsein macht nicht das ganze Bewusstsein aus, denn das Bewusstsein ist mehr als das Geschichtsbewusstsein.

(2) Das Bewusstsein macht nicht den ganzen Menschen aus, denn der Mensch ist mehr als das Bewusstsein.

¹⁷ Dasselbe beschreibt aus einer anderen Perspektive H. WALDENFELS (vgl. *Gottes Wort in der Fremde*. Theologische Versuche II, Bonn 1997, 9): »In der Sprache der Wissenschaft findet das neue Interesse an einer sich ändernden Welt heute vielfach Ausdruck im neuen Begriff der ›Kontextualität‹. Es reicht nicht aus, dass wir uns allein mit einem Text beschäftigen; es muss auch das bedacht werden, was der Kontext, gleichsam den im Hintergrund stehenden, oftmals verborgenen Begleittext zu einem Text ausmacht. Denn jeder Text ist durch seinen Autor – willentlich oder unwillentlich – zunächst hineinverwoben in die Zeit seiner Entstehung, aber auch in den Lebensraum und das Denken des Autors. Dieser Kontext kommt folglich auch in der Sprache des Autors, deren Stärken wie deren Begrenztheiten zur Sprache. Wo ein Text dann später seinen Adressaten erreicht, tritt er mit all dem, was sich hinter- und untergründig in ihm verbirgt, in den – vielleicht völlig anderen und damit neuen – Lebenskontext des Empfängers ein. Ein Text greift aber nur dann neu, wenn er im Zusammenhang einer neuen Zeit neu zur Sprache kommt und neu zu sprechen beginnt. Der Umgang mit Literatur, aber auch der theologische Umgang mit der Heiligen Schrift, die Exegese, waren in dieser Hinsicht im Laufe dieses Jahrhunderts äußerst hilfreich.«

¹⁸ Vgl. H.-G. GADAMER, *Das Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation*, in: DERS., *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975, 97–127, besonders 99: »Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Wellen, vom Spiel des Maschinenteils in einem Kugellager, vom Zusammenspiel der Glieder, vom Spiel der Kräfte, vom Spiel der Mücken, ja sogar vom Wortspiel. Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet [...] Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, dass es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt.«

(3) Der Mensch macht nicht das ganze Sein aus, denn das Sein ist mehr als der Mensch.¹⁹

Panikkars Thesen sind der Überbetonung der Ratio im Menschenverständnis und der Überbetonung des Menschen im Weltverständnis entgegengesetzt. In letzter Zeit weisen viele Faktoren, nicht zuletzt die Umwelt-Krise, darauf hin, dass die Ratio ihre Grenzen hat und der Anthropos nicht der alleinige Lenker des Spiels ist. Es ist an der Zeit, dass Ratio und Anthropos ihre Grenzen erkennen. Denn die unsichtbare, unterschwellige Dynamik des Spiels [des Seins] ist der eigentliche Lenker. Mit der Eigendynamik des Seinsspiels ist die »karmische« Seite gemeint. Die Wirklichkeit besteht, wie gesagt, nicht aus Menschen allein. Der Kosmos ist ja auch ihr Bestandteil. Langsam merken die Menschen, dass auch die karmische Seite der Wirklichkeit sich immer und überall behauptet.

3.2 Karma und der karmische Aspekt von Geschichte

Das Verständnis des Karma ist verschieden je nach der Perspektive, die man untersucht. In der vedischen Zeit ist Karma die heilbringende Opferhandlung, durch die der Kosmos unterhalten und zum Ziel geführt wird. In der Bhagavadgita ist Karma die selbstlos zum Wohl aller Wesen vollzogene Handlung. In den Upanishaden und den philosophischen Schulen versteht man unter Karma die subtile, innerste zeitliche Struktur, die übrig bleibt, wenn die scheinbaren Elemente verschwunden sind, und die allen Wesen gemeinsam ist.²⁰

Man hat vorgeschlagen, die Art und Weise, das Karma zu verstehen, davon abhängig zu machen, wie man den Menschen versteht.²¹ Wie dem auch sei, fest steht: Allen Verständnisweisen gemeinsam ist die Überzeugung, dass es um die Verbindung zwischen Handlung und Wirkung geht. »Karma besagt die ungeteilte, nicht-dualistische Wirklichkeitsperspektive, wo die Handlung von ihrer Wirkung nicht getrennt ist ... Die karmische Wirklichkeitsperspektive ist somit eine integrierte Einsicht, die alle Seienden zusammenbindet; sie erlaubt Differenzierung und Unterscheidung aber nicht Getrenntheit und ontologische Dichotomien.«

Karma besagt also eine allem zugrunde liegende Einheit, »die kosmische Solidarität und ontologische Verwandtschaft ausdrückt«.²² Der Grund dafür liegt darin, dass Karma die Gesamtsumme aller inneren Geschehnisse ist, die aus der Interaktion zwischen Kosmos und Mensch entstehen. Jede Handlung und jede Wirkung affiziert das Gesamt-Karma. Im Weltbild des Karma geht nichts verloren, alles wird integriert in das Ganze. Und umgekehrt, jedes Seiende, jedes Ding, jedes Geschehen wird vom Gesamt-Karma geformt und

¹⁹ Vgl. R. PANIKKAR, *The Myth of Pluralism*, in: *Cross Currents* (Summer 1979), 214–215.

²⁰ Vgl. R. PANIKKAR, *The Law of Karma and the Historical Dimension of Man*, in: *Philosophy East and West* 22 (1972), 30–31. Die Zitate sind vom Verfasser ins Deutsche übersetzt worden.

²¹ Vgl. ebd. 31–32; dort auch das folgende Zitat.

²² Ebd. 34.

bestimmt. Und was noch wichtiger ist: In der Karma-Welt, in der alles mit allem verbunden ist, gibt es kein Individuum und kein Geschehen, das vom Gesamt-Karma getrennt ist.

Die Karma-Welt stützt sich auf zwei ontologische Symbole: *Rita* und *Dharma*. Diese drücken zwei Modi aus, die die Harmonie der zusammenhängenden und mit allen Wesen verbundenen Natur der Wirklichkeit darstellen. *Rita* ist das aktive Prinzip, das die Harmonie der Wirklichkeit fördert; *Dharma* ist das Prinzip, das den Zusammenhang aller Wesen hervorhebt.²³ Karma ist kein chaotisches Sammelsurium von Handlungen und Wirkungen. Alles wird durch *Rita* harmonisch in das Ganze integriert. Das Karma trägt seinerseits das Seine dazu bei, indem sich keine Handlung vom Ganzen trennt. Somit wären beide Prinzipien integrierende Elemente des kosmischen Opfers (*yajña*), das, dem Anschein zum Trotz, weniger dem Ritual als der ontologischen Ordnung angehört.²⁴ Das kosmische Opfer ist das Symbol für die Gesamtheit der Wirklichkeit. Opfer deutet hier auf den dynamischen Prozess der mit allen Wesen verbundenen und zusammenhängenden Ganzheit der Wirklichkeit hin, die sich ständig erneuert.

Raimon Panikkar formuliert all das auf einleuchtende Weise, wenn er schreibt: »Das Karma-Gesetz drückt aus, was die westliche moderne Sprache den geschichtlichen Dynamismus der Seienden nennen würde. Es ist klar: Wenn der Schwerpunkt auf äußerlich leicht datierbaren Ereignissen liegt und die Aufmerksamkeit der Geschichte darauf gelenkt ist, dann schenkt ihnen das Karma-Gesetz keine Aufmerksamkeit. Was das Karma-Gesetz beschreibt und verzeichnet sind die inneren Veränderungen, die inneren Geschehnisse in den Seienden selbst. Nicht so sehr, was sie taten, sondern was ihnen widerfuhr, als sie es taten – darauf schaut das Karma-Gesetz.«²⁵

Hier stoßen wir auf den ersten Kernpunkt der Unterscheidung zwischen *anthropischer* (»was sie taten«) und *karmischer* Geschichte (»was ihnen widerfuhr, als sie es taten«). Der zweite besteht in Folgendem: »Karma ist die Kristallisation von vergangenen Handlungen sowie von den Wirkungen von Handlungen, die nicht so sehr der Vergangenheit angehören, sondern aus der Gegenwart hervorgehen und in der gegenwärtigen Situation des jeweiligen Trägers dieses bestimmten Karmas präsent sind. Auf eine Weise ›bin‹ ich so viel wie und mehr, als was ich ›war‹ und was ich ›werde‹; beide sind immer schon in meiner jetzigen Situation gegenwärtig.«²⁶

²³ R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*. Mantramāñjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, London 1977, 350f.

²⁴ Ebd. Der ganze Abschnitt »Sacrifice« in dieser Publikation (346–431) ist äußerst hilfreich und verdeutlicht die diversen Facetten dieses grundlegenden Symbols der hinduistischen Traditionen.

²⁵ Vgl. *The Law of Karman and the historical Dimension of Man*, 41. Hervorhebungen durch den Verfasser.

²⁶ Ebd. »*Karman* is the crystallization of actions past, as well as of the results of acts which are no longer in the past, but which emerge and are present in the contemporary situation of the bearer of that particular *karman*. In a way I ›am‹ as much [as] and more [than] what I ›was‹ and what I ›shall be‹; both are already present in my contemporary situation.«

3.3 Karmische Geschichte und das Erleben der Welt bei den Hindus

Als generelle Ausrichtung könnte man zu behaupten wagen, dass die karmische Weltanschauung ein Geschichtsverständnis voraussetzt, das die ontologische Seite betont, während das Geschichtsverständnis der anthropischen Weltanschauung die erkenntnistheoretische Seite hervorhebt. Karmische Geschichte ist aber verwandt mit der Geschichte, die wir schreiben. Sie ist umfassender als die anthropische Geschichte und daher auch unerschöpfbar.

Interessanterweise sind die Sanskrit-Ausdrücke für das Universum, um nur einige Beispiele zu geben: *jagat* und *samsara* und für Seiende und Geschehnisse *bhutani* Prozess-Ausdrücke; sie scheinen mit der karmisch-ontologischen Auslegung der Geschichte in Einklang zu stehen. Das Universum ist ein Prozess, es befindet sich im Prozess des Werdens. Es ist immer in *Bewegung* (*jagat*), und zwar in einer Art *spiralförmiger* Bewegung (*samsara*). Ein Seiendes ist etwas, das Teil dieses Prozesses *geworden* (*bhuta*) ist. Ähnlicherweise werden Geschehnisse *bhutani* genannt, denn auch sie sind Teil des kosmischen Prozesses geworden. Dabei fällt auf, dass im Mittelpunkt der Aspekt des Werdens steht. Es ist das Karma, aber nicht im aktiven Sinne des Tuns, sondern im medialen Sinne des Werdens. Das ist ein wichtiger Hinweis auf einen der signifikanten Bedeutungen von Geschichte: das, was die ganze Zeit im Begriff des Werdens ist, die Ganzheit, die sich immer schon im Werden befindet und in der jedwede Handlung Gestalt gewinnt, aufgespeichert, aufbewahrt und wiederverwertet (»recycled«) wird. Karma ist nicht nur gleichsam das Lagerhaus der Wirkungen sämtlicher Handlungen; vielmehr ist es jene Wirklichkeit, die künftige Handlungen und ihre Wirkungen gestaltet. Es gibt keinen Anfang, der gänzlich neu ist. Jeder Anfang ist irgendwie die Fortsetzung eines früheren Interaktionsprozesses.

Es gibt andere interessante Züge in den hinduistischen Traditionen. So stoßen wir z.B. in der vedischen hermeneutischen Mimamsa-Schule auf die Lehre, dass Wirklichkeit und Sprache nicht künstlich, sondern von Natur aus verbunden sind. Die Lehre setzt ein Kontinuum zwischen Sprache, Mensch und Kosmos voraus. Ferner arbeitete die Mimamsa eine andere Lehre aus, die sich mit der Motivationskraft der Sprache (*bhavana*) befasste. Die Offenbarungssprache des Veda, so meinte die Mimamsa, motiviert die Menschen das Ritual des Opfers zu vollziehen, um in den Himmel (*svarga*) zu kommen. In der Sprache ist eine Verbindung zwischen Mensch, Kosmos und Himmel vorhanden.²⁷

Spätere Denker dieser Schule arbeiteten diese These noch detaillierter aus und unterschieden zwischen der Motivationskraft der Sprache (*shabda-bhavana*) und der Motivationskraft der Wirklichkeit (*artha-bhavana*), die man zu erreichen gedenkt, in diesem Fall des Himmels. Auch hier ist die Aufmerksamkeit auf die Verbindung von Mensch, Kosmos und Himmel gerichtet.

²⁷ Vgl. F.X. D'SA, Offenbarung ohne einen Gott: Kumarilas Theorie der Worterkennung, in: G. OBERHAMMER (Hg.), *Offenbarung: Geistige Realität des Menschen*, Wien 1974, 93–105.

Karma kann auch für die Begrenztheit des Menschen stehen. Dieser Aspekt hat wirkungsgeschichtlich eine enorme Rolle gespielt. In der karmischen Geschichte stecken bleiben heißt nämlich, in einem einseitigen Aspekt der Wirklichkeit stecken bleiben. Das einsehen wiederum hieße: darüber hinausgehen (»transzendieren«). Die Mimamsa drückte dies anders aus. Nach ihrer Sicht sind Sprache und Wirklichkeit miteinander natürlich verbunden. Wegen des Karma-Gesetzes drückt sich die Wirklichkeit in der Sprache aus. Die Sprache bringt die Ansprüche des Karma-Gesetzes zum Vorschein, in dem sie die Menschen zum Ritual-Opfer, das symbolisch die Ganzheit der Wirklichkeit darstellt, motiviert. Auf diese Weise bringt die Sprache den Menschen mit der Ganzheit in Kontakt. Der Ganzheit begegnen aber heißt: über das einseitige Reich des Karma hinausgehen.

4. Die Relevanz unserer Diskussion

In unserer Überlegung geht es um eine Ergänzung der anthropischen Sicht der Geschichte. Die karmische Sicht der Geschichte bezieht sich auf die Ganzheit aller Geschehnisse, die aus der Interaktion zwischen Kosmos und Mensch entstehen. Sie schließt nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft ein. Sie ist geschichtlich in dem Sinne, dass kein Geschehen »in der Luft hängen bleibt« und dass jedes neue Geschehen Teil eines bestimmten Karma-Komplexes ist.

Nun wählt die anthropische Geschichte aus der karmischen Geschichte Ereignisse aus, die in einer bestimmten Zeit sinnvoll erscheinen.²⁸ Die früheren Geschichtsschreiber schrieben über Kaiser und Könige, Päpste und Patriarchen. Die heutigen Historiker schreiben über »the downside of history«. Demgegenüber gilt: Geschichte im karmischen Sinne kann nicht wählerisch sein, denn in einer solchen Sicht der Dinge gibt es keine privilegierten Momente, vielmehr ist jedes Moment einzigartig und privilegiert. Es gibt nichts, was einem Moment einen privilegierten Status verleihen würde. Damit fehlen auch die Kriterien, womit man ein Geschehen von einem Ereignis unterscheiden könnte.²⁹ Welche Relevanz könnte die Diskussion für uns heute haben? Als konkrete Antwort nehme ich Mt 6:25–33, um zu zeigen, wie karmische Geschichte der Raum ist, in dem sich Heil und Unheil ereignen.

²⁸ Vgl. E.H. CARR, *What is History?* Pelican Reprint 1974, 22: »[...] when we take up a work of history, our first concern should be not with the facts which it contains but with the historian who wrote it.« Und 16–17: »The second point is the more familiar one of the historian's need of imaginative understanding for the minds of the people with whom he is dealing, for the thought behind their acts: I say ›imaginative understanding‹, not ›sympathy‹, lest sympathy should be supposed to imply agreement. The nineteenth century was weak in medieval history, because it was too much repelled by the superstitious beliefs of the Middle Ages, or by the barbarities which they inspired, to have any imaginative understanding of medieval people [...]«

²⁹ Als Gegenargument könnte man den Fall des *Avatara*, des Herabstiegs des Göttlichen in die Welt, vorbringen. Trotz des Anscheins ist das Argument nicht stichhaltig, denn der Herabstieg Gottes ist kein Ereignis, sondern ein Geschehen, noch präziser, eine Ebene des Gemeinschaftsbewusstseins, wo die wirksame Gegenwart des Höchsten eine gemeinsame Überzeugung ist. Vgl. meinen Beitrag, *Christliche Inkarnation und Hindu Avatara*, in: *Concilium* 2 (April 1993), 77–85.

Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung?

Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung?

Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen!

Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Euch aber muss es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.

Offensichtlich ist hier nicht die Rede von dem anthropischen Geschichtsaspekt des Gotteshandelns in der Geschichte. Stattdessen wird die in der karmischen Welt immerwährend anwesende und wirkende Gegenwart des hohen heiligen Geheimnisses betont. Der karmische Aspekt, auch wenn er nicht der Aspekt des Ganzen ist, ist mehr als das Messbare. In ihm spielen das Ästhetische und das Künstlerische, das Religiöse und das Spirituelle eine wichtige Rolle, denn im Karmischen und durch das Karmische gelangt man zur Ganzheit. So gesehen kann das Karmische zur Ganzheit führen. Deshalb werden wir gebeten, das Leben mit neuen Augen und neuen Ohren wahrzunehmen. Das ist das eigentliche Wirken der karmischen Geschichte. Wenn man sie richtig versteht, dann macht sie auf ein Dreifaches aufmerksam:

Erstens, die karmische Welt nicht zu vernachlässigen.

Zweitens, in der karmischen Welt nicht stecken zu bleiben (und)

Drittens, die karmische Welt einerseits als Grenze der Insel, aber andererseits als Anfang des Ozeans betrachten zu lernen. Meistens bleibt man in der karmischen Welt wegen Gier und Begier stecken. Leidenschaft, Hass, Frustration, Neigung und Abneigung sind die treibenden Kräfte. Damit wird die Welt mit ihren Kräften als Objekt erlebt und nicht als Symbol. Sie als Symbol, d.h. Symbol der Tiefendimension erleben, heißt die Welt ganzheitlich erleben. Erst dadurch würden alle drei Bedingungen erfüllt.³⁰

Es wäre falsch zu meinen, dass die karmische Perspektive in der abendländischen Welt gänzlich fehlt. Als Teil des In-der-Welt-seins kann sie nicht fehlen. Nur wird sie wegen der Übertonung der anthropischen Perspektive meist übersehen und vernachlässigt. Eine Andeutung haben wir in dem, was Hans-Georg Gadamer »wirkungsgeschichtliches Bewusstsein« nennt.³¹ Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein bezieht sich auf die

³⁰ Für einen profunden und zugleich hilfreichen Zugang zum Symbolverständnis vgl. K. RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 4, Einsiedeln 1962, 275–311.

³¹ Vgl. *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 18), 285ff.

karmische Geschichte; denn es kommt durch den karmisch-geschichtlichen Prozess zustande und bleibt im Dasein. Auch wenn Gadamers Auslegung gelegentlich anthropisch klingt, bezieht sie sich doch überwiegend auf die karmische Ebene. So sagt er denn auch: »Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.«³² Anders gesagt: Gadamers Hermeneutik weist auf Voraussetzungen hin, d.h. auf Positionen, die wir beziehen, ohne bzw. bevor wir davon wissen.³³ Allerdings müsste man tiefer in diese Voraussetzungen eindringen, wie es die hinduistischen Traditionen tun, um das eigentliche Wirken der karmischen Geschichte einigermaßen zu verstehen.³⁴

Was das tiefere Eindringen in die Voraussetzungen angeht, bedarf es hier mehr als der üblichen kritischen Methoden, es bedarf der »Spiritualität« (der Askese, der Mystagogie oder des indischen Yoga oder wie man es immer nennen mag). Hier haben die hinduistisch-buddhistischen »Achtsamkeits-Übungen« ihren Platz.³⁵ Gerade Mt 6:25–33 weist daraufhin. Das In-der-Welt-sein wird durch solche Übungen sinnvoller. Seine Bedeutsamkeit wird ersichtlich, wenn wir das Gegenteil (das Resultat des Fehlens solcher Übungen) genauer betrachten: die Sinnlosigkeit angesichts der Lebensherausforderungen. Es ist augenfällig, wie die hinduistischen und buddhistischen Schulen die Bewusstseinsübungen (welcher Art auch immer) betonen.

5. Schlussbemerkungen

Anthropische Geschichte hilft uns in den Geschehnissen gewisse sinnvolle Ereignisketten festzustellen. Karmische Geschichte aber erinnert uns daran, dass niemand eine Insel und kein Geschehen im Komplex der kosmischen Interaktion unwichtig ist und dass individuelle Perspektiven, unentbehrlich wie sie sind, niemals den unendlichen Variationen des Kosmos Gerechtigkeit widerfahren lassen. Anthropische Geschichte ist wichtig, weil sie die Menschen bewegt, sich Gedanken zu machen über Werte, für die die Menschen sich einsetzen oder nicht einsetzen. Karmische Geschichte ist wichtig, weil der Mensch dazu

³² Ebd. Vorwort zur 2. Auflage, XVI.

³³ Auch Paul RICOEUR scheint an manchen Stellen eine karmische Perspektive der Geschichte stillschweigend anzunehmen. Seine Unterscheidung zwischen »Geschichte schreiben« (writing history) und »in der Geschichte sein« (being in history) stimmt zum Teil mit meiner Unterscheidung von anthropischer und karmischer Geschichte überein. Vgl. z.B. *The Narrative Function*, in: DERS., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1981, 288: »Our languages most probably preserve (and indicate) by means of this overdetermination of words – Geschichte, histoire, history, etc. a certain mutual belonging between the act of narrating (or writing) history and the fact of being in history, between doing history and being historical. In other words, the form of life to which narrative discourse belongs is our historical condition itself.« Oder ebd. 294: »For historicity comes to language only so far we tell stories or tell history. *We belong to history before telling stories or writing history.*« (Hervorhebung des Verfassers.)

³⁴ Wenn nicht alles täuscht, kommt das, was ich unter dem Stichwort »karmisch« bespreche, ansatzhaft auch da zur Sprache, wo die Rede ist von einer »Non-Anthropozentrik«; dazu wiederholt z.B. H. Waldenfels.

³⁵ Vgl. z.B. Thich NHAT HANH, *Lächle deinem eigenen Herzen zu*, in: J. BOSSERT / A. MEUTES-WILSING (Hgg.) *Wege zu einem achtsamen Leben*, Freiburg ⁵1995, 35ff.

neigt, sich für eigene Interessen einzusetzen und die Interessen der menschlichen und kosmischen Gemeinschaft zu vernachlässigen.

Die Stärke der anthropischen Geschichte besteht darin, dass sie die menschliche Verantwortung oder ihre Vernachlässigung hervorhebt. Die Stärke der kosmischen Geschichte besteht darin, dass sie Aufmerksamkeit auf die Rolle des Kosmos lenkt.

Anthropische Geschichte hat Wichtiges geleistet, wenn es um das Verständnis von Text und Tradition geht. Doch Text und Tradition entstehen durch Menschen. Diesbezüglich kann die karmische Geschichte ergänzend wirken. Denn der Mensch ist kein Abstraktum, sondern ein sich in-der-Welt befindendes Wesen. Ohne den Hintergrund der karmischen Geschichte können weder Mensch noch Text und Tradition sein. Mensch, Text und Tradition entstehen in der Ganzheit der karmischen Geschichte.

Sodann wird die Unberechenbarkeit eines Code-Komplexes besser verständlich auf dem karmischen Hintergrund. Diesbezüglich ist ein Code-Komplex gleichsam die Spitze des Eisbergs. Je tiefer wir in die Vergangenheit eindringen, desto mehr bleibt zu untersuchen. Die Aufgabe ist endlos. Was die Zukunft angeht, sorgt die semantische Autonomie des Code-Komplexes dafür, dass auch hier die Aufgabe endlos bleibt. Niemand kann voraussehen oder voraussagen, in welche Kultur ein Code-Komplex eventuell eintreten und eine neue Tradition anfangen wird. Jede Auslegung bringt neue Bedeutungen hervor.³⁶ In der karmischen Welt der Zusammengehörigkeit von allem mit allem wird diese anscheinende Beliebigkeit verständlicher. Während anthropische Geschichte uns darauf aufmerksam macht, macht karmische Geschichte dies möglich. Wie schon gesagt, bewegt sich die anthropische Geschichte in Richtung der Erkenntnistheorie, während die karmische Geschichte mehr in Richtung der Ontologie geht.

Karmische Geschichte ist am Werk in der Tradition. Tradition ist der Standort, wo Diskurs und Verstehen entstehen. Tradition ist das immerwährende Geschehen des karmischen Prozesses und ist uns nicht zugänglich außer durch einige äußerliche Geschehnisse. Sie begegnen uns in Form von Code-Komplexen, die dann in Texte transformiert werden. Karmische Geschichte macht das Werden von Tradition möglich, aber anthropische Geschichte macht es thematisch.

Während Tradition immer im Hintergrund im Magma der karmischen Geschichte ihren Platz hat, bleibt der Text immer im Vordergrund der Aufmerksamkeit der anthropischen Geschichte. Der Text ist sozusagen das Aushängeschild der anthropischen Geschichte, die ihn und alles, wofür er steht, gründlich untersucht. Darüber hinaus kann anthropische Geschichte die neuen Traditionen, die aus der Textauslegung entstehen, identifizieren und klassifizieren. All das kann die karmische Geschichte nicht vollziehen; sie kann aber Traditionen hervorbringen und unterhalten und sie allen Zeiten und Kulturen zugänglich machen, die mit dem Code-Komplex vertraut sind.

Anthropische Geschichte macht uns aufmerksam auf menschliche Verantwortung, karmische Geschichte auf kosmische Möglichkeiten. Umgekehrt ist karmische Geschichte stets eine Warnung vor der Überbetonung der anthropischen Geschichte und der Ver-

³⁶ Vgl. J.S. CROATTO, *Biblical Hermeneutics* (wie Anm. 12), 39ff.

nachlässigung von kosmischen Belangen; umgekehrt ist anthropische Geschichte eine Warnung vor der Vernachlässigung von Freiheit und Verantwortung der Person. In der anthropischen Geschichte findet man Spiritualitäten der Handlung; karmische Geschichte birgt Spiritualitäten des Seins. Es bedarf dringend des Austausches.

Letztlich sind anthropische und karmische Perspektiven zwei Seiten ein und derselben Münze, die Geschichte heißt.

Auch heute noch begegnet man Theologen und Missionaren, die der Meinung sind, man brauche sich nicht mit anderen Religionen abzugeben, weil das Christentum alle Antworten hat.³⁷ Noch immer begegnet man Missionaren, die sich praktisch nicht bemühen, eine andere Kultur und eine andere Religion kennen zu lernen. Die Folgen der tiefgreifenden Missverständnisse, die daraus folgen, sieht man in den Ereignissen unserer Tage. Die Verwirklichung der Mission muss daher damit beginnen, Missverständnisse dadurch auszuräumen, dass man sich dem jeweils Fremden öffnet.

Das freilich ist dann nicht das Ende, sondern nur der Anfang missionarischen wie missionstheologischen Bemühens. Doch es bleibt dabei: Die heutige Missionstheologie kann das hermeneutische Problem nicht umgehen³⁸. Mission schließt Verkündigung ein, doch eine Verkündigung, die mit Hilfe der Sprache erfolgt, muss für den Hörer verständlich sein. Will man, dass die ›Anderen‹ die christliche Verkündigung verstehen, wie der Verkündiger sie versteht, so ist es notwendig, dass man zuvor die Verkündigung der Anderen versteht, so wie diese sie verstehen. Gleichgültig, was für eine Missionstheologie jemand betreibt – sie darf heute keine Einbahnstraße mehr sein. Sie kann nur noch, wie Hans Waldenfels es formuliert, im »Respekt vor fremder Subjekthaftigkeit« geschehen.³⁹ Beide Seiten, Verkündiger und Hörer, haben sich um gegenseitige Verständigung zu bemühen. Das bedeutet nicht, dass ein gläubiger Christ auf sein Zeugnis verzichtet; aufzugeben aber hat er jedes einseitige Verstehen von Mission.

Der Wandel in der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation führt notwendigerweise zu einem Wandel auch in unseren Theologien.⁴⁰ Dazu gehört die Erkenntnis, dass Mission gegenseitiges Verstehen, gegenseitige Wertschätzung und gegenseitige Sympathie voraussetzt. Gegenseitiges Verstehen aber bedarf des Dialogs. Der Dialog wiederum ist bemüht, Brücken zum Anderen zu bauen. Wie immer unser Missionsverständnis im einzelnen formuliert wird – der Dialog gehört heute dazu. Dialog aber ist nicht nur ein Mittel gegenseitiger Verständigung; er ist auch der effektivste Weg der Verkündigung, eben weil Verkündigung verstanden werden muss.

³⁷ Siehe den interessanten Beitrag von O. SCHUMANN, Wer eine Religion kennt, kennt keine. Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums, in: Th. AHRENS (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek bei Hamburg 1997, 205-247. SCHUMANN (210) weist auf die Worte von Adolf von Harnack hin: »Wer diese [christliche] Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt sie alle.«

³⁸ Vgl. dazu nochmals H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde* (wie Anm. 4), 22-32, 100-153, 437-457 u.ö.

³⁹ Vgl. H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (wie Anm. 2), 423ff.

⁴⁰ Vgl. H. BETTSCHIEDER, Wandel im Missionsbild der Steyler Missionare, in: *ZMR* 86 (2002), 206-231.

Das Endziel von Mission und Dialog ist aber – christlich gesprochen – das Pfingstfest, wo jede Person, jede Tradition und jede Kultur die anderen in ihren eigenen Muttersprachen verstehen wird.⁴¹ Dies ist freilich eine christliche Vision und muss es auch sein, wenn ein Christ sein Bekenntnis ablegt. Er kann aber nicht zwingend eine Vision für die Dialogpartner entwickeln. Die Glaubensperspektive weist auf eine Vision hin, die es dem Christen ermöglicht, die Dialogpartner und die Eigenart ihrer Traditionen ernst zu nehmen. Er braucht sie nicht in Beschlag zu nehmen und ihnen seine Vision aufzuzuktroieren. Auch die anderen müssen ihre Vision bekennen, damit alle einander ergänzen und korrigieren. Ergänzt und korrigiert werden allerdings nicht so sehr die verschiedenen Visionen, sondern die Sprache, in der sie ausgedrückt werden. Die Sprache ist, wie der Fuchs den kleinen Prinzen erinnert, »die Quelle der Missverständnisse«⁴². Kleine Beiträge wie dieser sollen mithelfen, die Missverständnisse auszuräumen, und so den Weg für den wirklichen Dialog zu bereiten.

Zusammenfassung: Die Vorlesung behandelt das unterschiedliche Geschichtsverständnis in Indien und Europa. Während in Indien der kosmische, alles Seiende verbindende Aspekt im Vordergrund steht, ist das abendländische Verständnis in hohem Maße anthropozentrischer Art – mit der Folge, dass die Geschichtsschreibung und somit historische Ereignisse und Personen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Aus den unterschiedlichen Denkansätzen ergeben sich entsprechende Konsequenzen für das missionarische Tun. Letztendlich geht es in der Vorlesung aber dann um das wechselseitige Verstehen als Voraussetzung einer vom Dialog geprägten Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Herkunft.

Summary: In his inaugural Würzburg lecture, Francis D'Sa deals with the different concepts of history as we find them in India and the Western world. Whereas Indian thought emphasizes the cosmic, all beings embracing aspect of history, the Occidental concept is rather anthropocentric, so that historical events and persons call for attention and, consequently, are described from a human point of view. The different thought patterns lead to different attitudes in missionary activities. However, the lecture, rather, reflects the ways of mutual understanding as a presupposition of an encounter of human beings of various cultural and religious origins which, therefore, calls for dialogue.

Sumario: La lección inaugural trata de la diferente concepción de la historia en India y en Europa. Mientras que en India se acentúa el aspecto cósmico que une a todos los seres, la concepción occidental es más bien antropocéntrica. Por ello, la historiografía occidental se concentra más en los

⁴¹ Der indische Theologe Sebastian PAINADATH formuliert das anders, aber ganzheitlich: »Durch eine solche Kultur des Dialogs werden die tief in den Religionen sich entfaltenden konvergierenden Spuren der Spiritualität deutlicher wahrnehmbar. In einem gemeinsamen Einsatz mit anderen glaubenden Menschen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wird das befreiende Potential jeder Religion wirksam. Der religiöse Mensch der Zukunft wird ein interreligiöser Mensch sein: Tief verwurzelt in der Kernerfahrung des eigenen Glaubens versucht er, sich zu den anderen Religionen auszustrecken, um von ihnen bereichert zu werden. Letztlich geht es um das Heil, die ganzheitliche Befreiung des Menschen, darum, dem Geist Raum zu geben.« Dem Geist Raum geben. Zu einer Spiritualität im Dialog der Religionen, in: *KM Forum Weltkirche* 1 (Januar–Februar 2000), 15.

⁴² Vgl. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Der Kleine Prinz*, Düsseldorf ³⁷2001, 69.

acontecimientos y personas históricas. De la diferencia de conceptos se deducen también las correspondientes consecuencias para la actividad misionera. Finalmente, la lección inaugural trata de la comprensión recíproca como condición de un encuentro dialogal entre los hombres de diferente origen cultural y religioso.

HENRI LE SAUX' GOTT DER SACCIDANANDA-TRINITÄT

U Eine Hindu-Christliche Integration

von Thomas Friedrich

1. Hinführung

»Die Liebe sucht den anderen, aber nicht die Assimilation. Sie erträgt, ja will das Anderssein des anderen. Es sind die Augen der Liebe, die die Schönheit des anderen entdecken. Wer sie entdeckt, wird sie schonen wollen, denn Schönheit und schonen gehören zusammen.«

Theo Sundermeier¹

Während meiner Arbeiten vormals um M.K. Gandhi, dem Mahatma, und letzthin um seinen Nachfolger in der *sarvodaya*²-Tradition, um Vinoba Bhave, bin ich mehrmals auf den Begriff des »Saccidananda« gestoßen. Dieser Terminus repräsentiert eine Form der Abstraktheit innerhalb des Hinduismus, die den allgemein verbreiteten und leichter zugänglichen Part der Volksfrömmigkeit – beispielsweise in der Gestalt der Lakshmi- oder Ganesha-Verehrung und in der direkten Anrede an eine personale Gottheit – hinter sich lässt. Während der neohinduistische Denker Sri Aurobindo, nachzulesen in seinem Sanskrit-Verzeichnis³, immerhin noch recht wortgetreu den Terminus als das die Wirklichkeit durchdringende »dreieinige Prinzip von Sein, Bewusstsein und Schöpferischer Freude« benutzt oder allenfalls weiterinterpretiert zu »Kraft und Sein eins geworden in Seligkeit«, legt sein Zeitgenosse Mahatma Gandhi seinen Schwerpunkt ausschließlich auf den ersten Wortbestandteil des *sat*, verknüpft entsprechend seines persönlichen, auch politischen Hintergrunds des *satyagraha* – seiner in Südafrika 1907/08 entwickelten Methode des gewaltfreien Widerstands und zivilen Ungehorsams – *satyam* (Wahrheit) mit *sat* (Sein) zu

¹ T. SUNDERMEIER, Fremd – Vertraut, in: LÜDDECKENS (Hg.), *Begegnung von Religionen und Kulturen*, Dettelbach 1998, 33.

² *Sarvodaya* bedeutet ›Wohlergehen für alle‹ und meint ein regierungsfernes und staatsunabhängiges Programm sozialer Rekonstruktion. Praktiziert werden pädagogische Aufbauarbeit, Anstöße zur Selbsthilfe, nachhaltige Dorfentwicklung, ziviler Ungehorsam gegen gefährvolle Großprojekte und gegen Ausbeutungspraktiken. Der Konstanzer Soziologe D. KANTOWSKY hat konzeptuell zu dieser Bewegung geforscht: *Sarvodaya. The other development*, New Delhi 1980 und *Von Südasien lernen. Erfahrungen in Indien und Sri Lanka*, Konstanz 1992.

³ *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke im Werk Sri Aurobindos*, Gladenbach/Hessen ²1989, 35.

einer einzigen Identität. Denn solchermaßen kann er alles Existierende – d.h. die Wirklichkeit – mit ›wahr‹ benennen, im lockeren Umkehrschluss zudem allein die Wahrheit als wirklich, die Unwahrheit dagegen als unwirklich und daher als nicht einmal existent darstellen⁴. Wahr kann etwas aber nur im Einklang mit *dharmā*⁵ sein, der übergeordneten Rechtssubstanz einer Welt- und Sozialordnung; Unrecht ist in dieser Schlussfolgerung unwahr, unwirklich und nicht von Bestand. Gandhi bezeugt so in geschickter Weise die Überlegenheit seiner gewaltlosen Widerstandsmethode, der er – übersetzt man *satyagraha* – das Gehaltensein von *satyam* und zugleich das Festhalten an und Beharren auf *satyam* zuschreibt. Sein Handeln und Vorgehen steht daher – weitergedacht – im Dienste der Erfüllung von *satyam* wie auch unter dem Schutzdach des *dharmā*. »Nichts existiert in Wahrheit, ausgenommen die Wahrheit, darum ist Sat oder die Wahrheit wahrscheinlich der wichtigste Name für Gott. Tatsächlich ist es noch genauer, wenn man sagt, die Wahrheit ist Gott, als wenn man sagt, Gott ist die Wahrheit.«⁶

Cit und *ananda* jedoch, die beiden anderen Bestandteile der hier befragten Vokabel, fungieren bei Gandhi als Suffixe lediglich nachgeordneten Ranges, sind der Wahrheit beigelegt in der Logik, wo sie sei, sei auch das Wissen um sie (*cit*), und wo sie gewusst werde, sei schließlich Glückseligkeit (*ananda*)⁷.

In noch freierer Interpretation, nahezu abgelöst von der originalen Sanskritbedeutung oben bei Sri Aurobindo, erscheint der Saccidananda bei Vinoba Bhave. Dort ist er ausschließlich das »durch unwandelbare Weisheit erlangte Glück«⁸, eine innere, ruhige und grundlegende Seligkeit des religiösen Menschen. *Sat* und *cit* sind bei ihm an dieser Stelle schnell zur »Weisheit« zusammengenommen, zu einem »Verstehen als dauernde Erkenntnis«⁹ von *atman*¹⁰. Der Fokus aber konzentriert sich in Vinobas Gebrauch auf *ananda* und auf dessen Wirkung für einen Menschen. In dem Terminus sieht er die Einheit des Emotional-Psychischen mit dem mehr Kognitiven, mit dem Intellekt; er argumentiert daher zugunsten der Aufhebung des Unterschieds aus *buddhi* (Erkenntnis, Einsicht) und *bhavana* (Empfindung). Mit fortschreitender Verfeinerung des Intellekts mittels Übung und

⁴ Siehe dazu M. GANDHI, *Mein Leben*, Frankfurt/M. 1983, 157 und H. ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt/M. ⁸1994, 159.

⁵ Dieser hinduistische Grundbegriff mit seiner Komplexität und Geschichte kann hier nur reichlich verkürzt erwähnt werden und bedürfte einer ausgiebigen Erörterung. Gültig und beachtenswert sind hierzu immer noch die Ausführungen von P. HACKER, *Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus*, in: *ZMR* 1 (1958), 1–15 und *Dharma im Hinduismus*, in: *ZMR* 2 (1965), 93–106. Ausführlich erscheint der *dharmā* bei W. HALBFASS, *Indien und Europa*. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel/Stuttgart 1981, 358–402. COOMARASWAMY bespricht diesen Grundbegriff vereinfacht als eine »Gruppenmoral« mit dem Primat einer sozialen Verpflichtung vor jedem individuellen Glück, in: RIEMENSCHNEIDER (Hg.), *Shiva tanzt*, Zürich ²1987, 37, KAKAR ihn als »soziales Bindemittel«, in: ebd., 27. Aus dem *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, 1989, 12 lese ich bei Aurobindo den *dharmā* als Gesetz des Zusammenhalts heraus.

⁶ M. GANDHI, *Die Religion der Wahrheit*, Wörgl 1982, 56.

⁷ Ebd., 57.

⁸ VINOBA BHAVE, *Struktur und Technik des inneren Friedens*, Gladenbach/Hessen ²1976, 105.

⁹ Ebd., 104.

¹⁰ *Atman* meint – vor allem in der *advaita vedānta*-Philosophie des Shankara (8. Jh.) – den unwandelbaren, unzerstörbaren, immerwährenden Wesenskern des personalen Selbst, der sich über fortschreitende Selbsterkundung und -erkenntnis zum universalen Absoluten des *brahman* erweitert.

Aufmerksamkeit wandle sich dieser um zu *bhavana*, zum »tiefen Mitgefühl«¹¹ – für Vinoba das Wesentliche eines religiösen Lebens. »[...] der Gedanke, dass der Geist alles Lebendige beseelt [...]«¹², kann aus seinen nicht nur religiösen Kommentaren als Grundformel für Saccidananda abgeleitet werden.¹³

Doch in diesem Aufsatz braucht nicht allzuviel die Rede zu sein von Gandhi oder Vinoba; seinen Rahmen und Anlass bildet vielmehr ein Seminar¹⁴ des südindischen Religionswissenschaftlers und Jesuiten Dr. Anand Amaladass an der Universität Würzburg über die Gotteslehren, Gottesvorstellungen und Gottesgeschichten¹⁵ in Indien, bevorzugt des Hinduismus in seiner vielgestaltigen Expressivität. Neben beispielsweise den bedeutenden Gott-Shiva- und Gott-Vishnu-Traditionen, dem Göttinnen-Phänomen (*shakti*), der *bhakti*-Linie oder dem *neti-neti* der *Upanishaden* kann und soll auch die Saccidananda-Abstraktion ihren Platz finden und behaupten. An den obigen Reinterpretationen bei Aurobindo, Gandhi oder Vinoba wird zumindest eines deutlich: einmal die Vorliebe des indischen Sprachgebrauchs, mehrere Sanskrit-Termini zu einer einzigen Kategorie zusammenzufügen, zu verketten, dann aber auch die Einsicht, dass eine solche Kategorie in ihrer Gesamtheit oft mehr aussagt als ihre Teile, dass die Summe mehr meint als die Einzelheiten ihrer jeweiligen Stücke. Je nach dem Autor, je nach dem spezifischen Kontext innerhalb der weiten indischen Kultur wird der betreffenden Kategorie, zumal sie eine gedanklich-abstrahierte ist und dem Metaphysischen zugespielt wird, eine je anders gewichtete Bedeutung zuteil. So zeigt sich eben auch an Saccidananda die unumgehbare Schwierigkeit des Übersetzens¹⁶, die Schwierigkeit der Vermittelbarkeit und der Transposition einer Kategorie aus einer »anderen« (hier: der hinduistischen) Kultur in unseren europäischen Deutungshorizont hinein.

Hilfreich erweist sich daher eine Mittlerperson, die in beiden kulturellen Kontexten zu Hause gewesen ist, die sich in beiden Lebenswelten differenter Wirklichkeitskonstruktionen verwurzelt gefühlt hat. Eine solche Person findet sich in dem französischen Mönch *Henri Le Saux* (1910–1973), der in Indien *Swami Abhishiktananda* geheißen wurde. Er war nicht bloß ein Grenzgänger, ein geistiger Schmuggler, sondern sah sich selbst als eine lebende Brücke zwischen den Kulturen, mit den Füßen auf dem Boden beider Standorte ruhend, kann sogar eher noch als ein begeisterter Immigrant des Anderen gelten – und vermochte

¹¹ VINOBA, a.a.O., 1976, 99.

¹² Ebd., 99.

¹³ »Wir dürfen nicht isoliert dem Wissen nachjagen. Ich wiederhole: Wissen ist wertlos ohne Mitleid«, fordert Vinoba dementsprechend und mit Nachdruck vor einigen Lehrerkonferenzen 1967 im Bundesstaat Bihar. VINOBA BHAVE, *Dritte Macht*, Gladenbach/Hessen 1974, 91.

¹⁴ Jenes Seminar von Dr. Amaladass war betitelt mit »Die Namen des Namenlosen – Die Tradition der Tausend Namen Gottes in Indien« und fand im Sommersemester 1999 statt.

¹⁵ Götter würden als Erklärungsmittel für Unverständliches, Außerlogisches gebraucht, seien die Ansprechpartner der Menschen für letzte Fragen, um Hilfe bei Ängsten zu bekommen, so der Indologe A. MICHAELS, *Der Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 222. »Wie die Menschen, so die Götter«, ebd., 222. Heute sei wohl mit Paul Feyerabend die Wissenschaft das Märchen, das die Menschen sich erzählten, um ihre Angst loszuwerden.

¹⁶ T. AOKI, Zur Übersetzbarkeit von Kultur, in: J. MATTHES (Hg.), *Zwischen den Kulturen?* Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 53.

so den von Levinas hochgehaltenen »Mythos des Abraham« zu erfüllen, der in Affinität zur Alterität »für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen«¹⁷, um noch über seinen Tod hinaus dem Sohn Isaak die Eventualität einer Rückkehr zu untersagen.

Allerdings blieb Henri Le Saux seiner christlichen und abendländischen Herkunft verpflichtet und wollte doch gerade für Christen wie für Europäer die radikale Erfahrung des Anderen – spezifisch die seine auf einer geistigen Ebene – verständlich machen, wollte die auch ihm anfangs unheimliche Erfahrung sich und seinen Auditorien transparent machen. Denn sicherlich war sein Schreiben nicht nur Information und vielleicht Mission, sondern auch eine Selbstvergewisserung, also eine Suche nach der eigenen persönlichen Position, nach den Antworten zu den eigenen drängenden Fragen.

So will ich sein Schreiben – er hat mehrere Bücher, eine Vielzahl von Artikeln und Aufsätzen, ein spirituelles Tagebuch, eine umfassende Korrespondenz hinterlassen – als einen Prozess des Verstehenwollens und der Selbstentdeckung bezeichnen. Die Worte seines Kommentars zu einigen *Upanishad*-Versen treffen auf ihn selber zu: »Er hatte den großen Sprung nach vorne getan, der den Menschen an das andere Ufer seiner selbst führt. Er hatte die wahre Mitte des Selbst im Zentrum der Welt entdeckt [...]«¹⁸.

Sein Werk ist untrennbar mit seinem Erleben und Erfahren verbunden, hat seinen Ort und seine Einbettung in der Biographie des Autors. Schreiben und Leben sind eins. Hier erfüllt Le Saux jenes Ideal eines indischen Philosophen, das v. Glasenapp als die geforderte Einheit von Denken und tatsächlichem Leben formuliert hat: die alltägliche Realisierung im praktischen Tun als der ausgewiesene Prüfstein für die Glaubwürdigkeit und Richtigkeit einer Erkenntnis¹⁹. Die »Liebe zur Weisheit« reicht nicht aus, geboten ist zugleich die »Wandlung zum Weisen«.

Seinen Überlegungen zu Saccidananda werde ich daher in Punkt 2 einmal seine Biographik voranstellen, dann in Punkt 3 auch seinen personalen Kontext aus Grundthesen und -haltungen einfügen. Denn so zentral in seinem lebenslangen Erwägen die christliche Lehre der Dreifaltigkeit (und die Liturgie) gestanden hat, so wesentlich und unumgänglich scheint mir die Situierung seiner Expressionen und seiner Versuche an dieser Lehre innerhalb eines formulierbaren Rahmens. In Punkt 4 werde ich schließlich das Resultat all seiner Bemühung um die Trinität vortragen, das die christliche Lehre mit seinem persönlichen Weg hinduistischer Religiosität verbindet. Zur Hilfestellung habe ich aus seinen Äußerungen eine Graphik erstellt, die dieses Kapitel zusammenfasst und die ich dem Anhang angliedere.

Die Grundlagen seiner Synthese finden sich in seinem Werk *Wege der Glückseligkeit, Begegnung indischer und christlicher Mystik*, 1995, das mittlerweile wieder, wie die

¹⁷ E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1987, 215.

¹⁸ Zit. in O. BAUMER-DESPEIGNE, Einführung, in: LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München ²1994, 24.

¹⁹ H. V. GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, Stuttgart ⁴1985, 17.

meisten seiner Bücher, vergriffen ist. Diese Schrift ist die Hauptquelle meines Aufsatzes. Sie ist eine Revision seiner früheren Studie *Sagesse hindoue – mystique chretienne, du vedanta a la trinite*, 1965.

2. Biographik²⁰

Henri Le Saux personifiziert in sich die interreligiöse und interkulturelle Mutualität, Existenz schlechthin; sein Name steht für eine gelebte Integration östlicher und westlicher Geistigkeit. Als christlicher und europäischer Mönch ließ er sich streng, im blanken Wortsinne mit Leib und Seele, auf die radikale und entblößende Erfahrung des *advaita vedanta* ein, der hinduistischen Lehre über die Nichtdualität der Wirklichkeit und über die grundständige Einheit aller Existenz trotz ihrer Pluralität²¹.

Geboren am 30. August 1910, aufgewachsen in einer frommen katholischen Familie der Bretagne, trat er schon mit 19 Jahren dem Benediktinerorden in Kergonan bei. 1935 wurde er zum Priester geweiht und übernahm die klösterlichen Aufgaben eines Bibliothekars und Zeremonials. 1939 zum Kriegsdienst einberufen konnte er 1940 aus deutscher Kriegsgefangenschaft fliehen und zu seiner Abtei zurückkehren.

In dieser Zeit des Krieges entstand seine früheste Schrift von 1942 *Liebe und Weisheit*, in der bereits Trinität und Eucharistie thematisiert wurden, Zitate hinduistischer Dichter eingefügt waren und die Kapitel auf die Formel *Om* endeten. Die Frage der Trinität und seine hinduistische Affinität haben ihn zeitlebens nicht verlassen: Sie blieben sein Lebensthema bis zu seinem hier grundgelegten Werk, über dessen Neubearbeitung er 1973 verstarb und das erst posthum von seinem Mitarbeiter in Delhi, dem anglikanischen Mönch James Stuart²², veröffentlicht werden konnte. Wohl bereits seit 1934 studierte Le Saux die indischen Sprachen Tamil und Sanskrit, beschäftigte sich mit indischer Philosophie und ernährte sich vegetarisch; die verbleibenden Jahre in Frankreich bewertete er im Rückblick als »Jahre des Wartens«²³ und der Vorbereitung auf die indische Durchdringung.

1947 nahm er mit einem Brief an den Bischof von Tiruchirappalli / Tamil Nadu einen direkten Kontakt zu Indien auf; beantwortet wurde er von Abbé Jules Monchanin, einem

²⁰ Die wesentlichen Fragmente zu Le Saux' Lebensgeschichte sind zusammengetragen aus B. BÄUMER, Henri Le Saux – Abhishiktananda (1910–1973), in: RUHBACH / SUDBRACK (Hgg.), *Große Mystiker*, München 1984, 338–354. O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, Einleitung, in: LE SAUX, *Das Geheimnis des heiligen Berges*, Freiburg u.a. 1989, 9–16. O. BAUMER-DESPEIGNE, Einführung, in: LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, 1994, 5–24. B. BÄUMER, Vorwort, in: LE SAUX, *Wege der Glückseligkeit*, München 1995, 7–16.

²¹ Die nichtdualistische Philosophie des *advaita vedanta* ist hauptsächlich von Shankara (ca. 788–820 n.C.) konzipiert worden. Eine einführende und allgemeinverständliche Zusammenfassung seiner Lehre hatte im 15. Jh. der Mönch Sadananda unternommen; Ergebnis ist der *Vedantasara*, Inhalt die Identität von *atman* und *brahman*. Siehe dazu ZIMMER, a.a.O., 1994, 370.

²² J. STUART hatte aus Le Saux' Briefen eine Biographie erarbeitet: *Swami Abhishiktananda. His Life told through his Letters*, Delhi 1989.

²³ B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 8.

dort ansässigen Priester und »Pionier der Ökumene«²⁴. In der sich aufspannenden Korrespondenz²⁵ zwischen den beiden wurde die Idee eines christlichen Ashrams in indischer Form, einer Begegnung mit dem Hinduismus auf einer kontemplativen Ebene geboren. 1948 endlich durfte Le Saux sein bretonisches Heimatkloster verlassen und erreichte über Sri Lanka im August das benachbarte Tamil Nadu und dort Monchanin. Gemeinsam erarbeiteten sie das brieflich vorgedachte Ashramkonzept zu folgenden vier Konstanten; es wurde zum »Integrationsversuch christlichen Glaubens in indischer Kultur«²⁶:

- Einfachheit und Armut
- Entsprechung zu hinduistischem Ashram oder indischem Dorf
- Kontemplation der Trinität in ihrer vedantischen Entsprechung als Saccidananda
- spirituelle Begegnung mit dem Hinduismus als innere Bereicherung

Während einer gemeinsamen Pilgerreise 1949 zu verschiedenen Hindu-Ashrams und -Tempeln, um Impulse zu sammeln, geschah die wegweisende Begegnung mit Sri Ramana Maharshi in Tiruvannamalai, der sich zu Füßen des heiligen Berges Arunachala niedergelassen hatte²⁷. Die dortige Erfahrung wurde für Le Saux zur grundlegenden, aufwühlenden und lebenslangen Herausforderung für sein Christentum. Der Ramana hatte in ihm ein nachhaltiges Echo hinterlassen und sein Denken bis zu seinen letzten Einträgen ins Tagebuch nicht mehr verlassen. Ein erster Niederschlag fand sich in *Souvenirs d'Arunachala* wieder.

Bald nach des Ramanas Tod 1950 ließ sich Le Saux bei dessen Schüler Sri Gnanananda im Tapovanam-Ashram (Wald der Übung) bei Tirukoyilur / Tamil Nadu einführen. Seine Initiation in den Vedanta und in die Lehre der *Upanishaden* konnte dort soweit besiegelt werden, dass er in sein Tagebuch vom März 1956 den Gnanananda als »meinen Guru« eintrug²⁸. Zeugnis davon legte er später in *Gnanananda, un maitre spirituel du pays tamoul* ab.

Mit der tatsächlichen Gründung des Shantivanam-Ashrams (Wald des Friedens) am heiligen Fluss Kaveri nahe der Kleinstadt Kulitalai / Tamil Nadu im März 1950 legte sich Le Saux als äußeres Kennzeichen die Kleidung eines *sannyasin*²⁹ zu und nahm den indischen Mönchsnamen ›Swami Abhishiktananda‹ (Freude des gesalbten Herrn) an. Seine künftige Tätigkeit verteilte sich auf drei Richtungen: einmal auf das Ashramleben, dann auf die pastorale Betreuung der umliegenden Gemeinden, schließlich 1952–1956 auf ausgedehnt-

²⁴ Ebd., 8.

²⁵ Diese Korrespondenz ist veröffentlicht unter J. MONCHANIN, *Lettres au pere Le Saux 1947–1957*, Paris 1995.

²⁶ O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, a.a.O., 1989, 10.

²⁷ Zu dem Ramana (1879–1950) und dessen Gesprächen siehe auch ZIMMER, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des Shri Ramana Maharshi*, München ⁸1997. Der Arunachala wird von den Hindus mit Gott Shiva identifiziert; dieser Berg ist ein kahler Kegel aus Vulkangestein und fast 1000 m hoch. Er ist einer der heiligsten Berge Indiens.

²⁸ O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 13.

²⁹ Ein *sannyasin* hat »innerlich auf alles Verzicht geleistet«, in: *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, 1989, 39. Im System der vier Lebensstufen (*ashramas*) ist *sannyasa* bzw. *bhikshu* die vierte Stufe der Weltentsagung und des Wandermönchtums.

te Exerzitien in den Höhlen am Arunachala. Gerade letzteres ermöglichte ihm ein tiefes Eindringen in die hinduistische Geisteswelt; gar von einem »Eintauchen«³⁰ schrieb er in seinem 1952/53 entstandenen Buch *Guhantara* (der in der Höhle wohnt). Einerseits brachte ihn die Intensität seiner hinduistischen Übungen in eigene innere wie auch zu äußeren Konflikten mit der römischen Kirche, andererseits erlaubten sie ihm spirituell-geistige Durchbrüche, deren Resultate in seine Schriften und Reden flossen. Spannungen auch mit seinem Gefährten Monchanin blieben nicht aus, da dieser sich nicht wie Le Saux mit jener letzten Entschiedenheit auf das Exerzitium der Alterität einlassen konnte und zudem eine Gefährdung ihrer gemeinsamen Aufgabe des Ashramaufbaus befürchtete³¹. *Ermites du Saccidananda*, 1956, ist beider Ergebnis ihres Versuches.

Während einer strengen Einkehr in Kumbakonam mit dem Einschluss in der unterirdischen Zelle *mauna mandir* (Tempel des Schweigens) verbrachte Le Saux im Nov./Dez. 1956 ganze 32 Tage in Isolation und Schweigsamkeit zum Zwecke der Integration bisheriger Anklänge. Diese Tage wurden zu einem »inneren Drama«, zu einer »Zerreißprobe«³² seiner Seele: seine Treue zum Christentum war gepackt von einem unwiderstehbaren Sog zur upanishadischen Erfahrung des *advaita*. Am 27.11.1956 notierte Le Saux, in einem »Meer von Angst« zu schwimmen, am 3.12.1956 fand er erleichtert zu der Bemerkung »Christus ist mein Sadguru«, d.h. der wahre Meister³³. Die Zerrissenheit und die inneren Schmerzen seiner doppelten Zugehörigkeit differenter Traditionen verließen ihn nicht mehr.

Nach dem Tod Monchanins 1957 konnte Shantivanam ihn nicht mehr halten; ihn drängte es in den Himalaya, dem Traumziel der *sannyasins*. Erstmals 1959 unternahm er eine Pilgerfahrt zu den Quellen des Ganges, der nach wiederholten Himalaya-Reisen ein Hüttenbau am Gangeszufluss bei Uttarkashi / Uttar Pradesh folgte, nahe des Pilgerwegs zur Gangotri, dem Ort der wichtigsten Gangesquelle. »Der Himalaya hat mich bezwungen.«³⁴ Als er 1968 schließlich in Bede Griffiths einen Nachfolger für den Shantivanam-Ashram fand, der seinerseits dafür den Kurishumala-Ashram in den Bergen Keralas verließ³⁵, siedelte Le Saux vollständig in den Himalaya um.

Die 1960er Jahre erlaubten ihm etliche Publikationen, u.a. schrieb er die Erstfassung der hier maßgeblichen Schrift unter dem Titel *Sagesse hindoue, mystique chretienne*, 1965. Eine Vielzahl von auch auszehrenden Reisen aufgrund häufiger Einladungen und Exerzitien sowie die Besuche ausländischer Gäste führten ihn längs und quer durch ganz Indien. Er unterstützte dabei vor allem die kirchlichen Tätigkeiten zur Umsetzung des *Vatikanum II*³⁶, hielt Vorträge zur Ökumene und Interreligiosität, setzte sich für eine grundständige

³⁰ O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 12.

³¹ O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BAUMER, a.a.O., 1989, 10.

³² O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 13.

³³ Zit. in ebd., 14.

³⁴ Zit. in ebd., 15.

³⁵ Zurück blieb in Kurishumala der Mitbegründer Francis Achanja. Bede GRIFFITHS hat seine Erfahrungen in *Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit*, Salzburg 1983 niedergelegt.

³⁶ 1969 wurde zu diesem Zweck das »Nationale Seminar der Kirche Indiens« in Bangalore konstituiert.

Erneuerung der Liturgie ein, hospitierte in christlichen Ashrams und auf ökumenischen Treffen, führte zudem eine umfassende Korrespondenz. Ein Brief 1968 an einen Freund erfasste bündig das Motiv seiner seelischen Suche: »Was mich als der universale Wert der hinduistischen Erfahrung interessiert ist genau genommen dies: die Wahrheit jenseits des eidos wiederzufinden, nicht Gefangener des Begriffs zu bleiben. Gewiss hat der Begriff seinen Wert, aber er ist nicht absolut, er ist gebunden an die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, das ist gerade das ganze Problem, das die Theologie bewegt. [...]«³⁷. Es ging ihm um eine »existentielle Erkenntnis«³⁸ jenseits des begriffsgeleiteten (und eher kognitiven) Erkennens, es ging ihm um eine Ursprungs-Erfahrung vor ihrer Verbegrifflichung, um eine Erfahrung, die durchaus an den Rand der Verstandesweite und der Sprachlichkeit führen kann. Im Mai 1972 schrieb er: »Ich weiss jetzt, dass die Upanishad [advaita] wahr ist. Wie es in der Chandogya Upanishad heißt, ist es das Eingehen in das höchste Licht, den Atman, die Seligkeit, Brahman«³⁹; doch seine Gesundheit war da bereits aufgebraucht, sein Körper nach eigenen Worten zerstört.

In seinen letzten Lebensjahren konnte er selbst spirituelle Schüler (*chela*) auf deren geistigen Wegen begleiten und initiieren, wurde ihm nunmehr die sakrale Vaterschaft (*guru*) zuteil. So erfüllte er nach seinem umfangreichen schriftlichen Werk in der Linie europäischer Geistestradiation jetzt auch den Modus indischer Tradition: seine tiefsten Erfahrungen in einer engen personalen Beziehung direkt weitergeben zu können. Nach einem schweren Herzinfarkt im Juli 1973 im Basar von Rishikesh, von ihm selbst als »außergewöhnliches spirituelles Abenteuer«⁴⁰ begrüßt, verstarb er am 7.12.1973 in einem franziskanischen Krankenhaus in Indore / Madhya Pradesh. Seine Sterbetage erlebte er in völliger Bewusstheit als eine gänzlich physische und geistige Entblößung, als eine »unvergleichliche Reinigung«⁴¹.

Die Person und das Leben des Henri Le Saux' zeigen eine gewaltige innere Zerrissenheit zwischen der christlichen Existenz mit ihrem okzidentalen Herkommen und der überwältigenden Erfahrung einer östlichen Tiefenschau. Diese Zerrissenheit, von ihm selbst als »Meer aus Angst« (s.o.) direkt ausgesprochen oder an anderer Stelle als »Abgrund«⁴² gesehen, bewies ihm seine Ausweglosigkeit, wurde ihm zu seiner genuinen Last. Sein unbequemes Dasein machte eine Lebensaufgabe als »Brücke«⁴³ zwischen den Kulturen sehr deutlich. Einerseits litt er sicherlich darunter, keiner Seite ganz zugehörig zu sein, andererseits konnte er das leisten, was er sein »persönliches Abenteuer«⁴⁴ nannte. Le Saux' Anliegen drehte sich immer wieder um die Vermittlung – und lebte in der Mühe –, beide Traditionen seiner Lebenswelten gleich ernst zu nehmen. Die neueren katholischen

³⁷ Zit. in O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 16.

³⁸ Ebd., 16.

³⁹ Zit. in ebd., 20.

⁴⁰ Ebd., 22.

⁴¹ Ebd., 23.

⁴² H. LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München ²1994, 40.

⁴³ B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 10.

⁴⁴ Zit. in ebd., 11.

Befreiungstheologen, z.B. S. Kappen, A. Pieris, F. Wilfred oder die vielfältige Herausgeber-schaft der Monatsschrift *Jeevadhara*⁴⁵, vermögen in ähnlicher Fortsetzung nun in der Gegenwart die angestoßene, aber noch nicht abgeschlossene »Suche der Kirche nach einem asiatischen Gesicht Christi«⁴⁶ aufzugreifen.

3. Der Unterbau: Dialog und Angst der Menschen

Die Erstfassung *Sagesse* war 1961/62 noch vor dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) entstanden und von der sog. »Theologie der Erfüllung« geprägt, die den hinduistischen Weg so richtig erst im christlichen Glauben zur »Erfüllung« kommen lassen wollte, d.h. den Hinduismus im Christentum aufzuheben trachtete. Anbetracht auch des Untertitels der Erstausgabe *du vedanta a la trinite* kann B. Bäumer hier berechtigt von einem immanenten »christlichen Triumphalismus«⁴⁷ sprechen, so fern dieser Le Saux auch gelegen haben mag. Nach dem Vatikanum II erfuhr *Sagesse* daher nochmals eine gründliche Überarbeitung durch Le Saux. Die revidierte Fassung erhielt den angemesseneren Titel einer »Annäherung«: *Saccidananda, a christian approach to advaitic experience*.

Begegnungen, Näherungen schaffen Bewegung, provozieren ein Weiterschreiten, Weiterfragen. Eine »Neugeburt«⁴⁸ der Kirche aus der unumgehbaren Situation des Treffens auf das indisch Andere und anbeacht der indischen Faktizität einer Vielheit von Glaubensbekenntnissen wurde zu Le Saux' selbstaufgetragener Mission seiner *vita activa*. Diese Mission positionierte sich gegen die bequeme Selbstbeschränktheit auf die eigene Tradition, den eigenen sozioreligiösen Ort und für die Anerkennung der religiösen Pluralität: staunenswert sei die Vielfalt der menschlichen Kulturen und der wertvollen Aussagen transzendentalen Gehalts überall in der Welt; jeder aufrichtige Mensch könne Erlösung finden⁴⁹. Aus einem Bezug wechselseitiger Sympathie beginne der Dialog, so Le Saux, die Aufgeschlossenheit füreinander schaffe den Gewinn gegenseitigen Empfangens und Lernens. In der Stille der Innerlichkeit setze sich solcher Dialog für die Teilnehmenden fort. Le Saux nannte dies die »innere Kommunion auf der Ebene des Geistes«⁵⁰, gefüllt von den Anstößen von Subjekten, beobachtete darin einen inter- wie auch intrapersonalen Austausch von Frage und Antwort, relativ zu dem die differenten und teils kontroversen Ausdrucksweisen nur jeweils fragmentierte Annäherungen darstellten. »Swami Abhishikta-

⁴⁵ A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg u.a. 1986. F. WILFRED (Hg.), *Verlaß den Tempel*. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, Freiburg u.a. 1988. S. KAPPEN, *Auf dem Weg zu einer indischen Befreiungstheologie*, in: WILFRED (Hg.), a.a.O., 1988, 128–145. *Jeevadhara, a journal in Christian interpretation (published alternately in English and Malayalam)*, Kottayam/Kerala, India; vgl. auch F. WILFRED, *An den Ufern des Ganges*. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt/M./London 2001.

⁴⁶ B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 13.

⁴⁷ Ebd., 14.

⁴⁸ H. LE SAUX, *Wege der Glückseligkeit*. Begegnung indischer und christlicher Mystik, München 1995, 19.

⁴⁹ Ebd., 17f.

⁵⁰ Ebd., 20.

nanda war nicht einer der ›Spezialisten‹ des Dialogs, die mit dem Flugzeug von einem Kontinent zum anderen fliegen, um interreligiöse Konferenzen zu besuchen. Für ihn geschah der wahre Dialog zuerst im eigenen Fleisch und Herzen, und dann mit allen Menschen, denen er unterwegs begegnete, mit denen er sein einfaches Leben teilte [...]. [Er] glaubte mehr an die Wirksamkeit des Schweigens als Medium der inneren Kommunikation.«⁵¹

Mittels der Schrift *Saccidananda*, oder übersetzt *Wege der Glückseligkeit*, suchte er zu betonen, dass es ihm weder um eine theologische Theorie noch um einen akademischen Vergleich differenter Terminologien gehe, sondern ausschließlich um ein »Erwachen«, eine Bewusstheit jenseits der Reichweite des Intellekts⁵². Eine theologische Lösung, soweit Theologie als eine Gottesezählung anzusehen ist, wollte er nicht erschreiben, denn diese vermag sich nur im Bereich des vordergründigen *nama-rupa* aufzuhalten. Allein das *atman* aber ›bleibe‹, sei jene Invariante jenseits aller Form und Gestalt, jenseits des *nama-rupa*, sei identisch mit dem zeitlosen Sein, d.h. dem absoluten *brahman*, und damit mit dem Leben selbst, so Le Saux⁵³. Die Begrifflichkeiten (*nama-rupa*) seien nur ein letzter Rettungsversuch in der existentiellen Angst, denn die vedantische Einsicht erscheine wie ein Abgrund, der aber dennoch machtvoll anziehe⁵⁴.

Und doch verbleibt *Wege der Glückseligkeit* notgedrungen auf der Ebene des *logos*, hält sich den Lesern zuliebe in jenem zugrifflichen Bereich des *nama-rupa* auf, harrt dem fraglichen Sprechen, wird seine Innenschau eine Narration des Unsagbaren. Seine Schrift lebt im Paradox, das Unsägliche doch gesagt sein zu lassen. Das Sagen von Saccidananda beginnt und endet bei den Menschen, die ihre Schritte in die »innere Kommunion« (s.o.) lenken. Mich interessiert hierbei die anthropologische Dimension, die Le Saux auf schmalen Seiten zusammengefasst hat⁵⁵ und die nicht weniger seinen eigenen Gang umreißt:

- Breche der Mensch zu einem Nachdenken Gottes auf, strebe er zu einem ernsthaften Erfassen und Ermessen desselben, zu dessen gedanklicher Vergegenwärtigung, werde sein Intellekt plötzlich vor ein Rätsel gestellt, reiche sein logisches Vermögen nicht mehr aus. Er erfahre eine Bloßstellung jeder sicher geglaubten Form, komme zu einer Entblößung seiner selbst und der physischen Welt als ein Nichts. Einzig das ›ich bin‹ bleibe noch da, das bloße, entblößte Sein überdauere⁵⁶.
- Der Mensch habe Angst vor jener Entblößung, erschrecke vor dem reinen ›ich bin‹, schaudere zurück vor der Eigenentdeckung im nackten »Akt des Seins«. Diese Absolutheit des Seins sei ihm genauso grausig wie das Nichtsein, weil beides all das zerstöre, was der Mensch gerne darstellen wolle, woran er sich identifizieren und festhalten könne⁵⁷.

⁵¹ O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, a.a.O., 1989, 11.

⁵² H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 151.

⁵³ Ebd., 115.

⁵⁴ Ebd., 169.

⁵⁵ Siehe ebd., 112–116.

⁵⁶ Ebd., 112.

⁵⁷ Ebd., 112f.

- Nichts zum Festhalten oder Klammern gebe es mehr; die Aufforderung zum Sein erscheine dem Menschen, wie von einer Leere verschluckt zu werden. Es sei die panische Angst, durch die Gegenwart des Absoluten vernichtet zu werden. Dies provoziere die Revolte, den Widerstand⁵⁸.
- Die Verweigerung gegenüber dem nackten Sein aber sei eine Weigerung sich selbst – dem ›ich bin‹ – gegenüber. Dennoch sei die Absolutheit stärker, ziehe den Menschen trotz Gegenwehr in deren Tiefe⁵⁹. Folge der Mensch schließlich doch diesem Ruf, d.h. gebe er seiner »Berufung«⁶⁰ endlich nach, gewinne er den Frieden, den *ananda*. Das Sprechen des ›ich bin‹ innerhalb des Abgrundes, aus dem das Sein entspringt, befreie den Menschen von seiner Furcht⁶¹.

Das Sein und die Einsicht desselben durchbricht für Le Saux alle zurechtgebauten Selbstsicherheiten und beruhigenden Wirklichkeitskonstruktionen, löst die (mensch)geschaffenen Illusionen zu einer Ent-Täuschung auf. »Alles wird ihm weggerissen, im Himmel wie auf der Erde, ob es zur äußeren oder inneren Welt gehört.«⁶² Zweifellos ist dies der Abgrund, in den Le Saux wiederholt und gänzlich hineingestiegen war, aus dem sein Sprechen des ›ist‹ schließlich die Gestalt des Wortes Saccidananda angenommen hatte, worin er die Bedingung des Erklommens für weitere, nachkommende Gottessucher christlichen wie hinduistischen Herkommens sah.

4. Theologische Dimension des Saccidananda

Le Saux' biographisch- und erlebensfundiertes Erzählen des Absoluten, welches ich hier nun doch Theologie nennen will, da es sich eben um ausgewiesene Kategorien und Termini des Glaubens dreht, beginnt auf der anthropologischen Basis der *imago dei*-Lehre: da der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen sei, könne sein Streben um die Erkenntnis seiner selbst – das *gnothi se auton* der griechischen Antike – dazu beitragen, etwas von dem Mysterium zu entdecken, dessen Ebenbild er sei⁶³. Le Saux setzt so in *Wege der Glückseligkeit* den Drang und die Aufgabe menschlicher Selbsterforschung fort zur Gotteserkundung: des Menschen Tiefen geleitet zu des Schöpfers Geheimnis.

Da das Absolute aber in seiner Wirklichkeit jenseits des Benennbaren sei, sei jeder Bildbegriff sinnlos, biete dieser doch nur eine Verzerrung. Erst wenn der Mensch in der Mitte seines Seins und allen Seins das Göttliche entdecke, löse sich jenes Bild (*imago*) von alleine auf. Der Mensch – nur anfangs behelfsmäßig an der Ebenbildlichkeit festhaltend –

⁵⁸ Ebd., 113.

⁵⁹ Ebd., 112.

⁶⁰ Ebd., 119.

⁶¹ Ebd., 113f.

⁶² Ebd., 112.

⁶³ Ebd., 131f.

befinde sich laut Le Saux nicht außerhalb Gottes; seine Existenz entspringe direkt der Trinität⁶⁴.

»Er schaute auf das Bild
in sich selbst;
aber das Bild löste sich auf
im Selbst [...]«⁶⁵

Damit war Le Saux wieder bei jener Frage angelangt, die ihn mindestens seit *Liebe und Weisheit* 1942 umtrieb und die sich für ihn erst kurz vor seinem Tod löste – bei der Trinität.

An der christlichen Seite jener ›Brücke‹ oder Spannung, die sich Le Saux *in personam* und voller Berufung konstituierte, heißt jene Trinität ›Vater-Sohn-Geist‹: Das Mysterium des Vaters sei als ursprungsloser Ursprung, als absolut gesetzter Anfang zu denken, das des Geistes wiederum als absolute Endgültigkeit, als höchster Gipfel des Seins. Denn wo der Vater die unendliche Quelle und lautlose Unbegrenztheit sei, stehe der Geist als unwiderstehliches Postulat zur Vervollkommnung des Seins, der Schöpfung, in der Einheit Gottes⁶⁶. Mit dem Geist durchwehe der Atem Gottes die ganze Welt und erfasse sie; der Geist fülle alles aus, sei das Selbst Gottes, sei dessen Innerlichkeit und Wahrheit. Der Geist sei die Fülle⁶⁷. Der Aufruf der Schöpfung zur Existenz könne aber nur im Hervorgang des Sohnes aus dem Vater geschehen. Denn im Sohn finde der Ruf des Seins seinen Ort, werde die Emanation des Göttlichen laut und manifest. Er sei das »inkarnierte Wort«, in dem die Welt ihr Sein finde, in dem sich die Quelle offenbare wie der Gipfel, durch das die Schöpfung zur »Christophanie« werde⁶⁸. Vater und Geist seien Schweigen; erst mit dem Sohn geschehe ihre Lautwerdung. Mit der Manifestation durch den Sohn mache sich Gott gegenwärtig, mache er sich den Menschen vertraut.

An der hinduistischen Seite jener ›Brücke‹ Le Saux' heißt die Trinität Saccidananda – eine Zusammensetzung aus *sat*, *cit* und *ananda*: In der eigenen Tiefe, jenseits der Sinneswahrnehmung und des Denkens, könne der Mensch die fundamentale Intuition des eigenen Seins erfahren, das *sat*. Die letztendliche Aussage der Wirklichkeit allein sei das reine Sein in seiner Schlichtheit; *sat* sei die eigentliche Wirklichkeit jedes Geschöpfes. Das *sat* der Welt sei auch das *sat* des Absoluten, des Göttlichen. Daher bleibe es außerhalb der Reichweite jedes Definierungszugriffs; daher leuchte es in seiner Immanenz zugleich unversiegbar transzendent⁶⁹. Von *sat* ist *satyam* (Wahrheit) abzuleiten: Sein und Wahres seien identisch, denn Wahrheit meine die Enthüllung des Seins, des Wirklichen⁷⁰. Dies führe hin zu *cit* (wahrnehmen, erscheinen): »Ich bin (*sat*) und ich weiß, dass ich bin (*cit*).«⁷¹

⁶⁴ Ebd., 133f.

⁶⁵ Ebd., 143.

⁶⁶ Ebd., 134f.

⁶⁷ Ebd., 135f.

⁶⁸ Ebd., 135.

⁶⁹ Ebd., 137.

⁷⁰ Diese Schlussfolgerung erinnert an die Metaphysik Mahatma Gandhis (s.o.).

⁷¹ H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 138.

Cit drücke die Möglichkeit der Selbstbewusstheit des Menschen aus, sei letztlich die Selbstoffenbarung des *sat* im innersten Zentrum des Geistes und wie dieses unfassbar für Sprache und Logik⁷². *Cit* könne ebensowenig jemandes Eigentum sein, mit ›mein‹ belegt werden, wie *sat*. Das reine Sein des *sat* sei individuell so wenig zu besitzen wie das Selbstgewahrsein des *sat* im *cit*⁷³. »Nur indem ich alles hinter mir lasse, was ich mein Eigen nennen kann, ist es mir möglich, den Geschmack meiner äußersten Tiefe zu kosten.«⁷⁴ *Sat* und *cit* sind als Relation nicht weiter reduzierbar, sind keine Attribute zu irgendwas oder voneinander, sondern sind nichtdual (*advaita*), sind allenfalls diverse Behelfsworte desselben. »Im Gewahrsein seiner selbst des Seins, bin ich meiner selbst gewahr, bin ich meiner selbst bewusst; hier bin ich, und ich weiß, dass ich bin.«⁷⁵

Mit der intensiven Erfahrung reiner Selbstbewusstheit komme die Überflutung mit *ananda* (Freude, Friede, Fülle). Der Mensch verliere seine existentielle Angst, seinen Schrecken vor dem Nichtsein; alle innere Disharmonie komme zur Ruhe in der transzendenten Einheit des Seins und seines Selbstgewahrseins. *Ananda* beruhe auf *an-anta* (unendlich) und behaupte damit seine Invarianz, für immer in der Mitte gegründet zu sein⁷⁶. Adäquat zu dieser hinduistischen Expressivität und Abstraktion des Göttlichen figurierte Le Saux den Weg seines Fragens: »In meiner innersten Mitte, im geheimsten Spiegel meines Herzens, habe ich versucht, das Bild dessen zu entdecken, dessen Ebenbild ich bin [...]. Aber das Abbild ist langsam verblasst [...]. Stufe um Stufe stieg ich hinab in das, was mir als aufeinanderfolgende Tiefen meines wahren Selbst erschien – mein Sein, mein Bewusstsein und meine Freude am Sein. [...] Im Herzen des Saccidananda war ich zu meiner Quelle zurückgekehrt. ›Tat tvam asi‹, ›Du bist das‹, waren die letzten Worte [...].«⁷⁷

Den dialektischen Brückenschlag über die antithetischen Seiten des hinduistischen, apersonalen Vedanta und der christlichen, personalen Dreifaltigkeit Gottes vollzog schließlich Le Saux in einer Synthese des Saccidananda als Integral:

- Dem *sat* entspreche der Vater als absoluter Anfang und Quelle allen Seins, dem *cit* der Sohn als göttliches Wort und das Wissen des Vaters von sich selbst, dem *ananda* der Geist als Liebe und Fülle unendlicher Seligkeit. Der Vater sei die nichtoffenbarte Seinsquelle, bleibe ein Schweigen, habe alleine noch nicht gesprochen, sei daher ein Abgrund aus Stille. Erst das Wort mache ihn bekannt, nur im Wort werde er auch seiner selbst bewusst. Das Wort wiederum verlaute im Sohn. Über *sat* bzw. den Vater alleine sei vorerst keinerlei Sprechen möglich, denn beides sei absolut, losgelöst, frei von jeglicher Beziehung und Sprache⁷⁸.
- *Cit* sei das Erwachen des Seins, gehe aus dem *sat* hervor, sei ein Sich-Aufschließen zu sich selbst. Im Wort, d.h. im Sohn, drücke sich der Vater in seiner Selbstbewusstheit aus;

⁷² Ebd., 138f.

⁷³ Ebd., 139.

⁷⁴ Ebd., 141.

⁷⁵ Ebd., 139.

⁷⁶ Ebd., 140.

⁷⁷ Ebd., 142f.

⁷⁸ Ebd., 151.

im Sohn sei alles Existierende entstanden. Die zahllosen Gesichter der Menschenwelt widerspiegeln den Sohn und das Wort und seien doch alle eins. Mit jedem Menschen gebe es daher Kommunion in der *circumincessio* (wechselseitige Durchdringung) und *circuminsessio* (Koinhärenz)⁷⁹.

»Das Sein verwirklicht sich nur in seiner Selbst-Bewusstheit, *sat* durch *cit*, der Vater durch den Sohn.«⁸⁰ Ohne den Sohn und das Leben gewordene Wort bleibt der Vater ungehört, unbekannt und letztlich unexistent. Ohne *cit* bleibt das *sat* unentdeckt, verhüllt.

- Der Geist / *ananda* sei die »äußerste Innerlichkeit«⁸¹ und Vollendung der Welt in Gott. Jede Person erlange ihre Vollkommenheit (*ananda*) dadurch, dass sie sich dem Anderen nähere, zuwende. Das Eintauchen in die Tiefe und die Entdeckung der dort verborgenen Fülle brauche das Hinausgehen und die Begegnung mit anderen Personen. Das hieße den Übergang von sich selbst zu anderen, bedeute die Wandlung der Selbstbehauptung zur Selbsthingabe (griech.: *agape*)⁸². »Es ist wahr, dass *ananda* aus *cit* und *sat* hervorgeht, aber es ist nicht weniger wahr, dass man nur durch *ananda sat* und *cit* erlangen kann.«⁸³
- Der Mensch könne *ananda* nicht in Besitz nehmen, *ananda* aber ihn. *Ananda* sei die Kraft mit der Energie der weiblichen *shakti*⁸⁴. Die *ananda* und jene Kraft erreicht hätten, seien deren Treuhänder im Interesse und zum Wohle aller. Das Heil sei nicht für einen Einzelnen alleine zu erhalten, sondern nur in der Kommunikation aller Menschen. *Ananda* diene daher wesentlich der Kommunion in ihrem wörtlichen Sinne, der Gemeinschaftlichkeit und Teilhabe⁸⁵.

Die Verpflichtung des *ananda* zur Kommunion leitet schließlich von der theologischen Ebene über zu einer sozialen Ebene des Saccidananda. Ist es auf der Seite des Hinduismus die ›Erkenntnis‹ des *jnani*, auf der Seite des Christentums der ›Glaube‹, so mündet beides doch in die Praxis der »Berufung«⁸⁶ – in den Aufruf an den Menschen entsprechend seiner individuellen Prädispositionen zum Dienst (*diakonia*) und zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen. Solcher Aufruf richtet sich für beide Seiten in ihrer Tendenz gegen den (begrenzt tolerierten) »Akosmismus«⁸⁷ – der Indifferenz gegenüber der Welt, dem Solipsismus und der Menschenabgewandtheit. Die Welt solle materiell wie spirituell ein wenig bewohnbarer werden; der Ruf zur Weltarbeit verlange Bemühung und Sorge: »Auch dürfen wir die Millionen von Menschen nicht vergessen, deren Los es ist, noch

⁷⁹ Ebd., 152f.

⁸⁰ Ebd., 153.

⁸¹ Ebd., 155.

⁸² Ebd., 156.

⁸³ Ebd., 157.

⁸⁴ Ebd., 159.

⁸⁵ Ebd., 161.

⁸⁶ Ebd., 119.

⁸⁷ Ebd., 117.

immer unter dem materiellen Existenzminimum zu leben, und die ebenso an spirituellem Ausgehungertsein leiden.«⁸⁸

Nicht zu Unrecht, gerade offenen Auges gegenüber der sozialen Realität Indiens, musste Henri Le Saux konstatieren, dass ein Minimalstandard materieller Versorgung eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für den geistig-seelischen Fortschritt der einzelnen Menschen wie ganzer Gesellschaften darstelle⁸⁹. Zu solchem Evolutionsdenken fiel Le Saux immer wieder in die fragwürdige Idee eines »göttlichen Weltplans« zurück, der von den Gläubigen, als »Agenten« des Göttlichen, voranzubringen und zu erfüllen sei⁹⁰. Gottesdenken und Gottessuche ruhen auf den Füßen des Konkreten, der Sorgen und Leiden und Freuden der profanen Welt.⁹¹

5. Resümee

Henri Le Saux legte mit seinem Leben einen geistigen und seelischen Weg zurück, der sich anfangs noch an die vertrauten Namen der Dreifaltigkeit klammern wollte, der sich vorerst noch an die Begriffe und deren Bedeutungen seiner herkömmlichen Kultur anlehnte, um dieses Rätsel seines religiösen Fragens wenn nicht zu lösen, so doch wenigstens zu greifen. Doch mit seinem Gang nach Indien 1948, seiner sich seit erst einem Jahr von der Kolonialmacht des *British Empire* gelöst habenden Wahlheimat, der nicht ein vordergründiger Ortswechsel oder ein oberflächliches Kennenlernen eines fremden Landes blieb und gewiss nicht sein wollte, nahm das Rätsel des Göttlichen – dieses Unbestimmbare, Ungreifbare – gar noch weiter zu. Es ist wohl nicht vermessen, ihm eine rastlose Suche, wohl weiter ein verzweifelndes Fragen um jenes Mysterium zu attestieren, dem er sein ganzes Leben seit seinem Ordenseintritt 1929 bewusst geweiht hatte und für das allein er zu existieren beanspruchte.

Mit des Ramana Maharshis nachhaltiger Wegweisung und über dessen Tod hinaus wirkender Hilfe gelang ihm allmählich eine spirituelle und interreligiöse Zusammenschau des Absoluten, konnte er in der hinduistischen Abstraktion des Saccidananda eine brauchbare, besser: eine fruchtbare Entsprechung zu seinem christlichen Hintergrund und Fragehorizont finden. Er erarbeitete sich eine transzendente Symbiose, um die verschiedenen Religionen, die doch jede für sich ›wahr‹ sind und den Menschen einen je zusagenden Pfad zeigen können, jenseits des Widersprechenden doch noch zusammenbringen. So fügte er endlich die alterfragte ›Vater-Sohn-Geist‹-Dreiheit an die (neu)gefundene ›sat-cit-ananda‹-Trias und entwarf somit einen Lösungsversuch.

Und doch blieb (unauflösbar) seine mystische Einheitsschau präsent und bestimmend, blieb seine persönliche Erfahrung des *advaita* – der nichtdualistischen Wirklichkeit der

⁸⁸ Ebd., 117.

⁸⁹ Ebd., 126.

⁹⁰ Ebd., 120f.

⁹¹ Ein Summarium seiner Thesen habe ich mit der Graphik im Anhang erstellt.

Welt – aufdringlich erhalten. Es war das Unbehagen und die Permanenz seines Fragens, das ihn aus seiner Unruhe nicht mehr ließ. So notierte er im November 1972 – während seines letzten Lebensjahres – in sein Tagebuch: »Die Trinität. Die Unendlichkeit des Schauenden, die Unendlichkeit des Geschauten, die Unendlichkeit selbst. Aber wenn sich im Schoß dieser Unendlichkeit jede Beziehung auflöst, wenn es keinen Schauenden mehr gibt, wo bleibt dann die Trinität?«⁹².

Letztlich aber mündete sein ›Glauben‹ in ›Erkenntnis‹ – was bei Vinoba *buddhi* heißen könnte und in der Bhagavadgita *jnana* –, der er am 30.02.1973 in seinem Tagebuch Raum gab: »Das ganze Gebäude der Trinität bricht zusammen. Es ist noch *nama-rupa*. Und alle Versuche, Brahman = Schweigen = *avyakta* (das Unoffenbare) = Vater in eins zu setzen, bleiben auf der Ebene des Mythos / Logos [...] Doch der Versuch, eine neue Trinitätstheologie zu entwickeln, führt nur in Sackgassen. [...] Es kommt der Gleichsetzung von *theos* mit *theo-logia* gleich und verwechselt den Begriff Gottes mit Gott. Mein ganzes Thema von ›Sagesse‹ bricht zusammen, und in diesem totalen Zusammenbruch – das Erwachen!«⁹³.

Henri Le Saux ließ alles an *nama-rupa* los, empfing *moksha*, seine Befreiung von den weltlichen Bindungen, abseits seines (und unseres) okzidental Denkens und Einsehens mittels Terminologien und mittels der Sprachlichkeitssuche – des Mühens um das Aussagen und um das rechte Wort. In Indien wandelte er sich nicht nur äußerlich vom Benediktiner zum *vedantin*, vom monastischen Eremiten zum dialogerfüllten *jnani*, aber nicht vom Christen zum Hindu.

Mit Le Saux ist deutlich jene Schwierigkeit des terminologischen Übersetzens, der Transposition von bedeutungsgefüllten Begriffen und hintergründigen Worten in eine andere Kultur – d.h. in einen anderen Kontext anderen Bedeutungsgehalts –, bezeugt, welche der Würzburger Philosoph F.P. Burkard eine »fundamentale Verstehensgrenze«⁹⁴ nennt. Eine individuelle und kulturelle Differenz, eine individuelle Begrenzung des Verstehenshorizonts (laut Gadamer) bleibt trotz aller Annäherung, trotz allen Bemühens und guten Willens »gegenseitiger Sympathie«⁹⁵ vorhanden und letztendlich bestehen. Den Grund für diese je um- und eingegrenzte Verstehensmöglichkeit von Subjekten macht Burkard in der unendlichen Gesamtheit von Elementen und Beziehungen eines Deutungshorizontes aus, der niemals bei zwei Subjekten aufgrund ihrer unterschiedlichen Erfahrungen und lebensgeschichtlichen Variablen völlig gleich sein könne. Jedes Subjekt habe einen genuinen Deutungshorizont je für sich – und trotz der Differenz richte es die Verstehenspraxis schließlich dann doch so ein, dass es mit anderen Subjekten interagieren und kommunizieren könne⁹⁶.

So braucht also die Hoffnung nicht aufgegeben werden, ein Verstehen zwischen den Kulturen, einen Dialog aufzubauen, für den Le Saux eine exemplarische Personifikation ist

⁹² Zit. in B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 15.

⁹³ Zit. in ebd., 15f.

⁹⁴ F.P. BURKARD, Malinowskis unartige Kinder. Hermeneutische Probleme in der Ethnologie, in: LÜDDECKENS (Hg.), *Begegnung von Religionen und Kulturen*, Dettelbach 1998, 35–58.

⁹⁵ Siehe H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 20.

⁹⁶ F.P. BURKHARD, a.a.O., 1998, 45.

und als Vorstreiter nachwirkt. Dialog meint mit Martin Buber »Gegenseitigkeit«⁹⁷, »Partizipation«⁹⁸ und »Vergegenwärtigung«⁹⁹ gleicherweise in der Annahme des Anderen, nicht die Übermacht oder den Triumph des Eigenen gegenüber der vielleicht herablassend, vielleicht paternalistisch zuvorkommend angeschauten Alterität. Die Vermittlung und Mitteilung der *religio* des Okzidents – laut dem Heidelberger Missionswissenschaftler T. Sundermeier i.w.S. eine »Bindung«¹⁰⁰ und Bestimmung für den Menschen – mit dem *moksha* des Hinduismus – demgegenüber ein Freiwerden von den Bindungen und Bestimmungen des welthaftigen Daseins¹⁰¹ – kann dann in der Orientierung auf das ›Wirkliche‹ der Religionen, in der Perspektivität des »Einen mit den vielen Namen«¹⁰² geschehen und gelingen.

»Unsere Zeit lässt es nicht mehr zu, eine Haltung einzunehmen, die alles Fremde als feindlich betrachtet und abwehrt, noch jene, die die radikale Assimilation fordert oder das Fremde im Assimilationsprozess selektiv inkorporiert, so dass es seine Eigenart und Identität verliert. [...] Die Religion lebt vom Hören, vom Empfangen. Das gilt für jede Religion. Das mag der Grund dafür sein, dass alle Religionen strikt auf die Einhaltung des Gastrechts drängen. Wer einen Fremden empfängt, signalisiert seine Bereitschaft zu empfangen. Den Fremden in seinem Haus aufzunehmen, heißt selbstlos werden, offen sein, heißt zu geben, ohne sich selbst aufzugeben.« (Theo Sundermeier)¹⁰³.

Zusammenfassung: Gottessuche resultiert aus der menschlichen Selbstsuche, ist eine Fortsetzung des Fragens und Bangens des Menschen um sich selbst und verlässt nur zu oft ihren herkömmlichen Ort in eine je zugängliche Weite. Mit Henri Le Saux wird ein Protagonist jener ernstlichen Suche vorgestellt, der die eigenen Grenzen schmerzhaft erfährt und dennoch leibhaftig seinen Dialog zwischen den Religionen weiterführt, fortlebt, um schließlich Christentum und Hinduismus auf ihren Kern gemeinsam in eins gehen zu lassen. Er scheitert in seinen Versuchen, das zu beschreiben, weil die Begrifflichkeiten letztendlich verloren gehen.

Summary: The seeking for God results from human beings searching for themselves and follows their doubts and fears concerning their own existence. It often leaves its habitual venue to a reachable distance. With Henri Le Saux a protagonist of this serious quest is being introduced, who painfully meets his limits and nevertheless relentlessly continues his dialogue between religions, living it and finally bringing christianity and hinduism together upon their common core. His attempts to describe it all come to fail, since in the last analysis an appropriate terminology gets lost.

Sumario: La búsqueda de Dios se deriva de la búsqueda de uno mismo, es una consecuencia de las preguntas e inquietudes propias del hombre, y con frecuencia abandona el horizonte personal para convertirse en una búsqueda universal. El artículo presenta a Henri Le Saux como protagonista de

⁹⁷ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt 1994, 12.

⁹⁸ Ebd., 276.

⁹⁹ Ebd., 293.

¹⁰⁰ T. SUNDERMEIER, a.a.O., 1998, 22.

¹⁰¹ Siehe H. ZIMMER, a.a.O., 1994, 50.

¹⁰² R.A. MALL, *Der Hinduismus*. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997, 9f.

¹⁰³ T. SUNDERMEIER, a.a.O., 1998, 32.

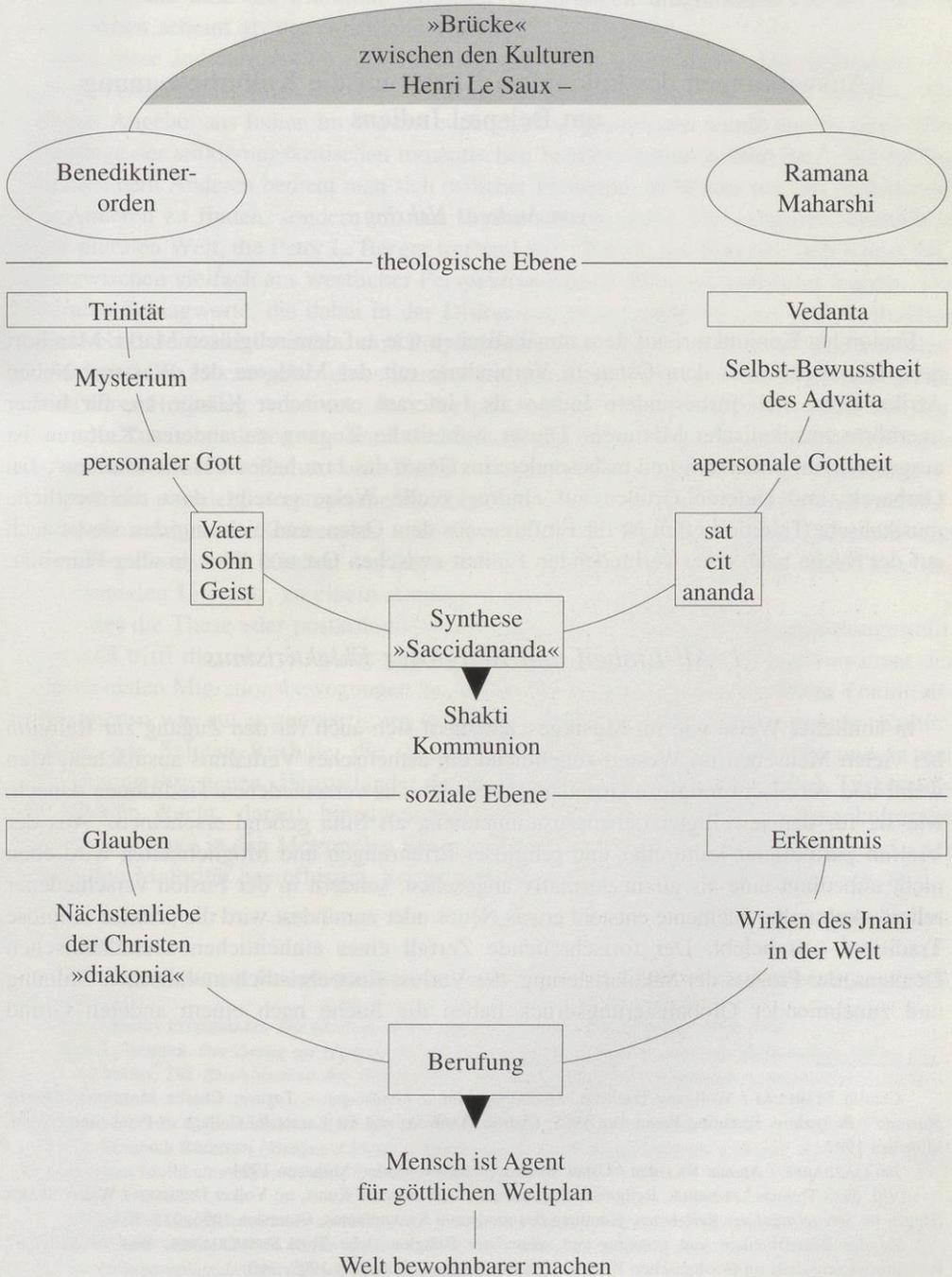
una búsqueda sincera que experimenta dolorosamente los propios límites y continúa sin embargo un diálogo entre las religiones para conducir finalmente cristianismo e hinduismo a un núcleo común. Intentos de describir dicha experiencia fracasan, pues no existen los conceptos apropiados.

Anhang

1. Bibliographie zu Henri Le Saux

- Liebe und Weisheit* (geschr. 1942)
Guhantara (geschr. 1952/53)
Ermites du Saccidananda, Paris 1956
Die Eremiten von Saccidananda. Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Überlieferung Indiens (mit Jules Monchanin), Salzburg 1962 [Übs. von *Ermites* 1956]
Sagesse hindoue – mystique chretienne, du vedanta à la trinite, Paris 1965
La recontre de l'hindouisme et du christianisme, Paris 1966
Une messe aux sources du Gange, Paris 1967
Prayer, 1967
Indische Weisheit – christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit, Luzern / München 1968 [Übs. von *Sagesse* 1965]
The church in India, Madras 1969
Gnanananda. Un maitre spirituel du pays tamoul, Sisteron 1970
Eveil á soi – eveil á dieu. Essai sur la priere, Paris 1971 [Übs. von *Prayer* 1967]
Saccidananda. A Christian approach to Advaitic experience, Delhi 1974 [Revision zu *Sagesse* 1965]
Guru and Disciple: Gnanananda, a sage of the East and the mountain of the Lord, London 1974 [Übs. von *Gnanananda* 1970]
The further shore, two essays: Samnyasa and the Upanishads, Delhi 1975
Hindu-Christian-Meeting Point within the cave of the heart, Delhi 1976 [Revision von *La recontre* 1966]
Souvernirs d'Arunachala, Paris 1978
Das Feuer der Weisheit. Ein Benediktiner verbindet den lebendigen christlichen Glauben mit dem reichen spirituellen Erbe Indiens, Bern / München 1979 [Übs. von *Gnanananda* 1970]
Les yeux de lumiere. Ecrits spirituels, presentes par A. Gozier et J. Lemarie, Paris 1979
Initiation á la spiritualité des Upanishads »Vers l'autre rive«, Sisteron 1979
Der Weg zum Anderen Ufer. Die Spiritualität der Upanishaden, Düsseldorf 1980 [Übs. von *Initiation* 1979]
Die Gegenwart Gottes erfahren. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus, Mainz 1980 [Übs. von *Prayer* 1967]
Interiorité et revelation: essais theologiques, Sisteron 1982
La Monteé au fond du cœur; le journal intime du moine chretien – sannyasi hindou 1948–1973. Selections avec introduction et notes de R. Pannikar, Paris 1986
Das Geheimnis des heiligen Berges. Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens, Freiburg/B. 1989 [Übs. von *Souvernirs* 1978]
Die Spiritualität der Upanishaden, München ²1994 [Zweitauflage von *Der Weg zum Anderen Ufer* 1980]
Wege der Glückseligkeit. Begegnung indischer und christlicher Mystik, München 1995 [Revision zu *Sagesse* 1965, und zu *Saccidananda* 1974]

2. Graphisches Summarium



RELIGION, KULTUR UND MACHT

|| Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens

von *Andreas Nehring*

Fusion hat Konjunktur, auf dem musikalischen wie auf dem religiösen Markt. Man hört gern Klassisches aus dem Osten in Verbindung mit der Moderne des Westens. Neben Afrika bietet sich insbesondere Indien als Lieferant exotischer Klänge an, für bisher unerhörte musikalische Mixturen. Dieser ästhetische Zugang zu anderen Kulturen ist ausgesprochen produktiv, und insbesondere im Genre des Jazz haben Charlie Mariano¹, Jan Garbarek² und anderen Größen auf eindrucksvolle Weise gezeigt, dass die westliche musikalische Tradition offen ist für Einflüsse aus dem Osten, und nicht nur das, sie ist auch auf der Suche nach einer verbindenden Einheit zwischen Ost und West in aller Pluralität.

1. All-Einheit und Religiöser Eklektizismus

In ähnlicher Weise wie im Musikgeschäft lässt sich auch für den Zugang zur Religion bei vielen Menschen im Westen zunehmend ein ästhetisches Verhältnis ausmachen. Man wählt und vermischt religiöse Grundanschauungen aus verschiedenen Traditionen danach, wie sie für den jeweiligen Lebenszusammenhang als Sinn gebend erscheinen.³ Aus der Vielfalt partikularer kultureller und religiöser Erfahrungen und Möglichkeiten wird eben nicht unbedingt eine als allein normativ angesehen, sondern in der Fusion verschiedener religiös-kultureller Elemente entsteht etwas Neues oder zumindest wird die primäre religiöse Tradition⁴ neu belebt. Der fortschreitende Zerfall eines einheitlichen abendländischen Denkens, der Prozess der Säkularisierung, der Verlust einer christlich-moralischen Ordnung und zunehmender Globalisierungsdruck haben die Suche nach einem anderen Grund

¹ Charlie MARIANO / Wolfgang DAUNER, *Meditations on a Landscape – Tagore*; Charlie MARIANO, *Charlie Mariano's Bangalore*. Featuring Ramamani 1998; Charlie MARIANO and the Karnataka College of Percussion, *Jyothi*, München 1983.

² Jan GARBAREK / Anouar BRAHEM / Ustad Shaukat HUSSAIN, *Madar*, München 1994.

³ Vgl. dazu Thomas LEHNERER, Religiöser Synkretismus und moderne Kunst, in: Volker DREHSEN / Walter SPARN (Hgg.), *Im Schmelztigel der Religionen*. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 313–322.

⁴ Zu der Begrifflichkeit von primärer und sekundärer Religion siehe Theo SUNDERMEIER, *Was ist Religion?* Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, 34ff.

intensiver werden lassen. Dabei hat sich vor allem die reiche religiöse Tradition Indiens angeboten, die eine die Pluralität religiöser Erfahrungen umgreifende Einheit eher zu ermöglichen scheint als die christliche Tradition.⁵

Dass diese Indienrezeption nicht neu ist, zeigt sich schon darin, dass spätestens seit Swami Vivekanandas Rede auf dem Weltkongress der Religionen in Chicago 1893 das All-Einheits Angebot aus Indien im Westen euphorisch aufgenommen wurde und zu einer Wiederauflage der aufklärungskritischen romantischen Indienrezeption geführt hat.⁶ Auf der Suche nach dem Anderen bedient man sich östlicher Elemente, nicht aber um das Andere oder den Anderen zu finden, sondern um das Eigene neu zu sagen. Die religiöse Situation in einer pluralen Welt, die Peter L. Berger treffend mit »Zwang zur Häresie« bezeichnet hat,⁷ ist inzwischen vielfach aus westlicher Perspektive beschrieben und analysiert worden. Die zentralen Schlagworte, die dabei in der Diskussion um Identität in einer multikulturellen Gesellschaft verwendet werden, sind Polykontextualität, Hyperkomplexität⁸ und vor allem Hybridität.⁹ Die Herausgeber eines Bandes zur amerikanischen Multikulturalismusdebatte geben ihrer Hoffnung Ausdruck, dass der postmoderne Hybriditätsdiskurs dazu beiträgt, dass »das Zusammenleben von semiotischen und physischen Fragmenten und Mischlingen aus den verschiedenen Kultur- und Traditionsresten auch in der Realität gelingen kann.«¹⁰

»Hybride, plurale, heterotopische Räume; Bindestrich-Personen, Collage- und Pastiche-Identitäten; migrante Zeichensets und flottierende Semantiken – alle Dämonen und Phantome, die aus den Klüften des Dazwischen aufsteigen, können sich, so die These der postkolonialen Literatur, zu einem stimmigen Arrangement fügen.«¹¹

Ob dies die These »der postkolonialen Literatur« ist, sei hier noch einmal dahingestellt. Allenfalls trifft diese harmonische patchwork-Identität wohl nur auf einige Gewinner der postkolonialen Migrationsbewegungen zu, auf westliche Konsumenten östlichen Traditionsgutes ebenso wie auf gegenwärtig im kulturellen Rampenlicht stehende »fremde« Kulturbringer, wie Salman Rushdie, die in den Westen »übersetzt« worden sind und in der Übersetzung ihre neuen »Heimatländer der Phantasie« gefunden haben.¹² Mark Terkessidis hat deshalb Recht, darauf hinzuweisen, dass allein die Feststellung, dass kulturelle Differenzen heute in den Metropolen Einzug gehalten haben und die Identitätsbildung einer kulturellen Majorität beeinflussen, keineswegs Hierarchien und Machtgefälle aufhebt.¹³

⁵ Vgl. dazu Paul HACKER, *Inklusivismus*, in: Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine Indische Denkform*, Wien 1983, 11ff.

⁶ Vgl. Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York/Oxford 2000, 37ff.

⁷ Peter L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1992.

⁸ Peter FUCHS, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt 1992.

⁹ Robert YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York 1995.

¹⁰ Vgl. Elisabeth BRONFEN / Benjamin MARIUS, Einleitung, in: DIES. (Hgg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, 24.

¹¹ Ebd.

¹² Salman RUSHDIE, *Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981–1991*, München 1992, 31.

¹³ Mark TERKESSIDES, *Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten*, in: www.paraplue.de/archiv/generation/hybrid, 2000.

2. Fusion, die Logik des Begehren und koloniale Definitionsmacht

Die westliche Rezeption indischen Gedankenguts erfreut Yoga-Lehrer und beruhigt christliche Theologen. Die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit der Aufnahme »migranter Zeichensets und flottierender Semantiken« östlicher Religiosität durch den Westen orientiert sich in erster Linie an einer ökonomischen Situationsanalyse traditionell westlicher Religiosität, als Reflexion eines Mangels. Solche religionswissenschaftlichen Entwürfe folgen einer Logik des Wunsches, indem sie die Aneignung östlichen Traditionsgutes auf einen Mangel an spiritueller Erfahrung zurückführen.¹⁴ Deleuze und Guattari haben darauf hingewiesen, dass es gerade die platonische Trennung zwischen Erwerbung und Produktion ist, in der die Logik des Wunsches ihren Gegenstand verfehlt.¹⁵ Der Wunsch, so argumentieren sie, ist nicht nur Ausdruck eines Mangels an einem realen Objekt, der durch den Erwerb dieses Objekts gestillt werden könnte, sondern zugleich auch Produktion der Realität des Objektes.¹⁶ In dieser Spannung zwischen Erwerb und Produktion manifestiert sich der Wunsch als eine Maschine, als etwas, das nicht auf die Intention eines in sich ruhenden Subjekts zurückgeführt werden kann.¹⁷ Bisher ist als religionswissenschaftliche Frage noch kaum beachtet worden, dass die Rezeption indischen Kulturguts im Westen einer diskursiven Ordnung des Begehrens folgt, die der einer kolonialen Herrschaftsordnung entspricht. Fusion ist nicht nur die fröhliche Verbindung von Ost und West, sondern Ausdruck diskursiv strukturierter Macht, durch die das Andere »erworben« und zugleich »produziert« wird.

Ich muss zugeben, die Musik von Charlie Mariano und den indischen Musikern gefällt mir. Meditative Bilder tauchen aus der Weite des indischen Kontinents auf. Doch sind diese Bilder nicht neu, auch wenn Marianos Saxophon sie als neu erscheinen lässt. Europäische Bilder von Indien, auch und gerade wenn sie mit Hilfe einheimischer Informanten produziert wurden, waren immer Bilder, die der Westen gebrauchen konnte. Als Bezugspunkt westlicher Ursprungssehnsucht und Selbstkritik war Indien auch zugleich über Jahrhunderte Objekt kolonialer, hegemonialer Herrschafts- und Bekehrungsinteressen.¹⁸ Ja, glaubt man Hegel, so ist es die Bestimmung Indiens, Land der Sehnsucht und damit der Eroberungsgelüste zu sein. Hegel schreibt in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:

»Indien ist immer ein Land der Sehnsucht gewesen und erscheint uns noch als ein

¹⁴ Für die Bhagvan-Bewegung hat Yvonne Karow z.B. vorgeführt, wie man mit dieser Defizit-Theorie die Problematik der Aufnahme östlicher Spiritualität zum Ausdruck bringen kann, die nur noch als ein Surrogat für den Mangel an Religion erscheint: Yvonne KAROW, *Bhagvan-Bewegung und Vereinigungskirche*. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

¹⁵ Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI, *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt 1977, 34ff.

¹⁶ »Die Wunschproduktion auf eine Phantasieproduktion zu reduzieren heißt, sich damit zufrieden geben, alle Konsequenzen aus dem idealistischen Prinzip zu ziehen, das den Wunsch als Mangel und nicht als Produktion, ›industrielle‹ Produktion erfasst.« DELEUZE / GUATTARI, (wie Anm. 15), 35.

¹⁷ DELEUZE / GUATTARI, (wie Anm. 15), 36: »Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand. Vielmehr ist es das Subjekt, das den Wunsch verfehlt, oder diesem fehlt ein feststehendes Subjekt; denn solches existiert nur kraft Repression. Der Wunsch und sein Gegenstand sind eins in der Maschine als Maschine der Maschine.«

¹⁸ Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Ronald INDEN, *Imagining India*, Cambridge/Oxford 1990.

Wunderreich, als eine verzauberte Welt [...] Die Inder haben keine Eroberungen nach außen gemacht, sondern sind selbst immer erobert worden. Und so wie stummerweise Nordindien ein Ausgangspunkt natürlicher Verbreitung ist, so ist Indien überhaupt als gesuchtes Land ein wesentliches Moment der ganzen Geschichte. Seit ältesten Zeiten haben Völker ihre Wünsche und Gelüste dahin gerichtet [...]«¹⁹

Als verzauberte, begehrte Welt, die selbst unfähig ist, politisch zu handeln, verbleibt Indien in dieser Geschichtskonzeption in der Anfangsphase der Weltgeschichte, und es wird dem indischen Kulturraum dadurch auch jede Gleichzeitigkeit mit dem Westen versagt.²⁰

Indien kann als ein Paradebeispiel dafür angesehen werden, wie der im Westen geführte orientalistische Diskurs dazu beigetragen hat, nicht nur koloniale politische und wirtschaftliche Macht zu etablieren, sondern auch, über die Unabhängigkeit und die postkoloniale Phase hinaus, Machtstrukturen zu schaffen, in denen große Teile der Gesellschaft marginalisiert und zum Verstummen gebracht wurden.²¹ Gleichzeitig konnte aber dadurch anderen Sektoren der Gesellschaft ermöglicht werden, die seit der Unabhängigkeit vakante kulturelle, religiöse wie ökonomische Herrschaftsposition einzunehmen.

Die gegenwärtige westliche Rezeption der Kultur Indiens steht in der Tradition des kolonialen Blickes, dessen Geschichte und Implikationen für die heutige indische Gesellschaft in den letzten Jahren von postkolonialen Historikern aufgezeigt worden ist.²² Im Verhältnis von Begehren und der Produktivität dieses Blickes manifestiert sich der orientalistische Diskurs.

3. Hierarchie als Produkt

Die indischen Musiker, mit denen westliche Jazzgrößen Platten aufnehmen, sind in der Regel entweder Brahmanen oder Angehörige von gesellschaftlich dominierenden Kasten. Sie produzieren ein musikalisches Bild von Indien, das ihrer Kastenkultur entspricht, und mit eben dieser brahmanischen Kultur lässt es sich für Menschen aus dem Westen immer noch vorzüglich Dialog bzw. Fusion treiben.

¹⁹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, in: DERS., *Werke* in zwanzig Bänden, ed. K.M. MICHEL, Bd. 12, Frankfurt 1970, 178.

²⁰ Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa*. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel/Stuttgart 1981, 104f.

²¹ Dazu grundlegend Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern speak? Speculations on Widow Sacrifice*, in: G. NELSON / L. GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London 1988, 271–313.

²² Hervorzuheben ist grundlegend Edward SAID, *Orientalism*, London 1978; auch INDEN, (wie Anm. 18); Homi K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000; Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge/London 1999 und Ranajit GUHA u.a. (eds.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, Bde. 1–11, Delhi 1982–2000; dazu auch G.C. SPIVAK, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi 1985, 330–363; neuerdings auch Richard KING, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London/New York 1999; Robert YOUNG, *White Mythologies. Writing History and the West*, London/New York 1990; YOUNG, (wie Anm. 9).

Das hatten auch schon die ersten kolonialen Beamten der East-India Company im 18. Jh. entdeckt, die in Bengalen ein Rechts- und Bürokra­tiesystem mit Hilfe der dort dominierenden Brahmanen aufbauten.²³ Um mit ihnen zu kommunizieren, lernten die Engländer Sanskrit und übersetzten Manus' Dharmaśāstra, einen brahmanischen Gesetzestext, um, wie William Jones 1771 schrieb, »durch die Erweiterung unseres Wissens auch die Grenzen des Empires zu erweitern«.²⁴ Indien sollte mit Hilfe brahmanischer, also in den Augen der Engländer, einheimischer Gesetzgebung regiert werden, um die Untertanen zufrieden zu stellen. 1773 begannen 11 pundits ein erstes Kompendium hinduistischer Gesetze zu formulieren, das 1775 unter dem Titel *Vivadarnava-setu* veröffentlicht wurde und von N.B. Halhead als *Code of the Gentoo Law* übersetzt worden ist. Damit ist zum ersten Mal ein koloniales Kompendium über Hindu-Gesetzgebung erschienen. 1792 folgte Jones' *Institutes of Hindu Law: Or the Ordinances of Manu*.

Manus' Dharmaśāstra gibt aber auch klare Anweisungen über das Verhältnis der Kasten zueinander, welche Ehrerbietungen die Angehörigen niederer Kasten den gottgleichen Brahmanen zu zollen haben und beschreibt eindeutig, dass die Kastenlosen noch unter den Tieren stehen. Bis ins Detail ausgearbeitete Gesetze und Regeln über das Verhältnis der Kasten zueinander und über die Pflichten der unteren Kasten wurden jetzt in einer europäischen Sprache bekannt. Und die Engländer wachten darüber, dass sie auch entsprechend eingehalten wurden.²⁵

Aber nicht nur das. Diese brahmanischen Gesetze galten bis zur Ankunft der Engländer keineswegs überall in Indien, und Manus Varṇa-Ordnung einer Hierarchie von Brahmanen Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras war im dravidischen Süden kein Allgemeingut gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Dort galten ganz andere Kastenverhältnisse.²⁶ In vielen Gegenden Tamil Nadus z.B. waren Vellalar oder Cettiar die dominierenden Gruppen und der Status²⁷ der Brahmanen als Priester war durchaus nicht unangefochten.²⁸

Die Übersetzungsarbeit der Engländer und die Entdeckung der arischen Wurzeln einer indo-germanischen Gemeinsamkeit auf der Ebene der Sprachanalyse des Sanskrit durch William Jones und andere ›Orientalisten‹, aber auch durch Max Müller, führte zu einer weitgehenden Vernachlässigung und Marginalisierung der Sprache und Kultur der

²³ Siehe Neeladri BHATTACHARYA, *Remaking Custom: The Discourse and Practice of Colonial Codification*, in: R. CHAMPAKALAKSHMI / S. GOPAL (eds.), *Tradition, Dissent and Ideology. Essays in Honour of Romila Thapar*, Delhi 1996, 20–51, hier 20ff.

²⁴ Vgl. dazu Peter J. MARSHALL (ed.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge 1970.

²⁵ Vgl. z.B. Eugene F. IRSCHICK, *Dialogue and History. Constructing South India, 1795–1895*, Delhi 1994.

²⁶ Vgl. z.B. C.J. FULLER, *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Delhi 1991, 50ff; Mattison MINES / Vijayalakshmi GOURISHANKAR, *Leadership and Individuality in South Asia: The Case of the South Indian Big-man*, in: *Journal of Asian Studies* 49.4, November 1990, 761–786, hier 765ff.

²⁷ Zur Frage nach dem Verhältnis von Status und Macht siehe Murray MILLNER, *Status and Sacredness. A General Theory of Status Relations and Analysis of Indian Culture*, New York/Oxford 1994.

²⁸ Vor allem in neo-śivaitischen Kreisen Tamil Nadus wird gegen Ende des 19. Jh.s und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s betont, dass die dravidischen Vellalar nicht nur die kulturtragende, sondern auch die wirtschaftlich dominante Macht in Südindien gewesen sind. Vgl. z.B. V. KANAKASABHAI, *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*, Madras 1904, 113ff.

überwiegenden Mehrheit der indischen Bevölkerung, die weder Schrift noch Aussprache des Sanskrit beherrschte.

Die Differenz, die in anderen kolonialen Strukturen, wie z.B. in Afrika, zwischen Eingeborenen und Europäern aufgerissen wurde, zwischen schriftlosen Völkern und den Weißen, die die Schrift brachten, zwischen Natur und Kultur, diese Differenz wurde in Indien auf die indische Bevölkerung selbst übertragen. Arier und Draviden, Einwanderer aus dem Westen und Urbevölkerung,²⁹ Kulturvolk und Wilde im natürlichen Zustand. Der Zusammenhang zwischen Schrift und Macht ist nirgendwo so deutlich geworden wie in der Indologie des 19. Jahrhunderts.

Missionare wie Kolonialbeamte sahen es als ihre Aufgabe an, den schriftlosen Kasten und Stämmen Kultur zu bringen, nicht unbedingt nur westliche Kultur, sondern, wie sie meinten, ihre eigene Kultur. Sanskrittexte wurden herausgegeben, den ältesten Schriften, den Veden, galt dabei das vornehmliche Interesse, da sie, wie man meinte, das wahre Indien offenbaren würden.

Brahmanen wurden als Lehrer, Richter und politische Entscheidungsträger auf niederer Distriktsebene eingesetzt, englische Kollektoren setzten sich dafür ein, verfallene Tempel wieder aufzubauen und regelmäßige pūja in den zentralen Tempeln einzuführen,³⁰ weil sie glaubten, dass die Kastenlosen und Angehörigen der Bergstämme moralisch verkommen würden, ohne die kulturelle Stütze eines von ihnen als solchen bezeichneten offiziellen Hinduismus oder aber des Christentums.³¹ Aber auch die christlichen Missionsgesellschaften waren bis 1833 von der East-India Company auf ihrem Territorium in Indien mehr oder weniger verboten, weil befürchtet wurde, dass die etablierte Ordnung und das ökonomische Wachstum durch sozialkritische Predigten der Missionare durcheinandergebracht werden könnten.

Vor allem aber führte die Englische Kolonialregierung 1871 Volkszählungen ein, um ihre Untertanen hierarchisch, nach Kasten geordnet, erfassen zu können. Erst mit diesen Volkszählungen entwickelte sich die uns bekannte vierstufige Varṇa-Ordnung des Kastensystems, mit Brahmanen an der Spitze und Śūdras am unteren Rand in ganz Indien als die offizielle Gesellschaftsstruktur. Natürlich war die Idee schon vorher vorhanden. Bereits der Ṛg Veda beschreibt im X. Kapitel, dem berühmten Puruṣasūkta, dass der Urmensch in 4 Teile aufgeteilt wurde: die Brahmanen entstanden aus dem Kopf, die Kṣatriyas aus den Armen, die Vaiśyas aus dem Bauch und die Śūdras aus den Füßen, aber das war, wie gesagt, ein brahmanischer heiliger Text – Śruti, geoffenbartes Wort und nicht zugänglich für Angehörige niederer Kasten, geschweige denn Kastenlose. Diesen blieb er denn auch bis ins 19. Jahrhundert hinein unbekannt.

²⁹ Zur Forschungslage in der Debatte um das Verhältnis von Arieren und Draviden und der Einwanderungshypothese vgl. neuerdings Michael BERGUNDER / Rahul Peter DAS (eds.), ›Arier‹ und ›Draviden‹. Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmung Südasiens, Halle 2002.

³⁰ IRSCHICK, (wie Anm. 25), 67ff.

³¹ Dazu mein unveröffentlichtes Manuskript *Orientalismus und Mission*. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940.

Erst die westliche soziologische und ethnologische Sicht der indischen Gesellschaft hat den ›Homo Hierarchicus‹ endgültig etabliert und damit auch die grundlegende Differenz zum Westen.³² Die Re-repräsentation der brahmanischen Repräsentation der Gesellschaftsordnung durch Ethnologen, Indologen, Missionare und Kolonialbeamte entwarf ein Bild von Indien als einer fest strukturierten Gesellschaft, in der zum einen Individualität nicht nur nicht vorkam,³³ sondern sogar unmöglich war, zum anderen die Kastenordnung als eine vorpolitische Ordnung einer relativ primitiven Gesellschaft erscheinen konnte, in der der Priester mehr Macht hat als der politische Herrscher.³⁴

4. Orientalismus

Die indologisch-ethnologische Repräsentation Indiens, in der die Inder zum Objekt der Analyse gemacht wurden, ein Objekt, das als eine in sich strukturierte und damit geschlossene Größe erschien, lieferte so zugleich die politische und wirtschaftliche Legitimation kolonialer und missionarischer Dominanz. Es war vor allem Edward Saids inzwischen schon fast als kanonisch geltendes Buch ›Orientalism‹ aus dem Jahr 1978, in dem dieser Zusammenhang von intellektueller Erfassung des Orients durch den Westen und politischer Dominanz zum ersten Mal aufgedeckt wurde.

Indem Said Orientalismus als Diskurs begriff, grenzt er sich deutlich gegen ein überkommenes Verständnis von Orientalismus ab, das darin eine Disziplin sah, die sich dem Studium von klassischen Schriften aus dem Orient, der Herausgabe dieser Schriften und dem Übersetzen in europäische Sprachen widmete, oder Orientalismus als eine ästhetische Rezeption vor allem arabischer und indischer Kunst und Literatur deutete.³⁵

Im Unterschied zu der traditionellen Sicht von Orientalismus unterscheidet Said nicht zwischen positiver Rezeption des Orients und eurozentrischem Kulturimperialismus, sondern er hebt hervor, dass alle Texte der Orientalisten nicht nur Wissen geschaffen haben, sondern auch eine Wirklichkeit, die sie in ihren Texten beschreiben.³⁶

Darüber hinaus will er in dem Buch ›Orientalismus‹ aufzeigen, wie die Wahrnehmung und Repräsentation des Orients, wie die Wissensproduktion über den Orient so in ökonomische und politische Strukturen eingebunden war, dass sie zum Handlanger kolonialer Interessen geworden ist, ja koloniale Machtansprüche überhaupt erst begründet hat. Said

³² Besonders Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus*. The Caste System and its Implications, Delhi 1988; vgl. aber auch Declan QUIGLY, *The Interpretation of Caste*, Oxford 1993.

³³ Siehe dagegen Mattison MINES, *Public Faces, Private Voices*. Community and Individuality in South India, Delhi 1996.

³⁴ A.M. HOCART, *Caste*, New York 1950; dazu vor allem INDEN 1990, (wie Anm. 18), 74f.

³⁵ Kopf, der gegen Said nach wie vor an dieser positiven Sicht des Orientalismus festhält, beruft sich vor allem auf den bengalischen Neo-Hinduismus, der die Arbeit der Orientalisten positiv aufgenommen und gegen die Kolonialherrschaft für ein unabhängiges Indien eingesetzt habe. David KOPF, Hermeneutics versus History, in: *Journal of Asian Studies* 39.3, 1980, 495–506, hier 505f.

³⁶ Edward SAID, *Orientalism*, London 1978, 94.

zeigt, wie Europa ein Bild des Orients und der orientalen Mentalität im Gegenüber zu sich selbst entworfen hat, das dann als Instrument der kolonialen Ausbeutung eingesetzt werden konnte.³⁷

Der Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Orientalismus bleibt aber bei Said unbestimmt und ist nicht als direkte Gleichung zu verstehen, sondern Orientalismus hat bei ihm eine Geschichte, die bereits in den frühesten griechischen Tragödien ihren Ursprung hat.³⁸ Schon bei Aischylos und Euripides erscheint der Westen als stark und den Diskurs bestimmend und der Osten als schwach und unterlegen. Orientalismus wird so durch Said als ein Phänomen bestimmt, das die ganze europäische Geschichte durchzieht. Damit wird es jedoch schwierig, besondere Auswirkungen dieses Diskurses auf den Orient festmachen zu können.

Wenn die ganze europäische Geschichte eine monolithische Repräsentationsgeschichte ist, dann könnte man daraus folgern, dass nichts besonders Skandalöses in der kolonialen Repräsentation des Orients liegt³⁹ und dass die Kritik an dieser Geschichte in erster Linie Kritik an der metaphysischen Konstitution des Subjekts oder am Logozentrismus der ›weißen Mythologie‹⁴⁰ zu sein hat. Die Frage nach einer anderen Repräsentation des Orients in der Kritik kann damit zurücktreten. Eben dieses will Said aber nicht erreichen, und er distanziert sich an diesem Punkt von Derridas Dekonstruktionsprojekt.⁴¹

Said will eine westliche Tradition des Wissens vom Orient aufzeigen, die die Geschichte des Orientalismuskurses unausweichlich geprägt hat. Aijaz Ahmad hat sicher Recht in seiner Kritik, dass Said mit diesem Konzept Foucaults ›Ordnung des Diskurses‹ nicht konsequent rezipiert.⁴² Bekanntlich hat Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France die Ordnung des Diskurses machttheoretisch begründet.⁴³ Diskurse sind nicht an sich natürlich geordnet oder durch ihre Geschichte, sondern durch die Intervention des Willens zur Macht und durch Ausschließungsstrategien. Foucault nimmt daher keinen durchgängigen Diskurs in der europäischen Geistesgeschichte an, und es wäre zu fragen, ob es nicht sinnvoller und für eine historisch begründete Kritik an der westlichen Repräsentation des Orients effektiver wäre, Orientalismus als Machtdiskurs nicht von der Phase des Kolonialismus abzukoppeln. Bei Said findet sich eine mehr oder weniger direkte Linie von Aischylos

³⁷ Dazu YOUNG, (wie Anm. 22), 129f.

³⁸ SAID, (wie Anm. 36), 56f.

³⁹ So Bruce ROBBINS, *The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism*, in: Michael SPRINKER (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford 1992, 48–73, hier 54.

⁴⁰ »Die Metaphysik – weiße Mythologie, die die abendländische Kultur vereinigt und reflektiert: der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *logos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll.« Jacques DERRIDA, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 205–258, hier 209.

⁴¹ Dazu Aijaz AHMAD, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Delhi 1994, 199.

⁴² AHMAD, (wie Anm. 41), 166f; ähnlich auch James CLIFFORD, *On Orientalism*, in: DERS., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge 1988, 255–276, hier 264ff.

⁴³ Michel FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970, Frankfurt/M. 1977.

zu Jimmy Carter, und er lässt damit nur wenig Raum für Varianten des Diskurses, Brüche oder Alternativen.⁴⁴

Bezeichnenderweise hat, soweit ich sehe, kaum einer der Rezipienten von Saids Orientalismusthese sich intensiver mit seinen Überlegungen zum antiken Orientalismus auseinandergesetzt. Dabei ist dieser Ansatz, trotz aller historischen Oberflächlichkeit,⁴⁵ für seine Methode von Bedeutung. Der Orient ist ein Produkt westlichen Wissens, und dieses Wissen hat eine Tradition, die wiederum weiteres Wissen vom Orient beeinflusst. Die Anfänge dieser Tradition liegen bereits so weit zurück, dass man fragen muss, ob es überhaupt einen Orient außerhalb der Repräsentation gibt. Eben dieses ist aber eine der zentralen Fragen, die das Buch von Said aufwirft.

Kritiker haben Said vorgeworfen, dass er unklar darin bleibt, ob der Orient auch jenseits der Repräsentation durch die Orientalisten existiert und worin er besteht. Einerseits kann er schreiben: »it would be wrong to conclude that the Orient was *essentially* an idea, or a creation with no corresponding reality«⁴⁶, andererseits finden sich bei ihm auch zahlreiche Hinweise darauf, dass er ein diskursives Repräsentationsmodell in Anlehnung an Foucault auf den Orientalismus angewendet wissen will, das eine Bestimmung des ›Wesens‹ des Orients zurückweist.⁴⁷ Said definiert Orientalismus nicht eindeutig, sondern er umschreibt das Phänomen auf dreifache Art und Weise: 1. Jeder, der über den Orient schreibt, ist ein Orientalist und, was er tut, lässt sich nach Said als Orientalismus bezeichnen. 2. Orientalismus ist eine Art des Denkens, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen Osten und Westen aufbaut, und 3. ist Orientalismus eine Institution des Schreibens und Lehrens über den Orient, durch die der Westen Autorität ausübt.⁴⁸

James Clifford hat in der ersten und der dritten Beschreibung von Orientalismus einen Bezug auf die ›Wirklichkeit‹ eines Orients gesehen, während die zweite Umschreibung die diskursiven Aspekte des Orientalismus hervorhebt, die den Orient als Konstrukt des Westens aufzeigen.⁴⁹ Eine Schwierigkeit an Saids Diskursanalyse ergibt sich aus der Frage, wo die Grenzen zu ziehen sind zwischen Okzident und Orient und ob beide überhaupt existieren. Said vermeidet es, diese Frage zu beantworten, und seine Orientalismusanalyse liefert daher auch keinen kritischen Gegenentwurf einer ›richtigen‹ oder angemessenen Repräsentation des Orient, was nicht nur an der formalen Übernahme von Foucault's Diskursverständnis liegt, sondern an der Frage, wie dieser Diskurs formiert wird.

⁴⁴ Dazu Dennis PORTER, *Orientalism and Its Problems*, in: F. BARKER (ed.), *Politics of Theory*, Clochester 1983, 179–193, hier 183f.

⁴⁵ Die wird ihm von Halbfass bescheinigt. Wilhelm HALBFASS, *The Veda and the Identity of Hinduism*, in: DERS., *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, 1–22, hier 10.

⁴⁶ SAID, (wie Anm. 36), 5. Hervorhebung bei Said.

⁴⁷ Zur Kritik siehe vor allem CLIFFORD, (wie Anm. 42), 260.

⁴⁸ SAID, (wie Anm. 36), 2–3. Said bezeichnet weiterhin als Orientalismus: »a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience. The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of the deepest and most recurring images of the Other.« (1)

⁴⁹ Cliffords Kritik, auf die sich die meisten der späteren Rezipienten Saids beziehen, hat die zentralen methodischen Probleme von Said ausführlich reflektiert. CLIFFORD, (wie Anm. 42), 260; auch KING, (wie Anm. 22), 83f.

Darüber hinaus differenziert Said den ›Orient‹ nicht weiter und tendiert dadurch dazu, einen allgemeinen eurozentrischen Orientbegriff, den er gerade kritisch hinterfragen will, auch für eine post-koloniale Diskursanalyse beizubehalten. Der Orient bei Said bleibt geschichtslos, er transzendiert Zeit und in gewissem Sinn auch den Raum, der durch Übertragung der Verhältnisse im Nahen Osten auf Asien allgemein bleibt.

Die Bedeutung von Saids Ansatz ist, dass er Orientalismus als einen Meta-Diskurs präsentiert, der über Regionalstudien hinausgeht und das Verhältnis von Europa zu sich selbst und zu seinem ›Anderen‹⁵⁰ zum zentralen Thema hat. Unter ›Orientalismus‹ lassen sich daher auch die Bereiche von Kultur einer Kritik unterziehen, deren Autoren keine konkrete Beziehung zum Orient haben, wie Musik und Literatur.⁵¹ Das beunruhigende an Saids These liegt aber vor allem darin, dass seine Diskursanalyse nicht auf die Zeit realer kolonialer Macht beschränkt bleibt, sondern dass es gerade der orientalistische Diskurs der Gegenwart ist, der diese Dominanz weiter festigt.

Die Frage der diskursiven Konstruktion des Orients ist ja z.B. gerade in Bezug auf deutsche Orientalisten im 19. Jahrhundert, die über Indien geschrieben haben, von Bedeutung. 1816 schrieb der romantische Indologe Friedrich Majer, ein Schüler von Herder, der Deutschland nie verlassen hatte, an Schlegel: »Ich lebe jetzt ganz in Indien.«⁵² Welches Indien wird hier repräsentiert? Wie bezieht sich diese Aussage Majers auf eine Wirklichkeit, Indien genannt? Immanuel Kant hat in der Einleitung zu seiner ›Kritik der Urteilskraft‹ das Begehungsvermögen »als Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein«, bezeichnet.⁵³ Wie hat sich die deutsche Indien-Sehnsucht ausgewirkt, die sich ja nicht in Form kolonialer Macht manifestieren konnte? Welchen Einfluss haben die Bilder von Indien auf die Produktion der Wirklichkeit gehabt?

5. Der Wunsch und die Repräsentation

Gerade der Versuch, Indien zu verstehen und dieses Verstehen aufzuschreiben, ist Produktion von Wirklichkeit und hat immer auch den Charakter von Gewaltanwendung. Wie Jean Baudrillard bemerkt hat, kann der andere, sobald er repräsentiert werden kann, auch angepasst und kontrolliert werden.⁵⁴ Andere Gesellschaften können nur so verstanden

⁵⁰ Eine der Behauptungen der Anthropologie, die auch Clifford Geertz als verlogen kritisiert, ist, dass der Andere immer Singular ist und immer groß geschrieben wird, einer, der uns als ein Subjekt gegenübertritt. Clifford GEERTZ, Waddling In, in: *Times Literary Supplement* 7, 1985, 623–624. Saids Ansatz wirft dagegen in der Tat die Frage auf, ob das Selbst wie der Andere im Diskurs erst geschaffen wird. Siehe Richard G. FOX, East of Said, in: M. SPRINKER (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford 1992, 144–156, hier 145.

⁵¹ Z.B. Mozarts ›Zauberflöte‹ oder Goethes ›West-östlicher Divan‹.

⁵² Zu Majer siehe A. Leslie WILLSON, *A Mythical Image: The ideal of India in German Romanticism*, Durham 1964, 94ff.

⁵³ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft, in: DERS., *Werkausgabe* Bd. X, ed. Wilhelm WEISCHEDL, Frankfurt/M. 1977, 85.

⁵⁴ Jean BAUDRILLARD, *In the Shadow of the Silent Majorities ... Or the End of the Social, and Other Essays*, New York 1983, 20ff.

werden, indem sie geordnet werden, und indem bestimmte Gesetze, und das heißt Abstraktionen gelebten Lebens, aufgestellt werden, mit Hilfe derer das Verstehen sich artikulieren kann.

Koloniale Macht hat durch Stereotypen⁵⁵ von Indien, durch Rassentheorien und europäische Religionsmodelle, die kolonialen Objekte als eine fixierte Wirklichkeit repräsentiert, und gerade durch diese Anwendung epistemischer Gewalt⁵⁶ den Kategorien westlicher Rationalität unterworfen.⁵⁷ Indologen und Ethnologen haben es sich zur Aufgabe gemacht, Ordnung in ein Wahrnehmungs-Chaos zu bringen, das ihnen begegnet. Das geschieht mit Hilfe von Wörterbüchern, Grammatiken, Ethnographien von einzelnen Kasten oder ganzen Kastengruppen.⁵⁸ Lebendige Rede und konkretes Handeln werden so in eine, durch den westlichen Beobachter erst zu strukturierende Notwendigkeit der grammatischen oder sozialen Ordnung übersetzt.⁵⁹

Das Interesse richtet sich dabei darauf, wie eine Gesellschaft Ordnung produziert, wie also z.B. endogame Strukturen in Indien funktionieren und welchen Beitrag sie zur Stabilisierung einzelner Kasten und des ganzen Kastensystems leisten. Es richtet sich auch darauf, wie Randbereiche der Gesellschaft, wie z.B. die Kastenlosen, ausgegrenzt werden, weniger aber darauf, welches verborgene Gewaltpotential einer Gesellschaft wesentlich ist, die ihre eigenen Ränder zum Schweigen bringt und damit letztlich verschweigt.

Vielleicht hat Nietzsche recht, wenn er darauf besteht, dass jede Repräsentation gewalttätig ist, weil sie in der Abstraktion das zerstören muss, was sie zu repräsentieren sucht.⁶⁰ Gerade diejenige ethnologische Schule, die unter dem Namen Strukturalismus angetreten ist, um strukturelle Gleichwertigkeit kultureller Systeme aufzuzeigen, erweist sich bei genauerer Betrachtung ihrer Grundlagen als eurozentrisch. Claude Lévi-Strauss reflektiert zu Beginn seiner mehrbändigen *Mythologica* die erkenntnistheoretischen Bedingungen der strukturalistischen Anthropologie:

»Da wir uns auf die Suche nach den Bedingungen begeben haben, in denen Wahrheits-systeme wechselseitig umkehrbar und folglich für mehrere Subjekte gleichzeitig annehmbar werden können, gewinnt die Gesamtheit dieser Bedingungen den Objektcharakter, der mit einer eigenen Realität ausgestattet und unabhängig von jedem Subjekt ist.«⁶¹

⁵⁵ Diesen Punkt hat insbesondere Homi Bhabha hervorgehoben. BHABHA, (wie Anm. 22), 107ff, vgl. auch YOUNG, (wie Anm. 22), 143f.

⁵⁶ Zum Begriff siehe SPIVAK, (wie Anm. 21), 280.

⁵⁷ »Das Stereotyp ist nicht deshalb eine Simplifizierung, weil es die falsche Repräsentation einer gegebenen Realität wäre. Es ist eine Simplifizierung, weil es eine arretierte, fixierte Form der Repräsentation ist, die, indem sie das Spiel der Differenz verbietet, ein Problem für die Repräsentation des Subjekts in den Signifikationen psychischer und sozialer Beziehungen darstellt.« BHABHA, (wie Anm. 22), 111.

⁵⁸ Vgl. dazu Bernard S. COHN, *The Command of Language and the Language of Command*, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi 1985, 276–329, hier 276ff.

⁵⁹ Stephen A. TYLER, *Das Unaussprechliche*. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt, München 1991, 94f.

⁶⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, ed. Giorgio COLLI und Mazzino MONTI-NARI, Bd. 6, München 1980, 55–162, hier 80ff.

⁶¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologica I*. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt/M. 1976, 25.

Das objektivierende Denken, das Lévi-Strauss zur methodischen Voraussetzung macht, und das gleichzeitig von Menschen verschiedener Kulturen und Denktraditionen anerkannt werden soll, dabei aber nicht mehr das Denken eines einzelnen Subjekts ist, macht Menschen einer anderen Kultur verstehbar, ohne dass ihre Subjektivität in Betracht gezogen werden muss.⁶²

Die andere Kultur stellt sich als ein Ganzes dar, und ein kollektives Bewusstsein, in unserem Fall: ›das indische Denken‹, wird für diejenigen angenommen, deren Rationalität als eine der unseren strukturell gleichwertige dargestellt werden soll. Die Abstraktion von Subjektivität führt aber dazu, dass es der dominierende Diskurs eines Landes ist, der in der ethnographischen Darstellung des Ausländers das Ganze der Kultur repräsentiert.

Das ist vielleicht überhaupt eines der signifikanten Phänomene der Kulturbegegnung. Kultur, die andere Kultur, wird nur in Ausschnitten wahrgenommen.

Das lässt sich gar nicht vermeiden, aber diese Ausschnitte sind diejenigen, von denen man meint, dass sie in einem Kulturkreis dominant sind. Und gerade diese Reduktion von Kultur auf dominante Kultur ist ethnozentrisch, weil sie letztlich Differenz auflöst und das Andere, das Fremde auf das Eigene zurückführt.

Verstehen bedeutet aber unter dieser Prämisse Verstehen meiner selbst. Am Beispiel des interreligiösen Dialogs des Westens vor allem mit der Philosophie des Advaita-Vedānta Indiens wird dieser Ethnozentrismus besonders deutlich.

6. Der Wunsch zu verstehen

Der hermeneutische Ansatz Gadamers hat das Dialogverständnis der Kulturwissenschaften und auch der christlichen Theologie der letzten 30 Jahre entscheidend beeinflusst und prägt nach wie vor, wenn auch vielleicht unterschwellig, die meisten Ansätze der sogenannten pluralistischen Religionstheologen. Wo in einem gelungenen Dialog eine Verständigung stattfindet, da geschieht nach Gadamer eine ›Horizontverschmelzung‹ – Fusion zweier Verstehenshorizonte.

Diesen Ansatz hat Heinrich Ott auf den interreligiösen Dialog übertragen. Im Dialog ist davon auszugehen, dass jede Kultur und jede Religion ihren Verstehenshorizont hat, und dass zwischen den Verstehenshorizonten eine ›hermeneutische Differenz‹ besteht. Dennoch geschieht nach Ott dort, wo eine interreligiöse Verständigung stattfindet, ein teilweises Zusammenwachsen der Verstehenshorizonte und somit ein neuer Horizont, von dem »neue Verstehensmöglichkeiten und Sprachmöglichkeiten für die Christenheit, und damit auch für die Erschließung neuer theologischer Dimensionen zu erwarten«⁶³ sind. Ob dies allerdings

⁶² Vgl. zur Kritik am Strukturalismus Veena DAS, Subaltern as Perspective, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi 1994, 310–324, hier 311.

⁶³ Heinrich OTT, Einander verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog, in: Michael MILDENBERGER (Hg.), *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Frankfurt/M. 1978, 35–38, hier 37.

eine angemessene Beschreibung für ein wirkliches Verstehen und eine herrschaftsfreie interkulturelle Begegnung ist, scheint mir fraglich.

Gadamer hat den Begriff des Horizontes von Husserl übernommen, der darunter den Rahmen verstand, in dem sich das ›transzendente Ich‹ in der intentionalen Beziehung auf seine Gegenstände konstituiert. Indem Husserl die Subjektivität gegenüber der im Dialog erzeugten intersubjektiven Beziehung der Verständigung als originär ansetzt, kann der Prozess des Verstehens des Anderen nur nach dem Muster der Übertragung und Zurückführung des Fremden auf Bekanntes im eigenen Erlebnishorizont vorgestellt werden.

Auch die ›hermeneutische Differenz‹, die Gadamer und mit ihm Ott bewusst entfalten wollen, die zwischen einem Text und der Gegenwart bzw. zwischen zwei Kulturen besteht, zeigt sich bei diesem hermeneutischen Ansatz nicht im Anderen als dem Fremden, sondern wie Gadamer schreibt, im »Entwurf des Anderen als einem Phasenmoment im Vollzug des Verstehens«⁶⁴. Weiter heißt es bei Gadamer: »Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt.«⁶⁵

Dieser Ansatz des Verstehens bleibt, gerade weil der Europäer mit seinem Gegenwarts-horizont – und das gilt auch für bestimmte Richtungen christlicher Theologie – sich in einer intentionalen Beziehung auf seinen Dialogpartner immer wieder neu konstituieren will, ethnozentrisch. ›Horizontverschmelzung‹ bedeutet daher immer auch ein Verbiegen des Anderen auf meinen gegenwärtigen Verstehenshorizont hin. Dem anderen wird diese Subjektivität, die ich beim Horizontentwurf für mich in Anspruch nehme, jedoch verweigert.⁶⁶

Darüber hinaus ist die Richtung, in die der Horizont entworfen wird, von Bedeutung. Arische Brahmanen bieten sich aufgrund von strukturell als ähnlich angenommenen Bildungs- und Schrifthorizonten aber anscheinend eher als Dialogpartner denn illiterate Kastenlose an, die immerhin fast ein Drittel der Bevölkerung ausmachen.

Der besondere Fall in Indien ist jedoch, dass die Brahmanen dafür, dass sie sich auf das europäische Dialogprojekt eingelassen haben, für den Verrat ihrer ursprünglich geheimen heiligen Schriften an die europäische Wissenschaft, reichlich durch Übertragung politischer Macht entlohnt worden sind, ja, dass sie selbst ihre Informantentätigkeit benutzt haben, um nach dem Abzug der englischen Kolonialmacht 1948 ihre kulturelle und wirtschaftliche Dominanz auszubauen.⁶⁷

Sie sind es, die von der Anfang der 90er Jahre eingeführten wirtschaftlichen Öffnung des Landes am meisten profitieren, während die Verarmung der unteren Kasten seither

⁶⁴ Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, 312.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Zu Recht hat daher Sundermeier immer wieder darauf hingewiesen, dass interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik von einer Reflektion der Fremdheit des Anderen auszugehen hat. Z.B. Theo SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen*. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

⁶⁷ Veena DAS, Der anthropologische Diskurs über Indien. Die Vernunft und ihr Anderes, in: Eberhard BERG / Martin FUCHS (Hgg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, 402–425, hier 416f.

wahrscheinlich noch zugenommen hat. Sie sind es, die den politischen Diskurs um religiösen Nationalismus und säkularen Staat gegenwärtig in Indien dominieren.

Die Informantendominanz spiegelt sich aber, wie oben angedeutet, auch wider in der deutschen Indologie, die sich bis vor wenigen Jahren fast ausschließlich der Sanskrittradition widmete und die Kultur der Draviden in Südindien, der Adivasi, Ureinwohner, die bisher nicht sanskritisiert worden sind, und die Kultur der sogenannten Kastenlosen gar nicht oder nur am Rande wahrgenommen hat.

7. Vom unterworfenen Wissen der Dalits

Es mag absonderlich erscheinen, ja vielleicht sogar überzogen, wenn man eine Grammatik des Sanskrit oder des Tamil oder eine Ethnographie über eine Kaste als gewalttätigen Akt denunziert. Aber genauso wird diese schulmäßige humanistische Unternehmung oft von denen erfahren, die die Ethnologie ihre ›Informanten‹ nennt und die praktisch zu Statisten im Repräsentationsdiskurs degradiert werden, deren ›Horizont‹ man dadurch entworfen hat, dass man Grammatiken und Ethnographien produziert und in diesem Produktionsprozess zugleich enteignet hat.

Auch in anderen kolonialen Kontexten ist diese Enteignungserfahrung deutlich geworden. Ein berühmter Dialog aus Shakespeares Drama *Der Sturm* legt drastisch die Brüche im interkulturellen Begegnungsdrama offen. Der Eingeborenen Caliban erwidert dem Kolonisator Prospero: »Ihr lehret Sprache mir, und mein Gewinn ist, dass ich weiß zu fluchen. Hol die Pest euch fürs Lehren eurer Sprache.«

Die Kastenlosen, denen ihre eigene Geschichte enteignet worden ist und die auch durch Mithilfe der kolonialen Mächte sanskritisiert, das heißt der brahmanischen Kultur und Gesellschaftsordnung angepasst worden sind, finden zunehmend ihre eigene, dem offiziellen Englisch oder Sanskrit kontroverse Sprache, die den Unterdrückungsmechanismus aufdeckt.

Sie nennen sich nicht Kastenlose, weil dieser Begriff sozusagen systemimmanent wäre, schon gar nicht Unberührbare, aber sie nennen sich auch nicht ›Harijans‹ – Kinder Gottes –, wie Gandhi sie in einer patriarchalisch vereinnahmenden Art bezeichnet hatte, sondern sie bezeichnen sich selbst mit einem Sanskritbegriff aus der Sprache der Unterdrücker als ›Dalits‹, was übersetzt vielleicht soviel bedeutet wie: Unterdrückte, Zerbrochene, Niedergetretene. Sie selbst benennen ihre Marginalisierung.

Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung der Anthropologin Mary Douglas, dass jede Gesellschaft an ihren Rändern labil ist. Sie deutet weniger darauf hin, dass die Ränder einer Gesellschaft labil sind, sondern dass sich in den Rändern die Labilität der Gesellschaft zeigt.⁶⁸ Eben diese Labilität wird nun durch die Dalits selbst aufgezeigt. Unberührbarkeit ist nicht etwas an den Rändern der Gesellschaft oder gar außerhalb von

⁶⁸ Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung*. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt/M. 1988, 151ff.

ihr, sondern im Benennen der Zerbrochenheit wird auf die eigentliche gewalttätige Schwäche der indisch-hinduistischen Gesellschaft hingewiesen.

Christliche Dalits spielen in diesem befreienden Selbstfindungsprozess eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Kritik an der Gesellschaft beinhaltet aber für die christlichen Dalits auch Kritik an der eigenen Kirche.⁶⁹ Vor allem wird eine einheimische ›Indische Theologie‹, die bereits im 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition des brahmanischen Hinduismus um einen selbständigen indischen Ausdruck der christlichen Botschaft gerungen hat, von Dalittheologen kritisch in Frage gestellt.

Mehr als 80% der Christen Indiens sind Dalits. Die Theologie, die diesen Christen als genuin indische Theologie präsentiert wurde, war aber wesentlich brahmanisch geprägt.

Seit etwa 15 Jahren ist eine Theologie im Entstehen, in der die Kastenlosen sich selber zu Wort melden. Einen Dialog mit der Hochreligion Hinduismus lehnen sie ab. Dagegen suchen sie nach ihren eigenen Wurzeln in der Volksreligiosität und interpretieren volkstümliche Mythen und Glaubensvorstellungen, wie Geisterglauben, Ahnen und Fruchtbarkeitskulte neben den sie bedrängenden kulturellen wie wirtschaftlichen Diskriminierungsmechanismen in Beziehung auf die christliche Botschaft.⁷⁰

Eine Re-Mythologisierung lässt die eigenen vorhinduistischen Ursprünge wieder lebendig werden. Anleihen aus der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie sind unverkennbar, und die konkreten Erfahrungen der Dalits sind Ausgangspunkt ihres Theologisierens. Es steht im Zusammenhang mit der Suche der Dalits nach menschlicher Würde und Selbstachtung und will die Dalits im Kampf gegen die Kastendominanz und für soziale Gerechtigkeit motivieren.

Dabei spielt die Frage der Identität eine zentrale Rolle. Nicht ihr Christsein steht an erster Stelle der theologischen Reflexion, sondern ihr Dalitsein. Arvind P. Nirmal, einer der führenden Dalittheologen, hat zugespitzt formuliert: »Es ist die Dalitexistenz, die das Christliche an der Dalittheologie ausmacht.«⁷¹

Das Pathos des Leidens und das Pathos des Protestes kommen in der Dalittheologie zusammen. Und allein die Formulierung, die Versprachlichung ihrer leidend-protestierenden Existenz ist ein wesentlicher Aspekt ihrer Befreiung. Diese Versprachlichung der eigenen Wurzeln, die Wiederentdeckung einer eigenen Kultur, ist gleichzeitig auch die Formulierung einer Gegenkultur zur hierarchisch entfremdenden Hindukultur, mit der der Westen bislang den Dialog geführt und von der er spirituelle Elemente im Fusionsprozess aufgenommen hat.

Michel Foucault hat diesen Prozess als den »Aufstand des unterworfenen Wissens« bezeichnet. Dieses unterworfene Wissen wird von Dalittheologen im eigenen Subjekti-

⁶⁹ Zur Dalittheologie vgl. Sathianathan CLARKE, *Dalits and Christianity*. Subaltern Religion and Liberation Theology in India, Delhi 1999; EPD-Dokumentation 1/95, *Nicht mehr länger »unberührbar«*. Indische »Dalits« fordern Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1995; John WEBSTER, *The Dalit Christians. A History*, Delhi 1994.

⁷⁰ Siehe James Theophilus APPAVOO, *Dalit Religion*, in: James MASSEY (ed.), *Indigenous People: Dalits*. Dalit Issues in Today's Theological Debate, Delhi 1994, 111–121.

⁷¹ Arvind P. NIRMAL, *Towards a Christian Dalit Theology*, in: DERS. (ed.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras o.J., 53–70, hier: 62.

vierungsprozess strategisch eingesetzt, in der Kritik an dominantem Wissen. Unter unterworfenem Wissen hatte Foucault zweierlei verstanden, zum einen:

»Historische Inhalte ..., die unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen verschüttet waren und untergingen« und zum anderen »eine Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus.«⁷²

Die Kritik der Dalits an der im Westen immer wieder bewunderten friedlichen und toleranten Hindukultur stellt aber auch die Frage, ob nicht die eurozentrische Ideologie rationaler Transparenz der westlichen Interpretation und Repräsentation Indiens dazu beigetragen hat, die Dalits zu zerbrechen und ihr Wissen zu unterwerfen und zu marginalisieren. Die Dalitbewegung ist damit auch eine Aufforderung an den Westen, den eigenen kolonialen Blick, unsere Wahrnehmungsstrukturen und Kategorien hinterfragen zu lassen. Wie aber könnte das geschehen?

In einigen ökumenischen Kreisen im Westen ist seit einigen Jahren ein zunehmendes Interesse an der Theologie der Dalits festzustellen. Die Stimme der Unterdrückten und Subalternen wird in Symposien und Aktionsgruppen zum Hören gebracht. Es wächst ein Bewusstsein davon, dass es gerade die »unterworfenen Wissen« im zweiten Sinn von Foucaults Unterscheidung sind, die heute für die christliche Theologie das größte Potential bereithalten.⁷³ In Vereinigungen wie dem »International Dalit Solidarity Network«, aber auch dem ÖRK verbundenen »Dalit Solidarity Programme«⁷⁴ wird nicht nur die Solidarität mit den Dalits zum Ausdruck gebracht, sondern vor allem werden Programme zu gemeinsamem Handeln entwickelt. Der Heidelberger Missionswissenschaftler Theo Sundermeier hat dieses »kommunikative Handeln« mit dem Begriff »Konvivenz« beschrieben, den er am Beispiel eines Chores erläutert. Hörend auf die Stimme des anderen trägt jeder in Solidarität zum harmonischen (ökumenischen) Zusammenklang bei.⁷⁵ Sundermeier selbst hat aber immer wieder betont, dass es so einfach mit dem Hören nicht ist, und seine Hermeneutik des Fremden ist ein Versuch, die Schwierigkeiten zu reflektieren. Dass aber der Wille zu hören nicht von einem Machtdiskurs abgekoppelt werden kann und das Verstehen und Konvivenz sich immer innerhalb von hierarchischen Strukturen herausbilden, dass macht Elisabeth Schüssler Fiorenza deutlich, die ebenfalls ein kritisches Modell der Zusammenarbeit und des Zusammenlebens entwickeln will. Allerdings betont sie, dass, wenn die bisher zum Verstummen gebrachten Stimmen mit eingeschlossen werden sollen, es notwendig wird, von einem hermeneutischen Modell der Kommunikation abzugehen und ein praktisches

⁷² Michel FOUCAULT, *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège der France (1975–1976), Frankfurt/M. 1999, 15.

⁷³ Siehe z.B. Klaus SCHÄFER, Vorwort zu WILFRED, *Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert*, in: *EMW Informationen* 119, Februar 1999, 3.

⁷⁴ Neuerdings umbenannt in »Dalit Solidarity Peoples«.

⁷⁵ Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: DERS. / Wolfgang HUBER / Dietrich RITSCHL, *Ökumenische Existenz heute* 1, München 1986, 49–100, hier: 98f.

Modell des gemeinsamen Handelns zu entwickeln.⁷⁶ Was hier zentral bleibt, ist die Frage des Verhältnisses von Repräsentation, Macht und kommunikativem Handeln. Warum?

Gayatri Spivak hat die Frage gestellt: »Can the subaltern speak?«⁷⁷ und zwei Formen der Repräsentation unterschieden, die Repräsentation als ›Sprechen für‹ in Vertretung der Subalternen und die Repräsentation als Auslegungsakt, der seinen Ausgang nimmt im Hören auf die Stimme der Subalternen. Beide Formen der Repräsentation sieht sie als problematisch an. Das ›Sprechen für‹ versetzt den, der spricht, in die Rolle desjenigen, der die Subjektivität der Subalternen konstruiert, um sie dann zu repräsentieren; das ›Hören auf‹ setzt andererseits die Subalternen als freie, selbstbewusste Subjekte voraus, die ihre Situation objektiv zu schildern in der Lage sind. Eben dieses sind die Dalits nicht, deren Subjektivität durch Kastenhierarchie und ökonomische Ausbeutung »zerbrochen« ist. Spivak betont deshalb, dass es eine Aufgabe kritischer Praxis sei, den Dialog im ›Sprechen zu‹ den Subalternen neu zu lernen.⁷⁸ Dieses Lernen besteht vor allem in einem ›Verlernen‹ der eigenen Privilegien (unlearning one's privileges) im dominanten Diskurs,⁷⁹ in einer Dekonstruktion der eigenen Geschichte der geprägten Bilder und Vorurteile vom anderen.⁸⁰ Wenn Vorurteile gelernt werden können, dann können sie auch wieder verlernt werden.

Neben Solidaritätsbekundungen und Aktionen für die Dalits bedarf es daher einer Kritik des europäisch-ethnozentrischen Meisterdiskurses von Pluralität und Fusion. Die zentrale Herausforderung der interkulturellen Begegnung und zugleich eine Chance, nicht über sie sondern mit ihnen zu sprechen, besteht darin, die vom Westen produzierte wirtschaftliche wie rationale Homogenität durch die Heteroglossie und die polyphonen Stimmen der Marginalisierten aufbrechen zu lassen.

Zusammenfassung: Das Interesse an der Begegnung mit Kultur und Religionen Indiens ist im Westen nach wie vor groß. Meist werden aber nur ganz bestimmte Aspekte der Indischen Religionen im Westen überhaupt wahrgenommen. Diese Beschränkung der Wahrnehmung hat eine Geschichte, die eng mit den kolonialen Interessen des Westens an Indien verbunden ist. Die Objekte der Wahrnehmung werden nach westlichen Wunsch- und Begehrensmustern ausgesucht. Dabei kommen bestimmte Gesellschaftsgruppen Indiens, wie die Dalits, überhaupt nicht in den Blick. Der Aufsatz versucht zu zeigen, dass die hermeneutische Struktur der Wahrnehmung der fremden Religion, die den interreligiösen Dialog bis heute prägt, eurozentrisch ist, und plädiert dafür, stärker auf die bisher unterdrückten Stimmen der anderen Kultur zu hören.

Summary: In the West the interest in encountering the culture and the religions of India is still significant. In most cases only specific aspects of the Indian religions are recognized as valuable for

⁷⁶ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Commitment and Critical Inquiry, in: *Harvard Theological Review* 82, 1989, 1–19, hier 4f.

⁷⁷ SPIVAK, (wie Anm. 21).

⁷⁸ SPIVAK, (wie Anm. 21), 295; vgl. auch SPIVAK, The Rani of Sirmur, in: F. BARKER u.a. (eds.), *Europe and Its Others I*, Colchester 1985, 128–151.

⁷⁹ Dazu Bart MOORE-GILBERT, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London/New York 1997, 83ff.

⁸⁰ Donna LANDRY / Gerald MACLEAN, Introduction: Reading Spivak, in: DIES. (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York/London 1996, 4–13, hier 4.

a fruitful encounter. This confinement of recognition has a history which is closely connected to the colonial interest of Europe in India. The selection of the objects for western recognition of Indian culture follows a logic of desire. Certain sections of the Indian society, like the Dalits, therefore have never been considered to be worthy of western hermeneutical endeavour towards India. The argument of the article is that the hermeneutical structure in the recognition of another religion, which is dominant in interreligious dialogue as well, is eurocentric and that we need to listen to the subjugated knowledges of the Subaltern.

Sumario: En Occidente continúa existiendo un gran interés por el encuentro con la cultura y las religiones de la India. Pero casi siempre se perciben en Occidente sólo determinados aspectos de dichas religiones. Tal restricción de la perspectiva tiene una historia estrechamente unida a los intereses coloniales del Occidente en la India. Los objetos de la percepción son escogidos según los deseos y anhelos occidentales. Así, determinados grupos de la sociedad india, como los Dalits, apenas son percibidos. El artículo intenta demostrar que la estructura hermenéutica de la percepción de una religión ajena, dominante hasta ahora en el diálogo interreligioso, es eurocéntrica. Por ello, el autor aboga por escuchar con mayor intensidad a las voces hasta ahora oprimidas de las otras culturas.

KLEINE BEITRÄGE

Christlich-islamischer Dialog

Zwischen Mission und Ökumene

1. Die neue Situation

Mit den Muslimen ist der Islam bei uns Christen in Zentraleuropa angekommen. Die Muslime sind nicht mehr nur unsere Nachbarn als Gastarbeiter, sondern als Mitbürger, und zwar nicht nur als einzelne Personen, sondern als Familien, Vereine, Gemeinden mit eigenen Lebensweisen, Strukturen und Zielsetzungen. Von jetzt an haben Christen und Muslime eine gemeinsame Zukunft in Europa. Es gilt, den öffentlichen Raum gemeinsam zu gestalten, natürlich zusammen mit all den anderen Bürgern in unseren Ländern. Allerdings teilen Christen und Muslime zusammen mit anderen Glaubenden an Gott, den Schöpfer und Richter, eine besondere Verantwortung. Die religiös praktizierenden Muslime fordern uns in besonderer Weise heraus, den öffentlichen Raum vom christlichen Glauben her effektiv mit zu gestalten.

Konfessionelle Unterschiede zwischen den Christen erhalten einen neuen Stellenwert im Kontext der vom Islam an alle Christen ergehenden Herausforderung. Letztere kann den Christen helfen, den Blick für das Wesentliche des christlichen Glaubens zu schärfen und kann sie in ihrem Auftrag stärken, in Leben und Denken die von Christus gewollte Einheit in Verschiedenheit glaubwürdig zu bezeugen.

Der Islam steht in einem Konkurrenzverhältnis zum christlichen Glauben, gerade auch im Hinblick auf die im Glauben ergriffene Wahrheit und den Versuch, ihr Gehör und Gehorsam in der Welt von heute zu verschaffen. Christen und Muslime wissen sich gesandt, einander Zeugnis von der Wahrheit zu geben. Heute hat diese Konkurrenzsituation globalen Charakter. Die Anhänger beider Religionen sind weltweit über den ganzen Globus verteilt und »vernetzt«, sind weltweit Nachbarn. Beide wissen sich von ihrem Glauben her gesandt, einzuladen zur Mitgliedschaft in ihren Gemeinschaften. Jeder Mensch ist grundsätzlich, »potentiell« Muslim oder Christ.¹

¹ Siehe Christian W. TROLL, Witness Meets Witness: The Church's Mission in the Context of the Worldwide Encounter of Christian and Muslim Believers Today, in: *Encounters. Journal of Inter-Cultural Perspectives* 4 (1998), 15–34.

Auf beiden Seiten gibt es die Erfahrung mit dem »dritten« Partner, dem säkularisierten und materialistischen, zweifelnden, agnostischen und nicht selten gar atheistischen, einzelnen Menschen und einer zunehmend in diesem Sinn geprägten Gesellschaft. Säkularisierung und Materialismus bedrohen die beiden Gemeinschaften nicht nur von außen sondern auch von innen. Auch das vorherrschende Bild, das Christen und Muslime voneinander haben, ist von diesem Faktor entscheidend mitgeprägt.

Zwischen der islamischen und christlichen Glaubenslehre gibt es zunächst einmal bedeutsame Gemeinsamkeiten. Allerdings gilt es, sich gleichzeitig auch der tiefgreifenden Unterschiede und ihrer Wurzeln bewusst zu sein. Die Unterschiede betreffen auf der normativen Ebene die Gründungstexte und das jeweilige Lebensmodell des Gründers, Muhammad von Mekka, respektive Jesus von Nazareth. Diese prägen in ihrer Unterschiedlichkeit allen einzelnen Aussagen der beiden Religionen, die sich nicht selten zunächst zum Verwechseln ähnlich sind, einen unverwechselbar eigenen Stempel auf.² Außerdem gilt es das Gewicht, wenn nicht die Last, der Begegnungen von Muslimen und Christen im Laufe der Geschichte zu ermessen und die darin wirksamen wirtschaftlichen, politischen und militärischen Faktoren auszumachen. Heute – so will uns scheinen – gilt es vor allem, auf die weltweite Gegenseitigkeit in den Beziehungen zwischen muslimischen und christlichen Mehr- und Minderheiten hinzuweisen und effektiv für wahre Gerechtigkeit und recht verstandene Gegenseitigkeit in den Beziehungen einzutreten.

2. Unsere christliche Sendung (Mission) heute

Ein paar Leitsätze mögen bedeutungsvolle neue Perspektiven im katholischen Missionsverständnis andeuten. Sie basieren allesamt auf einschlägigen Dokumenten des Konzils, relevanter neuerer päpstlicher Enzykliken sowie auf Verlautbarungen von regionalen Bischofs- und Missionskonferenzen. Von diesen Perspektiven her können wir dann unser Thema adäquat behandeln.

Die Kirche steht als Zeichen und Instrument des Reiches Gottes in seinem Dienst. »Das Reich Gottes ist das Endziel aller Menschen. Die Kirche als sein ›Keim und Beginn‹ ist darum bemüht, als Erste diesen Weg auf das Reich hin zu gehen und den ganzen Rest der Menschheit sich in die gleiche Richtung bewegen zu lassen.«³

Das herkömmliche Verständnis der Mission entlarvt sich somit als zu ekklesiozentrisch, zu sehr bestimmt von der Sorge um das numerische Wachstum und die Einpflanzung der Kirche als distinkte Institution. Die sichtbare, institutionelle Kirche existiert, um den Menschen zu dienen im Hinblick auf das Reich Gottes, d.h. sie existiert, um den Menschen die Dynamik zu offenbaren, die ihre Geschichte schon immer prägt. Sie existiert, um die

² Siehe Christian W. TROLL, Umstrittener Islam: Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie, in: Thomas BROSE (Hg.), *Umstrittenes Christentum. Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Berlin 2002, 104–130.

³ SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen*. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Città del Vaticano 1984, Nr. 25.

Gegenwart Christi des Befreiers und seines Geistes zu bezeugen in den Taten und Zeichen, die in der voranschreitenden Geschichte der Völker erscheinen.

Die Kirche dient dem Kommen des Reiches Gottes durch die Verkündigung der Frohen Botschaft: der bedingungslosen Solidarität Gottes mit uns Menschen, durch das Wachhalten der transzendenten und geistigen Wirklichkeit in Liturgie und Gebet, durch das Leben nach den evangelischen Räten, Dialog, Förderung im menschlichen Bereich, Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, Erziehung, Pflege der Kranken, Sorge für die Armen und Anden-Rand-Gedrängten.

Die Kirche ist »das universale Sakrament des Heiles«.⁴ Sie ist nicht selbst die volle Realität des Heils. Sie ist berufen, das universale Wirken des Hl. Geistes als solches willkommen zu heißen und ihm zu dienen. Das »Reich« ist dort, wo selbst sich hingebende Liebe am Werk ist, d.h. wo der Hl. Geist weht. Das Zeugnis der Kirche vollzieht sich, indem es sein innerstes Wesen, die zur Teilnahme am eigenen göttlichen dreieinigen Leben ermächtigende Liebe Gottes, aktualisiert und so offenbart.

Evangelisierung ist das Zeugnis für die unermessliche Güte Gottes des Menschgewordenen, hier und jetzt. Das Herz der Sendung / Mission liegt dort, wo die Kirche im Bekenntnis der in Christus geoffenbarten Liebe Gottes, andere und sich selbst engagiert, ihre wahre menschliche Berufung zu leben, indem sie in die Ordnung der Liebe eintreten.⁵

Alle Menschen, ob getauft oder nicht, nehmen trotz und in all ihrer Verschiedenheit als Individuen und Gemeinschaften, letztlich teil an einer Berufung, die gegeben ist mit der grundsätzlichen Ausrichtung der menschlichen Existenz. So sind die Christen und alle anderen Menschen gleichermaßen berufen, in ihrer Begegnung miteinander, die wesentlich in ihrem gemeinsamen Menschsein gründet, einander zu helfen, ihrer tiefsten menschlichen Berufung zu entsprechen und so teilzunehmen am Wachstum der Personen und Gemeinschaften, d.h. der Menschheit als einer »Gemeinschaft von Gemeinschaften«.⁶

In dieser Weise kann die Begegnung von Christen und Menschen anderer Traditionen, Religionen und Ideologien der Austragungsort einer gemeinsamen geistlichen Geschichte von großer Tragweite werden. Trotz der Verschiedenheit der religiösen Kulturen rufen sich die Menschen als Partner einander auf zu wirklichen inneren Konversionen, in einem Prozess der gegenseitigen »Reinigung« und Kritik, der natürlich auch die sozialen und institutionellen Dimensionen des Lebens beeinflusst und modifiziert.

So gehen die Menschen den Weg ihrer menschlichen Berufung, die darin besteht, immer entschiedener einzutreten in die »Ordnung« bzw. unter »das Gesetz« der Liebe. Dies ist der

⁴ Gaudium et Spes 45, Lumen Gentium 48; die Konzilsdokumente werden nach folgender Ausgabe zitiert: Karl RAHNER / Herbert VORGRIMMLER (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium*. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in bischöflich beauftragter Übersetzung, 22. Aufl., Freiburg i. B. 1990.

⁵ vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris Hominis*, Vatikan 1979. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6), 10; JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris Missio*. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, Vatikan 1990. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), 60; 89.

⁶ S. Mohamed TALBI, Une communauté des communautés (Le droit à la différence et les voies de l'harmonie), *Islamochristiana* 4 (1978), 11–25; DERS., Islam et occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes, in: *Islamochristiana* 7 (1981), 57–77.

Weg, den der Geist Gottes allen vorschreibt. Diese Begegnung schließt den Vorgang gegenseitiger Kritik ein, christlich gesagt, die Aufgabe der »Unterscheidung der Geister«, sich ausrichtend am Richtmaß der menschengewordenen, sich im Paschageheimnis verströmenden Liebe Gottes. Dieser kontinuierliche Akt, ja Prozess der »Unterscheidung« demaskiert Depravationen, Verzerrungen und Verirrungen in der Praxis der Religion, der eigenen sowie der der Partner. Die christliche Glaubensüberzeugung, dass Gott sich in Jesus nicht nur ansagt, sondern mitteilt, und dass in Jesus Christus die allen Menschen gegebene Berufung unüberbietbar verwirklicht worden ist, macht das unterscheidend Christliche des christlichen Glaubens aus. Aber alle Menschen, ob sie nun Christen sind oder – wie die große Mehrzahl – nicht, können diese Berufung irgendwie erfassen und zu leben versuchen. Dies lehrt uns das Matthäusevangelium: »Herr, wann haben wir Dich hungern gesehen und dich gespeist?« (Mt 25,37).

Was hier gesagt worden ist, bedeutet ganz und gar nicht, dass die explizite Kenntnis des Mysteriums Jesu Christi und die volle Mitgliedschaft in der sichtbaren Kirche ihren Wert einbüßen oder weniger dringend würden. Was der Christ, in Annahme und Antwort auf die Frohe Botschaft, in der Kirche lebt, manifestiert und verwirklicht nicht nur die besondere Berufung des Getauften, sondern auch die Berufung eines jeden anderen Menschen. Das besondere Geschenk, das dem Christen als solchen von Gott gemacht worden ist, hat eine wesentliche Bedeutung für alle anderen Menschen. Es ist dringend geboten, dass dieses explizite Zeugnis für die unbedingte Liebe Gottes zum Menschen im Herzen des Lebens, der Kultur eines jeden Volkes gelebt und weitergegeben wird, und zwar von einer Gemeinschaft von Jüngern Christi, die das der Kirche anvertraute Geheimnis Christi inmitten dieses oder jenen Volkes vernehmbar und glaubwürdig darstellen.

Ein Hauptziel der Mission der Kirche ist und bleibt es somit, in jeder der zahllosen menschlichen Traditionen und Völker eine wirklich inkulturierte, sozusagen »ein-geborene« Ortskirche entstehen zu lassen. Denn es muss jeder menschlichen Gemeinschaft ermöglicht werden, der vollen und letztgültigen Wahrheit über Gott und Mensch, wie sie in Jesus Christus offenbart ist, im Schoß ihrer eigenen Sprache und Kultur vernehmbar und nachvollziehbar zu begegnen.

Aber dieses Bemühen um die Gründung und Förderung der Ortskirchen im Herzen der verschiedenen Kulturen und Religionen ist immer innerhalb eines weiteren Rahmens zu verstehen. Letztlich zielt die Mission nicht auf die Ausbreitung und Stärkung der sichtbaren Kirche(n), sondern auf das Kommen des »Reiches«, d.h. das Wachsen jeglicher Person und Gemeinschaft in der Liebe. Die Ortskirche ist nicht nur Zeichen der allen Menschen gemeinsamen Berufung. Sie ist auch aufgefordert, als Instrument des Hl. Geistes zu wirken, der jede einzelne Person und jedes Volk einlädt, diese allen Menschen gemeinsame Berufung zu leben. Die Mission der Kirche ist mithin grundsätzlich ausgerichtet auf beides: einerseits auf Geburt und Wachstum der sakramentalen Wirklichkeit der sichtbaren, institutionellen Kirche in jedem Volk, d.h. der Ortskirchen als Teil der Gesamtkirche, und andererseits auf das Wachsen der Werte des »Reiches Gottes« in jeder Person und der menschlichen Gemeinschaft. Somit sei noch einmal betont: diese Öffnung des Blicks auf die universale Gegenwart und Aktion Gottes durch Christus im Hl. Geist ist weit davon

entfernt, den Sinn für Mission als Sendung zu beeinträchtigen. Im Gegenteil, sie erweitert und klärt die wahren missionarischen Perspektiven.

3. Schwerpunkte und Imperative in der missionarischen Begegnung der Kirche mit dem Islam heute

Welche Schwerpunkte und Imperative ergeben sich für die Kirche im Licht der vorgelegten Daten und Überlegungen im Hinblick auf die Begegnung mit den Muslimen und die Beziehungen zum Islam? Zunächst geht es sicherlich um den Aufbau, bzw. die Stärkung der sichtbaren, strukturierten Kirche und um die immer glaubwürdigere Darstellung des sakramentalen Heilsgeheimnisses Jesu Christi inmitten aller Gesellschaften, seien sie vornehmlich von Muslimen geprägt oder nicht.

Gegenüber der – vom christlichen Glauben her gesehen – verkürzten und verzerrten islamischen Sicht des Heilsgeheimnisses Jesu Christi, hat die Kirche den Auftrag, die ganze Fülle (das Plèroma) der in Christus geoffenbarten Wahrheit, von der etwa das Loblied auf den Heilsplan Gottes im ersten Kapitel des Briefes an die Epheser spricht, in integralem Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort und in einführender, dienender Liebe gegenüber den Muslimen darzustellen und zu bezeugen.

Das islamische Zeugnis der Einheit und Einzigkeit Gottes fordert die Kirche heraus, ihr gesamtes Leben und Lehren radikal theozentrisch darzustellen, jedoch so, dass sich solche Theozentrik aus einer recht verstandenen Lehre der Inkarnation, des Paschageheimnisses und der »Vergöttlichung« des Menschen im Geheimnis der Geistsendung ergibt. Es geht also um eine Zentrierung der christlichen Lehre auf den dreieinen Gott der Liebe. Die Kirche wird im Hören auf das Glaubenszeugnis der Muslime aufmerksam werden auf mögliche Verzerrungen und Überbetonungen in der aktuellen Praxis und in der Lehre, z.B. im Bereich des Gebets, des Heiligenkultes oder auch der Feier der Sakramente. Sie wird einem Klerikalismus vorbeugen, der die Unmittelbarkeit und Verantwortlichkeit eines jeden Gläubigen zu Gott beeinträchtigen kann.

In Antwort auf den muslimischen Vorwurf, das Christentum vertrete eine weltfremde, die soziale und politische Wirklichkeit nicht wirklich prägende Lehre und Haltung, wird sich die Kirche stärker ihres ethischen, sozialen und politischen Auftrags, mit anderen Worten gerade auch ihrer Soziallehre und Ethik neu bewusst werden – ohne damit jedoch einer politischen Theologie und/oder Morallehre zu verfallen, die von Gesetzesstrukturen und/oder den Mitteln sozialer, politischer oder gar militärischer Macht in einer Weise Gebrauch macht, die dem Geist des Evangeliums widerspricht.

Bestimmte Bereiche der christlichen Theologie sind heute vom Islam her besonders in Frage gestellt. In Antwort auf die theologische Anfrage an das Christentum bzw. die Kritik des Christentums, die ein Wesenselement des Islams ausmacht, ja, man könnte sagen, die der Islam von seinem Wesen her ist, geht es darum, so zentrale Themen wie den Ort der nicht- und nach-biblichen Religionsgründer und Heiligen Schriften im Gesamtvorgang der

Offenbarung Jesu Christi; um den Ort des Korans in der Liturgie und im Gebetsleben der Kirche; um die Theologie des Prophetentums und des prophetischen Amtes; um das Verstehen des Mysteriums der Inkarnation und des Mysteriums der Dreieinigkeit Gottes im Rahmen eines genuinen Monotheismus; um die Ausarbeitung einer von Christen und Muslimen gemeinsam vertretbaren Ethik und ethischer Grundwerte, m.a.W., um die Frage, welche Elemente in der koranischen und christlichen Lehre eine Basis bieten können für die Entwicklung einer von Christen und Muslimen gemeinsam vertretenen ethischen Prinzipienlehre.

Die Aufgabe, den christlichen Glauben ohne verzerrende Polemik und verengende Apologetik auf die speziellen Fragen der Muslime eingehend darzustellen, ist, zumindest was die katholische Kirche angeht, bisher nur in Ansätzen in Angriff genommen worden, obwohl doch die Muslime selber im Kontext nachbarschaftlicher sowie weiträumig organisierter, formaler dialogischer Begegnungen ihre christlichen Partner immer wieder auffordern, nicht nur ihre politischen Positionen sondern auch ihren Glauben und die auf ihm basierenden moralischen Lehren zu erläutern. Sind wir im Sinne von 1 Petr 3,15–16 »stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch [i.e. uns] erfüllt« aber »bescheiden und ehrfürchtig«?

Über die weltweite sakramentale Darstellung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus und die einladende Verkündigung der Frohen Botschaft des Christentums an alle Welt hinaus hat die Weltkirche als »Gemeinschaft unter Gemeinschaften« sozusagen die zentrifugale Aufgabe, ein fortdauerndes Gespräch zu führen mit den weltweiten repräsentativen Organisationen und Bewegungen sowie den Dialog zwischen den »Fachleuten« und religiösen Führern auf beiden Seiten voranzutreiben. Solche Fachleute arbeiten heute nicht selten als Kollegen an wissenschaftlichen Instituten und Zentren sowie in publizistischen Unternehmungen in den pluralistischen Gesellschaften der »westlichen« Welt.

Hier bieten sich zahllose Gelegenheiten für einen freien Austausch und enge Zusammenarbeit auf der Ebene der Humanwissenschaften, einschließlich der Theologie.⁷

Nicht zuletzt bietet sich auch ein Austausch der Erfahrungen von Christen und Muslimen im Bereich des Gebets und der Kontemplation an, im Geist der lebendigen Tradition der christlichen Mystik (im weitesten Sinn des Wortes) und des Sufismus, bzw. der spirituellen Dimension des Islam.

Das Miteinander zweier von ihrem Wesen her universalen, missionarischen Religionen verlangt nach einem gemeinsam formulierten »Verhaltenskodex« und schließlich einer Art Überwachungskomitee, zusammengesetzt aus repräsentativen Vertretern beider Religionen, um gemeinsam solche Entwicklungen und Ereignisse zu regulieren, die auf der einen oder auf der anderen Seite Verstimmung und Unwillen hervorrufen, das interreligiöse Klima beeinträchtigen sowie das gemeinsame monotheistische Zeugnis vor der Welt unglaubwürdig machen. Es geht vor allem um die Grundfrage, welche »Mittel« angemessen / legitim bzw. unangemessen / illegitim sind, im Bemühen jeder der beiden Religionen, den von ihnen vertretenen Werten je größeren Einfluss zu verleihen. Es gilt »sich jeder Art der

⁷ Vgl. Die Haltung der Kirche (wie Anm. 3), 32; 34.

Betätigung zu enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden.«⁸

Hierher gehört auch der immer neue Versuch muslimischer Parteien und Bewegungen, Nichtmuslime im Rahmen eines islamischen Staates in die Strukturen der Scharia einzubinden und die Weigerung, einen religiös neutralen Bereich staatlichen Lebens für pluralistische Gesellschaften (und welche Gesellschaften sind heute nicht pluralistisch zusammengesetzt?) anzuerkennen.

Wo immer dies angezeigt ist, gilt es, auf alle mögliche legitime Weisen auf der Bewahrung und Förderung der individuellen, einklagbaren Menschenrechte zu bestehen, einschließlich das Recht auf freie Religionswahl, auf die friedliche Verbreitung von Glaubensüberzeugungen sowie auf die Erziehung der Kinder in der Religion der Eltern.

Sollten nicht beide Religionen weltweit Wege finden, gemeinsam, entweder bilateral und im Rahmen der humanitären internationalen Organisationen, aktiv zu werden auf dem Gebiet der Flüchtlingshilfe, der Sorge um die Rechte der Auswanderer und Gastarbeiter, im Falle von Naturkatastrophen und Hungersnöten, in Umweltfragen usw.? Beide Gemeinschaften haben die Aufgabe, sich weltweit einzusetzen für ein Gleichgewicht zwischen den wirtschaftlich stärkeren und den wirtschaftlich schwächeren Regionen und Staaten und jeder Form von Neokolonialismus entgegenzuwirken.

Die entscheidende Begegnung zwischen Muslimen und Christen spielt sich jedoch auf der Ebene der Ortskirchen und lokalen muslimischen Gemeinschaften und Vereine ab, im Miteinander der Gläubigen beider Religionen im Alltag. Dabei gibt es bekanntlich, je nach statistischen, historischen, kulturellen und religiösen Variationen, eine Vielzahl verschiedener Konstellationen.

Der alles bestimmende Grundsatz für die Christen ist hier: man kann das Evangelium nur mit den »Waffen« des Evangeliums bezeugen, d.h. mit dem ständig erneuerten Willen, sich dem Nachbarn zu nähern, ihn in seiner Eigenart und Prägung zu akzeptieren und in Beziehungen der Achtung und Solidarität mit ihm zu treten. Das ist nicht so einfach, denn auf beiden Seiten leben weiterhin Angst und Misstrauen fort. Die bitteren Erfahrungen der Geschichte sind noch nicht vergessen. Dennoch bleibt überall breiter Raum für die Begegnung und das Miteinander von einzelnen, von Familien und kleinen Gruppen Gleichgesinnter.

Die Christen wissen sich gesandt als »Botschafter der Versöhnung«. Die Bergpredigt (Mt 5,45) und das Konzil⁹ fordern auf zu diesem missionarischen Dienst der Versöhnung (2 Kor 5,18 ff.; 6,10). Er setzt Jesu eigene Mission fort, der starb, »nicht nur für das Volk allein, sondern damit er auch die [unter den Völkern] zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte« (Joh 11,52; Lk 10,5). Diese Einheit wird ihre Erfüllung finden in der Gemeinschaft des Glaubens an Jesus als den Christus. Hier und jetzt sind aber die Ortskirchen aufgerufen, in Befolgung des Gleichnisses vom guten Samariter, die Liebe über

⁸ Dignitatis Humanae 4 (wie Anm. 4); vgl. Die Haltung der Kirche (wie Anm. 3), 18; 19.

⁹ Nostra Aetate 3 (wie Anm. 4).

alle Barrieren hinweg zu verwirklichen und die Versöhnung mit allen Menschen und ihren Gemeinschaften anzustreben. Gewiss haben die unzähligen Dialoginitiativen während der Jahrzehnte seit dem Konzil oft kaum sichtbare Erfolge erzielt; es gibt allerdings auch diese! Aber was heißt Erfolg, apostolisch gesprochen? Und in jedem Fall bleibt der Auftrag zur »Versöhnung« unvermindert dringend.

Dem »Dialog des Lebens« kommt ein hervorragender und grundlegender Stellenwert zu.¹⁰ An den meisten Orten bleibt es schwer für Christen und Muslime, eine gemeinsame Sprache zu finden. Umso notwendiger ist es für die Christen, auf individueller sowie auf korporativer Ebene, den muslimischen Nachbarn durch ihr Verhalten zu zeigen, dass ein wirklich gottergebenes Leben in Gebet und Hören auf Sein Wort auch bei ihnen lebendig oder zumindest ernstlich angestrebt wird. Alle Muslime guten Willens sind offen und voll Bewunderung für das Zeugnis von christlichen Gemeinschaften, die schöpferisch und wirksam an der Umgestaltung der Gesellschaft teilnehmen, in wahrer Achtung vor den Ärmsten und im Dienst für Gerechtigkeit und Frieden.

Mit der Begegnung der einzelnen und der Gemeinschaften im angedeuteten Geist kommt ein Prozess in Gang, der nicht nur zu besserer gegenseitiger Kenntnis und zum Abbau von Vorurteilen führt, sondern auch eine »Reinigung der Motive« und »Bekehrung der Herzen« mit sich bringt. Hinter den distinkt bleibenden, jedoch gleichzeitig sich wandelnden, kulturellen und religiösen Ausdrucksformen der Menschen wird der an alle und jeden ergehende Ruf Gottes selbst hörbar: »Sofern ihr es einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr es mir getan« (Mt 25,40).

Es wäre also verwegen zu glauben, dass die christlichen Kirchen, die inmitten der Muslime oder zusammen mit ihnen im Umfeld stark säkularisierter, plural zusammengesetzter, moderner Gesellschaften leben, diesen gegenüber keine Sendung haben und keine missionarische Aktivität entfalten sollten oder könnten. Es ist wahr, dass – abgesehen von gewissen Regionen Asiens und Afrikas – Konversionen von Muslimen zum christlichen Glauben die Ausnahme bleiben, allerdings eine Ausnahme, die gerade heute auch in unseren Breiten öfter vorkommt als wir denken.¹¹ Die Ortskirchen, auch die christlichen Gemeinden in unseren Breiten, müssen sich fragen lassen, ob sie Mission als die vom Herrn aufgetragene Pflicht zur Einladung der nicht-christlichen Nachbarn zum Glauben an Jesu Christus, zur Mitgliedschaft in Seiner Gemeinde, der Kirche, durch die Taufe ernst nehmen und stets vor Augen haben.

Damit plädieren wir nicht für eine Mentalität, die ständig die Zahl der Taufen zählt und das Entstehen von katechumenalen Kirchen als einziges Zeichen missionarischer Vitalität betrachtet. Eine solche Auffassung von christlicher Sendung / Mission erweist sich, wie wir schon dargelegt haben, als viel zu eng. Der Christ und die christliche Gemeinde vollziehen Mission gerade auch dort, wo sich das Leben mit Muslimen gestaltet als Dienst der

¹⁰ PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), 42.

¹¹ Siehe Jean-Marie GAUDEUL, *Called from Islam to Christ. Why Muslims become Christians*, Crowborough 1999.

Versöhnung, als Mühe um gerechten Frieden und um Vergebung, als Dialog des Lebens im Alltag, als wirksame Umkehr der Herzen. Dem Frieden unter den Menschen durch den Dienst der Versöhnung dienen und sich einander herausfordern zur Umkehr des Herzens durch nachbarliche Nähe, Gespräch und gemeinsames Handeln bedeutet Wegbereitung des Reiches Gottes.

»Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch kundtun, worüber ihr uneins wart.« (Sure 5:48)

Die Kirche vollzieht ihre Sendung nicht nur und wohl auch nicht primär, wenn sie Katechumenen unterrichtet und tauft, sondern überall dort, wo sie die Menschen aufruft, die Werte des »Reiches« ins Leben umzusetzen, den Eingebungen des Geistes zu folgen. Solche »Umkehr« führt immer wieder auch zur Modifizierung der Strukturen und der Zielvorstellungen von Gemeinschaften. Es ließe sich leicht zeigen, wie der Kontakt mit Christen und christlichen Gemeinden im Lauf der Geschichte islamische Strukturen und Zielvorstellungen im Sinn der Werte »des Reiches Gottes« modifiziert haben. Die Mission oder Sendung der Kirche beschränkt sich nicht auf die Bevölkerungen, die dem Aufruf, Mitglieder der Kirche zu werden, folgen. Sie muss sich an alle Menschen wenden, selbst an die, die augenblicklich die Taufe verweigern. Denn alle Menschen haben ein Recht darauf, das Zeugnis der Frohen Botschaft von Jesus Christus zu empfangen, und alle Menschen brauchen das Beispiel der gelebten Frohen Botschaft. Denn als Christen sind wir im Glauben zutiefst davon überzeugt, dass wir in Jesus, dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen, das wahre Antlitz Gottes und die wahre Berufung des Menschen entdecken. Auf Jesu Weise, in der Kraft Seines Geistes unter den Muslimen leben, heißt, unseren muslimischen Partnern aufzuzeigen, wie wir vor Gott existieren, unsere Treue gegenüber dem Anruf Gottes verstehen und die Religion Jesu Christi leben, der allein Gott die wahre und volle Ehre erweist.

Gewiss, unser muslimischer Partner im Leben der Nachbarschaft und des Dialogs bleibt, von Ausnahmen abgesehen, Bekenner des Islam. Wir glauben jedoch, dass ihn oder sie der Geist Gottes bewegt, in den Anrufen des Evangeliums die wahre Berufung des Menschen und das wahre Antlitz Gottes zu erkennen. Die Frage, mit der wir den Muslim und die Muslimin durch unser Lebenszeugnis konfrontieren, trifft von außen auf die Frage, die sich in ihrem eigenen Gewissen vorfindet, selbst wenn ihn dieser Anruf im Gewand ihrer muslimischen Kultur erreicht.

Unser gelebtes Zeugnis ist im Übrigen keine Einbahnstraße, denn wir entdecken unsererseits im Leben vieler unserer muslimischen Partner jene evangelischen Haltungen, die wir, aus der Sicht des christlichen Glaubens, als eine Frucht des Geistes Gottes in ihnen erkennen.

Christian W. Troll SJ

Buchbesprechungen

Bettscheider, Heribert (Ed.): *Reflecting Mission Practicing Mission. Divine Word Missionaries Commemorate 125 Years of Worldwide Commitment* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 76 / I and II), Steyler Verlag / Nettetal 2001, XVII + XII and 767 S.

In the year 2000 the members of the Society of the Divine Word (SVD) commemorated the 125th anniversary of their foundation. The two volumes, reviewed here, are an extraordinary important Festschrift published at that occasion. It contains 61 contributions, written by 59 authors of whom 57 are members of the Society and 2 laymen. Moreover, 47 articles are written in English, 6 in German, 5 in Spanish, and 3 in Portuguese. Franz-Josef EILERS SVD wrote a contribution on the founder of the Society, Arnold Janssen, and his importance for missionary printing presses (728–757). In 1876 Janssen wrote: »What a missionary must be able to do in foreign countries, must be learned here.« (744). A missionary should be able to compose and publish catechisms, prayer-books etc. and should have learned this art at home. The present two volumes prove that Divine World Missionaries have not only mastered the art of printing, but also arts like anthropology, history, theology and science of religion. The Society is worldwide known for preparing their missionaries in these arts and for stimulating members of other Orders and Societies in the same direction.

It would take too much space to review all the articles of this great work. Without wronging other contributors, some may be mentioned explicitly. The first volume deals with more theoretical aspects of mission. Carlos PAPE treats the missionary vision of the SVD in the period after Vatican II. Globalization and Mission is the topic of Stephen BEVANS. Philip GIBBS writes on missionaries and culture. Jerome LEDOUX examines the importance of the third millenium for his Society. From Pagans to Partners in Dialogue is the contribution of Leonardo N. MERCADO. Peter TUKAN searches for an inculturated Church. The learned institutes of the SVD are treated by Ladislav NEMET (St. Gabriel, Mödling, Vienna), Heribert BETTSCHIEDER and Eugen NUNNENMACHER, Roman MALEK, Ennio MANTOVANI, and Joachim G. PIEPKE (SVD Missiological Institute; Institute Monumenta Serica and China Center; Antropos Institute and the Philosophical-Theological College, all active in St. Augustin, Germany).

In the second volume practical problems met with during missionary work are studied. It is astonishing how many countries are dealt with: Brazil, Taiwan, Continental China, Benin, Ghana, Italy, Papua New Guinea, India, United States of America, Togo, Germany, Indonesia, The Netherlands and Belgium, Papua, Argentina, Japan, and The Philippines. Moreover, there are general contributions on problems of an entire continent as also on subjects regarding the Society of the Divine Word as a whole. Some articles may be mentioned in more detail. Jac KUEPERS studies the signs of the time in Taiwan and Leo LEEB gives us his observations concerning scholars in Mainland China studying Christianity. Dominic T. GAIONI and Damina CICHY inform us about migrant ministry and migration in Europe. Papua New Guinea and the aim of a dialogue with primal religions are the topic of Hans REITHOFER and Franco ZOCCA deals with the plight of the Papuans in Papua (Indonesia). Michael A. BLUME studies problems concerning Hutus and Tutsis in Central Africa. S. M. MICHAEL treats Hindu nationalism and Indian Christian response. Tom ASCHEMAN informs us about his experience as Mission Secretary in the general house in Rome. Vinzenz VON HOLZEN explains the situation of the brothers in the Society. Roger SCHROEDER concludes the second volume with brief summaries of the 23 Divine World Missionaries entered in the Biographical Dictionary of Christian Missions, edited by G.H. Anderson.

As a conclusion, Antonio M. PERNIA, the Superior General of the Society of the Divine World, may be quoted: »The articles in these volumes are an attempt to respond to this invitation latent in

the three major mission documents of the last century. They are written by SVD missionaries and mission thinkers at work in different parts of the world – Africa, Oceania, the Americas, Asia, Europe. The grapple with questions of method and basis, vision and understanding, strategies and approaches to mission. They describe social situations and challenges, cultural practices and mentalities, religious systems and beliefs. They reflect on the diversity of peoples, the mystery of God, the formation of the missionary. In a sense, then, the articles in these volumes echo the themes and ideas of *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi* and *Redemptoris Missio*.« (XIII+XIV of the first volume).

The worldwide commitment of the Divine Word Missionaries is very clearly demonstrated in this precious work and is a strong foundation for enduring development during decades and *Deo volente* may be centuries to come.

Amsterdam

Arnulf Camps OFM

Frankemölle, Hubert (Hg.): *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. »Das Geheimnis der Erinnerung heißt Erlösung«*, Bonifatius / Frankfurt am Main 2001, 312 S.

»Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«, so lautet die zweite Hälfte eines Diktums, das dem *Baal Schem Tov* zugeschrieben wird. Es bildet den Untertitel eines von Hubert FRANKEMÖLLE herausgegebenen Sammelbandes, der eine Vortragsreihe der Christlich-Jüdischen Gesellschaft Paderborn im Jahr 2000 dokumentiert. Soll die Erinnerung erlösende Kraft haben, bleibt sie allerdings – dies sei bereits hier notiert – weiter bestimmungsbedürftig. Menschliches Gedenken, das die Namen der Opfer vor dem zweiten Tod – dem Vergessen – bewahren will, reicht letztlich nicht aus; es muss ins Theologische transponiert werden, denn nur Gott, in dessen Gedächtnis die Namen aller eingeschrieben sind, vermag das zerstörte Leben der definitiv Verstummen zu restituieren. Wird dieser theologische Bezug zur *memoria Dei* neutralisiert oder gar verschwiegen, droht der Appell zur Erinnerung in hohle moralische Sonntagshetorik umzuschlagen – ein Problem, das im Kontext der schon wieder halb vergessenen Walser-Bubis-Debatte ausführlich erörtert wurde.

Nach einem Vorwort von Hubert FRANKEMÖLLE, das zurecht die einzigartige Bedeutung Johannes Pauls II. für das jüdisch-christliche Gespräch würdigt und den Aufbau des Bandes prägnant umreißt, bilanziert Hans Hermann HENRIX in einem einleitenden Beitrag Erfahrungen und Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs aus katholischer Sicht. Zu den Erträgen des bisherigen Dialogs gehört nach HENRIX u.a., dass die jahrhundertealte christliche Judenverachtung der Einsicht gewichen ist, dass das Christentum bleibend auf das Judentum als Wurzel verwiesen ist. Eine Fortschreibung des Antijudaismus verbietet sich schon deshalb, weil Gott sein Ja zu Israel nie zurückgenommen hat. Zur christlichen Identität zählt demnach konstitutiv die Einbeziehung und Würdigung Israels. Umgekehrt gilt dieser Satz allerdings nicht: die jüdische Identität ist nicht gleichermaßen auf das Christentum verwiesen. Darin besteht die viel erörterte *Asymmetrie* im Verhältnis der beiden Religionen, obwohl auch bei jüdischen Autoren Ansätze einer gewissen Neubewertung des Christentums – über das dualistische Schema »Israel – Weltvölker« hinaus – zu beobachten sind. Vorrangige Themen des Gesprächs sind nach HENRIX vor allem der Gottesbegriff, insbesondere die Frage nach der Beurteilung der Menschwerdung Gottes, die bei jüdischen Denkern nach wie vor Unruhe auslöst. Mag der jüdische Verdacht einer Verletzung der göttlichen Transzendenz durch die Inkarnation die bleibende Differenz markieren, so zeichnen sich über die Figur der Entäußerung Gottes (Anwesenheit Gottes bei seinem Volk = Schechina) doch auch Annäherungen ab. Ein von jüdischer Seite angemahntes Desiderat bleibt freilich, dass die offizielle Neubewertung des Judentums durch die Kirchen auch in der katechetischen Praxis stärker umgesetzt werde. Neben einer Auflistung von »wunden Punkten«, die das aktuelle Gespräch nach wie vor

erschweren, weist HENRIX zurecht auf die epochale Bedeutung des Israel-Besuchs von Johannes Paul II. im März 2000 hin, bei der sich die tiefe Anteilnahme des Papstes am Leiden des jüdischen Volkes in Gesten wie dem Besuch der Gedenkstätte *Yad VaShem* und dem Gebet an der Klagemauer symbolisch verdichtet hat. Als bleibende Aufgaben für die christliche Theologie benennt HENRIX die historische Klärung der Haltung Pius XII. gegenüber dem Nationalsozialismus sowie die ekklesiologische Frage, ob man nur von einer Kirche der Sünder oder auch von der Kirche als Sünderin sprechen könne. Die Erinnerung an die Vergangenheit lehre Christen und Juden die moralische Verantwortung für eine humanere Welt, beschließt HENRIX seinen instruktiven Beitrag, der mit dem Titel *Mit einem Tumor im Gedächtnis* überschrieben ist. Hier wäre eine weiterführende Reflexion über den Modus der Erinnerung durchaus wünschenswert gewesen. Die zu beobachtende Inflation moralischer Erinnerungsaufwände im Blick auf Auschwitz macht es m.E. notwendig, die von Roman Herzog angestoßene Frage nach einer *Dosierung der Erinnerung* auch im jüdisch-christlichen Gespräch anzugehen. Darüber hinaus scheint eine *theologische* Fundierung des Erinnerungsbegriffs unumgänglich, damit einerseits die Forderung nach Erinnerungssolidarität mit den Verstummen nicht unversehens in eine anamnetische Überforderung umschlägt und andererseits Apathie und Gleichgültigkeit deutlich als Sünde gegen Gott und die Menschen qualifiziert werden können. Auch stellt sich die Frage, ob die Metapher des »Tumors«, selbst wenn sie von Emmanuel Lévinas ins Spiel gebracht wurde, für das stigmatisierte jüdische Gedächtnis wirklich geeignet ist. Als Störung des natürlichen Organismus mag der Tumor zwar auf die fundamentale Beeinträchtigung jüdischen Lebens durch die Shoah hinweisen, aber ein Tumor ist ein Defekt *der Natur*, mithin eine dysfunktionale Wucherung von Zellen, während das jüdische Gedächtnis von den barbarischen Exzessen *menschlicher Freiheitsgeschichte*, ja Unrechts- und Schuldgeschichte heimgesucht wird. Der medizinische Umgang mit Tumorerkrankungen dürfte sich darüber hinaus kaum als Analogie für den Umgang mit der Vergangenheit eignen, es sei denn man wollte in der operativen Entfernung eines Tumors eine Strategie für die Auslöschung des Gedächtnisses vorgebildet sehen. Aber dann würde man die (im Untertitel des Bandes weg gelassene) erste Hälfte des Diktums von *Baal Schem Tov* unterschreiben, demzufolge das Vergessenwollen die Verlängerung des Exils bedeutet. Diese Marginalien, die sich an HENRIX' Überlegungen anschließen, mögen als weiterführende Anregung verstanden sein, sie mindern in keiner Weise das Verdienst seiner Bestandsaufnahme des jüdisch-christlichen Dialogs heute.

Weitere Beiträge des Bandes behandeln die Beziehungen von Juden und Christen aus evangelischer Sicht (Martin STÖHR), die Rolle des Vatikans in der NS-Zeit (Martin GRESCHAT), das Bild der Juden in der europäischen Kunst (Rainer KAMPLING), die Diskussion um antijudaistische Motive in der Passionsmusik Johann Sebastian Bachs und dem Matthäus-Evangelium (aus der Sicht der Musikwissenschaft: Meinrad WALTER; aus der Sicht der neutestamentlichen Exegese: Hubert FRANKEMÖLLE) sowie die kontroverse Frage nach der Möglichkeit einer nicht-antijudaistischen Christologie (aus christlicher Sicht: Wilhelm BREUNING; aus jüdischer Sicht: Simon LAUER). Gerade in BREUNINGS Beitrag wird das Dilemma einer Christologie nach Auschwitz deutlich: einerseits kann es für Christen keine Lösung sein, ihr Bekenntnis zu Christus im Angesicht der Juden einfach zu suspendieren und so gleichsam »Besitzverzicht« zu üben; sie müssen, wenn sie ihrer Identität treu bleiben wollen, Zeugnis ablegen (was nicht heißt, Mission zu betreiben); andererseits sehen sie sich angesichts der christologischen Dimension des Antijudaismus (Gottesmördermotiv, Verwerfung des erwählten Volkes Israel etc.) kaum zu einem Zeugnis gegenüber den Juden in der Lage, sie können keine »Besitzansprüche« geltend machen. In dem Bewusstsein, dass ihr Zeugnis immer nur gebrochen und bruchstückhaft sein kann, werden sie es letztlich Gott, dem Vater, überlassen müssen, wie er Israel seinen Sohn nahe bringen will. BREUNING erinnert in diesem Zusammenhang an den Durchbruch des II. Vatikanischen Konzils, welches in der Erklärung *Nostra Aetate* den Gottesmördervorwurf durch eine differenzierte historische Betrachtung ebenso als verfehlt entkräftet hat wie durch die kreuztheologische Einsicht, dass jeder, der sündigt, Mitverantwortung an Passion und Tod Jesu trägt. Auch ist spätestens seit Johannes Paul II.' Rede vom »ungekündigten Bund« und den

»bevorzugten und älteren Brüdern im Glauben« der These von einer Verwerfung Israels offiziell der Boden entzogen. Parallel zu den Vorstößen des Papstes ist in der christlichen Theologie der letzten 15 Jahre die jüdische Identität Jesu neu entdeckt worden, wie umgekehrt bei jüdischen Religionsphilosophen des 20. Jh. wie Rosenzweig, Buber, Baeck und anderen ein verstärktes Interesse an Jesus zu verzeichnen ist. Hier wären durchaus Anknüpfungspunkte für eine nicht-antijudaistische Christologie, auch wenn *der Glaube* an Jesus als den fleischgewordenen Logos Gottes die Christen von den Juden nach wie vor trennt. Der jüdische Einspruch sollte – wie BREUNING zurecht anmahnt – Anlass sein, die Transzendenz Gottes in der Christologie tief genug zu bedenken (eine Herausforderung, die inzwischen beispielsweise von *Josef Wohlmuth* und *Thomas Freyer* in Angriff genommen wurde). Komplementär zu den Reflexionen BREUNINGS bringt Simon LAUER aus jüdischer Sicht tastende Rückfragen vor, die u.a. so neuralgische Themen wie die Christologie, den Inkarnations- und Stellvertretungsgedanken, die Trinität sowie das strittige Verhältnis von Hellenisierung und Entjudaisierung im Christentum berühren. Seinem Plädoyer, im jüdisch-christlichen Gespräch zwischen der Skylla einer Kontroverstheologie, die exklusiv auf die Bruchlinien und Differenzen abhebt, und der Charybdis einer Dissimulationstheologie, welche die Unterschiede irenisch nivelliert, hindurchzusteuern und einer »Differentialtheologie« zuzuarbeiten, ist rückhaltlos zuzustimmen. Der ganze Band, dem übrigens als Anhang die Ansprache von Johannes RAU am 16. Februar 2000 vor der Knesset in Jerusalem beigegeben ist, trägt konstruktiv zu diesem Projekt einer »differentialtheologischen« Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum bei, die man – in Anlehnung an eine Zielvorstellung der innerchristlichen Ökumene – auch *verschönte Verschiedenheit* nennen könnte.

Freiburg i.Br.

Jan-Heiner Tück

Golzio, Karl-Heinz: *Who's who der Religionsstifter*, Kreuz Verlag / Stuttgart 2002, 254 S.

Karl-Heinz GOLZIO, Indologe und Religionswissenschaftler, bekannt durch eine Reihe ähnlicher Publikationen, stellt mit dem *Who's who* Religionsstifter in chronologischer Reihenfolge vor, die jeweils durch eine kurze Biographie und Darstellung ihrer Lehre sowie einigen ausgewählten Beispielen aus ihren Schriften dargestellt werden. Darüber hinaus werden aber ebenso Reformeure bzw. »Persönlichkeiten [...], die Religionen [...] neu definiert oder reformiert haben,« einbezogen. Die Auswahl beschränkt sich auf die Religionen der Alten Welt: Zoroastrismus, altes Israel, altes Indien, Daoismus, altes China, antikes Christentum und spätantike Religionen, Judentum, Islam, Buddhismus, mittelalterliches und frühneuzeitliches Christentum sowie die Moderne.

Die Stärke des Autors liegt ohne Zweifel in der Darstellung der ostasiatischen Religionsstifter. So fundiert dieser Teil ist, desto bedauerlicher ist die etwas ungenaue Darstellung des Judentums. Zu nennen ist hier beispielhaft nur ein Fauxpas, den man heute keinem Theologen mehr entschuldigen würde und der erst recht keinem Religionswissenschaftler passieren darf: Die Übersetzung von Tora mit »Gesetz« (z.B. 118, 121f., 126) die einseitig ist bzw. die Bedeutung des Begriffes »Tora« verengt und von daher missverständlich ist. Tora übersetzt man heute üblicherweise mit »Lehre«, »Unterweisung«, der Begriff »Gesetz« (entstanden durch die griech. / lat. Übersetzungen von »Tora« mit »nomos« / »lex«) hat im Laufe der Geschichte nicht zuletzt zu dem negativ-polemischen Bild des Judentums als starre »Gesetzesreligion« geführt. Ein weiterer Sprachfehler: Der deutsche Plural von Rabbi ist »Rabbinen« und nicht »Rabbis« (117).

Denn der Autor meint hier nämlich die geistigen und religiösen Träger des rabbinischen bzw. talmudischen Judentums (70 n. Chr. – Anfang 7. Jh. n. Chr.) – im Unterschied zu den Amtsträgern, den »Rabbinern«. Es stellt sich auch die Frage, warum Mose aus dem *Who's who* ausgeklammert wurde, gilt er doch dem rabbinischen Judentum als der Toralehrer Israels schlechthin, als Vermittler

zwischen Gott und Mensch, der allen Propheten überlegen ist. Schon im Frühjudentum wurde Mose verherrlicht und fand auch Beachtung in der nichtjüdischen bzw. »heidnischen« Literatur. In der Neuzeit sah man Mose als Stifter des »mosaischen Glaubens« an. Ein mögliches Argument für das Auslassen des Mose mag die Frage der Historizität sein. GOLZIO hat aus diesem Grund auch Laotse ausgelassen (9). Aber für die Geschichte und das Selbstverständnis einer Religion ist die Frage, inwiefern ihr Stifter historisch ist, nicht (immer) von primärer Relevanz. Entscheidend und interessant ist die Tatsache, dass die betreffende Person als Stifter gesehen wurde / wird und die sich daraus ergebende Verehrung bzw. Rezeption. Ein weiteres Manko des Buches – sicher eher dem Verlag als dem Autor anzulasten – sind die fehlenden Quellenangaben zu den Abbildungen. Das vorliegende Buch ist nicht das erste des Kreuz Verlages, das so gut wie jegliche Quellenangabe zu Abbildungen vermissen lässt, so dass der Informationswert der Bilder gleich Null ist!

Trotz dieser »kleinen« Fehler ist das Buch sowohl als erste Einführung in das Thema als auch als Nachschlagwerk zur schnellen Information für den pädagogischen Bereich und für den Fachmann auf jeden Fall empfehlenswert.

Bonn

Ulrike Peters

Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi. Hg. von Reimund Haas, Karl Josef Rivinius und Hermann Josef Scheidgen, Böhlau / Köln u.a. 2000, XIV und 770 S.

Gelegentlich muss man Festschriften gegen den Verdacht in Schutz nehmen, sie seien ein Papierkorb für sonst nicht unterzubringende Aufsätze. Eine solche Verteidigung fällt leicht bei diesen 39 Beiträgen, die den inzwischen emeritierten Professor für mittlere und neuere Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Bonn ehren. Überwiegend von Nachwuchskräften verfasst, aus acht europäischen Ländern, symbolträchtig abgeschlossen am »Fest der Patrone Europas Cyrillus und Methodius, am 14. Februar 2000« (6), zeigt die Festschrift, dass der Geehrte mit seinem Interessengebiet Mittel- und Osteuropa nicht allein steht, sondern einen Forschungsbereich repräsentiert, der noch bei weitem nicht ausgeschöpft ist. Geordnet ist der Band in drei Blickrichtungen: I. Mitteleuropa (Arbeiten zur Berlin-Breslauer und zur Rheinischen Kirchengeschichte sowie zu »Deutschland im 20. Jahrhundert«), II. Ost-, Mittelost- und Südosteuropa (osteuropäische, ungarische, fernöstliche Kirchengeschichte) und III. Grundprobleme. Der Titel der Festschrift ist wörtlich aus Nr. 44 des Apostolischen Schreibens »Tertio Millennio Adveniente« vom 10. November 1994 entnommen: »Was in der Fülle der Zeit durch das Wirken des Geistes geschah, kann heute nur durch sein Wirken im Gedächtnis der Kirche neu erwachen«, also in einem zukunftsorientierten, dynamischen Kontext.

In diese Dynamik ordnen sich fast alle Beiträge ein, und nicht selten ist die Lektüre geradezu spannend, weil die »Reinigung des Gedächtnisses« (in der Verkündigungsbulle für das Heilige Jahr 2000 »Incarnationis Mysterium« vom 28. November 1998, zit. S. 1 im Geleitwort von Kardinal Miloslav VLK) nicht nur neue Einsichten über die Vergangenheit vermittelt, sondern unmittelbar Licht auf heutige Vorgänge wirft. Einige Beispiele: Michael FELDKAMP recherchiert sorgfältig die Aufhebung der Nuntiatür in München im Jahre 1934 (185–234); die Parallele zu den Übergriffen der Behörden gegen katholische und orthodoxe Priester in Russland im Jahre 2002 drängt sich auf. In einem anderen geschichtlichen Kontext können staatliche Interventionen der katholischen Kirche auch zugute kommen: »Die Macht der katholischen Missionare stützte sich auf ihre privilegierte Position [...] ohne die häufigen diplomatischen Interventionen [...] wäre ihre Position recht unsicher gewesen« (579), resümiert Heinrich WALLE in seinem gut dokumentierten und flüssig lesbaren Beitrag »Martyrer für den deutschen Flottenstützpunkt Tsingtau? – Die Ermordung der Patres

Richard Henle SVD und Franz Xaver Nies SVD am 1. November 1897« (559–587). Willi HENKEL OMI stellt (305–313) die Päpstliche Kommission »Pro Russia« vor, ohne ein Wort zu verlieren über deren bedeutendes Dokument vor ihrer Umwandlung in eine Kommission für Osteuropa (310) »Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS« vom 1. Juni 1992. Wenn diese Prinzipien in Russland beachtet würden, wären die Spannungen zwischen orthodoxen und katholischen Bistümern dort nicht entstanden.

Grundprobleme klingen in vielen der Beiträge an, einige werden im dritten Teil des Sammelwerkes besonders erörtert. Wie brisant das sein kann, zeigt der letzte Beitrag des Buches vor dem eindrucksvollen, fast dreißig Seiten umfassenden Schriftenverzeichnis des Jubilars: Hubert WOLF führt uns ein in die Debatte über das Selbstverständnis der Kirchengeschichte: »Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte? Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches« (713–732). Kirchengeschichte wird hier zur »gefährlichen Erinnerung«, indem sie anstößig erscheinende Ergebnisse zu Tage fördert. So werden die Leser und Leserinnen daran erinnert, dass nicht der Bischof von Rom am Tiber, sondern der Stellvertreter Christi, der römische Kaiser im Neuen Rom Byzanz, die Konzilien des ersten Jahrtausends einberief und ihre Beschlüsse im Reich durchsetzte (716). Noch mehr zur Gewissensforschung und zur Reinigung des Gedächtnisses führt der Aufweis, dass »Kirchengeschichte mit Apologie verwechselt« wird (714). »Merkle wandte sich im Grunde genommen gegen ein apriorisches, ahistorisches, mithin dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte« (ebd.) – eine bis heute aktuelle Kontroverse, wie die Kritik Wilhelm Imkamps an Merkle im Jahre 1991 im »Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte« zeigt (722). Zwar haben die katholischen Teilkirchen mit den lutherischen Kirchen in Gesprächen eine neue Verständigung erzielt, die z.B. in der »Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 in Augsburg Ausdruck findet. Dafür lebt die Polemik gegen die orthodoxen Kirchen wieder auf, besonders gegen die größte, die russische Kirche. »Wenn dogmatische Polemik und Verunglimpfung Luthers eine Verständigung herbeiführen könnten, dann müssten sich Katholiken und Protestanten [...] in den Armen statt in den Haaren liegen«, zitiert Hubert WOLF aus Merkles Darstellungen (724f.).

Merkles Überzeugung ist auch heute nötig gerade im Blick auf die Ängste bezüglich der Erweiterung der Europäischen Union nach Osten: »Ruhige objektive Darstellung des Tatbestandes kann m.E. einzig – wenn nicht eine Vereinigung, aber doch wenigstens eine Verständigung zwischen den Konfessionen anbahnen [...] dass jedermann, der noch eine Spur von Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn hat, auch den Gegner in Schutz nehmen muss, wenn dieser zu Unrecht angegriffen wird« (729). Solche Angriffe sind auch heute oft versteckt an Stellen, die zunächst nichts mit dem Angegriffenen zu tun zu haben scheinen. Ist die Identifikation von Nation und Konfession ausschließlich eine Eigenart der orthodoxen Kirchen Mittel- und Osteuropas? Josef BATA stößt im Beitrag »Anton Bauer, Erzbischof von Zagreb, und die Priesterrevolte im südslawischen Königreich« (295–304) auf ein Zeugnis, das zur katholischen Selbstkritik anregen kann: »Nach Auffassung des Erzbischofs Bauer bedeutete ein Übertritt zu den Altkatholiken nur noch eine Vorbereitung, ein Sprungbrett zur Orthodoxie. Zudem wäre der Kirchenaustritt im Falle eines Kroaten [...] auch als Abfall vom Kroatentum zu deuten« (303).

Schwierigkeiten haben die Herausgeber gelegentlich mit der deutschen Sprache in den Übersetzungen der zahlreichen in einer anderen Sprache abgefassten Beiträge. Wo es heißt: »Über alle Mitarbeiter gibt es keine vollständige Information« (530) ist wohl gemeint: »nicht über alle Mitarbeiter gibt es eine vollständige Information«. Hat »unsere Epoche eine Vielzahl von Tatsachen veröffentlicht« (638) oder nicht vielmehr »offengelegt«? Was bedeutet »obwohl ich mich dieser bestehenden Schlussfolgerungen enthalte« (591)? Ganz auf Kriegsfuß steht der Drucker offenbar mit den diakritischen Zeichen in den griechischen Wörtern: da sitzen die Lenis und Asper bunt durcheinander, wie etwa in Georg SCHÖLLGENS anregend geschriebenem Beitrag »Der Eros der Jungfräulichkeit. Zum Konzept der sexuellen Askese in den sogenannten Thekla-Akten (597–606),

in ὀνόματις (für die »Ruhe ... in Ewigkeit«, 600), stehen Lenis und Akut richtig, dafür ein falscher Buchstabe (ο statt σ), wie auch sonst einige Druckfehler in nicht-deutschen Texten, z.B. »al Santo Padre« statt »dal Santo Padre« (186).

Solche und andere Mängel, z.B. das Fehlen eines Stichwortverzeichnisses, wie auch der eine oder andere weniger hilfreiche Beitrag hindern nicht, diese Festschrift geradezu als Nachschlagewerk zu empfehlen, zur Prüfung des eigenen Gedächtnisses in der Einstellung zu den Menschen in anderen Gegenden und Epochen, zu den »vielfältigen Entstehungsprozessen der Lebensräume« (Klappentext).

Regensburg

Nikolaus Wyrwoll

Kämpchen, Martin: *Franziskus lebt überall. Seine Spuren in den Weltreligionen*, Echter Verlag / Würzburg 2002, 147 S.

1. Spätestens seit dem Gebetstag der Weltreligionen, der – vom Papst initiiert – 1986 in Assisi stattfand, gilt Franziskus als der Heilige, dessen Charisma wie kein anderes Religionen zu verbinden vermag. Die Weite seines Herzens überwindet für viele Menschen eindrücklich die Enge übertriebener religiöser Wahrheitsansprüche und ist somit ein wichtiger Beitrag zum Religionsfrieden, der eine Grundvoraussetzung für den Weltfrieden ist. Welche konkreten Haltungen des Franz von Assisi sind es aber, die Religionen zu verbinden vermögen?

2. Die Spuren der Grundhaltungen des Franziskus in den Weltreligionen zu entdecken hat sich Martin KÄMPCHEN zur Aufgabe gestellt. Das Buch ist eine Neuauflage eines schon in der Mitte der achtziger Jahre geschriebenen Buches (Nachwort zur Neuauflage 131–140). Der Europäer und Christ Martin KÄMPCHEN lebt seit 1973 in Indien, wo er eine Doktorarbeit in vergleichender Religionswissenschaft verfasste, in der er den Hindu-Heiligen Ramakrishna mit dem christlichen Heiligen Franz von Assisi verglich. Vorliegendes Buch will aus dieser akademischen Arbeit Folgerungen für das religiöse Leben ziehen. Eindrücklich beschreibt KÄMPCHEN seine eigene Suche nach einem Leben in franziskanischer Einfachheit in den achtziger Jahren: ein schlichtes Zimmer, ein Paar Sandalen, vegetarische Kost, kein Taxi, kein Fernsehen, keine Veröffentlichungen. »Ich war innerlich suchend und unruhig.« (132) Später der Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit, eine Schreibmaschine, schließlich ein Computer und eine kleine Klimaanlage. »Franziskus und Computer?« (132) – »Was ist aus meiner franziskanischen Einfachheit geworden?« (133) Vor allem Inhalt beeindruckt die Persönlichkeit des Verfassers. Er scheint selber ein franziskanischer Mensch zu sein, für den Franziskus ein zentraler Bezugspunkt ist. Dazu kommt, dass er fundiert beobachtet und reflektiert und die asiatischen Religionen genau kennt. Das Buch muss spannend sein.

3. KÄMPCHEN versucht zuerst die erstaunlichen Übereinstimmungen franziskanischen Lebens mit der Sichtweise indischer Heiliger festzustellen und entdeckt so die »Universalität des franziskanischen Lebens«, bekommt einen emotionalen Zugang zu den Heiligen anderer Religionen und erlebt dadurch eine »Gemeinschaft der Heiligen der Weltreligionen« (10). Franziskus, der »Ur-Heilige« des Christentums wird dadurch zum universalsten christlichen Heiligen.

Das erste Kapitel »Von der Wichtigkeit unserer Lebensweise« (17–23) des ersten Teils des Buches sucht den aktiven Pol des Westens mit dem kontemplativen Pol des Ostens (vgl. 21) in Verbindung zu bringen und entdeckt diese Verbindung exemplarisch im Heiligen aus Assisi: »In Franziskus sind die charakteristischen Anlagen des christlichen Abendlandes und jene des hinduistisch-buddhistischen Ostens zu einer bewundernswerten Harmonie zusammengeschmolzen.« (22)

Daraus wird im zweiten Kapitel »Der franziskanische Archetyp« (25–53) der franziskanische Grundtyp herausgearbeitet. Im Christentum ist dieser franziskanische Archetyp ein Mensch, der außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft lebt: im Wandern, Betteln und Alleinsein (vgl. 27). Er genießt diese Freiheiten, woraus die geistige Freude, die typisch franziskanisch sei, herauswache

(vgl. 28). Neben dem christlichen Typ des Einsiedlers und des Klostermönches sei mit Franziskus im Christentum der Typ des Bettelmönches entstanden. Dieser Ausdruck ist – so muss ich hier beifügen – für das Ideal franziskanischen Lebens allerdings etwas unpassend, da Franziskus möchte, dass seine Brüder ihren Lebensunterhalt durch Arbeit verdienen (Bullierte Regel 5) und nur betteln, wenn es notwendig ist (Nicht bullierte Regel 9), das heißt wenn sie keine Arbeit oder keinen Lohn für ihre Arbeit bekommen. Obwohl KÄMPCHEN diese Bestimmung des Franziskus kennt (vgl. 90f.), versucht er den Archetyp des franziskanischen Bettelmönches zu entwickeln, um ihn mit den indischen Bettelmönchen zu vergleichen. Sehr treffend bezeichnet er die Erzählung von der vollkommenen Freude als eine franziskanische Kerngeschichte, ein Grundideal des Franziskus. Im Folgenden stellt er dann den franziskanischen Archetyp eindrücklich in den östlichen Religionen dar. Im Hinduismus ist es der »Sannyasi«, der von Ort zu Ort wandert und eine radikale Ungebundenheit lebt (vgl. 36ff.), im frühen Buddhismus sind es die Schüler Gautama Buddhas, die in Heimatlosigkeit herumziehen (40ff.). Nicht umsonst werden Buddha und Franziskus gerne miteinander verglichen. Im Jnismus schließlich ist es das Gelübde radikaler Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht gegenüber allem Leben, das an Franziskus und seine Liebe zu allen Lebewesen erinnert (45ff.).

KÄMPCHEN bleibt aber nicht wie heute oft üblich bei einem positiven Vergleich östlicher Religionen mit Franziskus stehen, sondern formuliert auch die Unterschiede der Religionen deutlich und lässt dadurch das christliche Profil des Franziskus nicht einfach verschwimmen. So weist er etwa darauf hin, dass die »asketisch-praktische und philosophisch untermauerte Weltabwendung« (49) der indischen Religionen im christlich-franziskanischen Archetypen so nicht vorkommt. Dem ist beizupflichten. Franziskus kennt zwar übertriebene asketische Praktiken und Probleme gegenüber seinem eigenen Leib. Trotzdem ist er, der Dichter des Sonnengesangs, letztlich der Schöpfung immer positiv zugewandt. Die Welt ist für ihn ein Weg zu Gott und der fleischgewordene Gott führt ihn tiefer in die Welt hinein.

Im dritten Kapitel »Von der freiwilligen Armut« (56–79) arbeitet KÄMPCHEN die verblüffende Nähe des religiösen Armutsgedankens bei Franziskus und den indischen Religionen heraus. Ramakrishna hat wie der Poverello Franziskus Geld, das letzterer als Kot bezeichnete, nicht einmal mehr angerührt. Auch der Hinweis auf den Gedanken der »Loslösung/Entsagung« in den östlichen Religionen (vgl. 61f.) ist interessant. Leider geht der Autor dabei nicht genügend auf den ähnlichen und doch wieder ganz anderen »Kenosis« (Entäußerungs-)Gedanken im Christentum und bei Franziskus ein. Das Ideal der Nacktheit, das Franziskus geistlich (»nudus nudum Christum sequere«) und im Tode dann auch leiblich anstrebte, findet sich – bei ganz anderen klimatischen Bedingungen – bei Jaina-Mönchen wieder, die am Gelübde vollkommener Nacktheit festhalten (vgl. 67). Schließlich verweist KÄMPCHEN auch auf den oft gemachten Vergleich zwischen Franziskus und Mahatma Ghandi (75ff.).

Der zweite Teil des Buches (83–130) entfaltet einzelne Themen des Lebens östlicher Religionen im Vergleich mit Franziskus. Dabei wird unter anderem ein Blick auf folgende Themen geworfen: die Demut des Bettelns, einsames und gemeinschaftliches Leben, Gottes-Narrheit, Preis des Kosmos, das Kreuz. Das letzte Kapitel »Franziskus und die moderne Welt« (125–130) nennt schließlich drei Akzente, die Franziskus in unsere heutige Situation hineinstellen: Einsamkeit und Heimatlosigkeit, die Suche nach dem »Ganzen« in den verschiedenen Polaritäten und die Sehnsucht nach der Einheit.

KÄMPCHENS Darstellung überzeugt im Ganzen auch nach genauerer Lektüre durch fundierte Kenntnisse östlicher Religionen und des franziskanisch-christlichen Charisma. Den knappen und interessanten Literaturhinweisen wäre dabei ein kleiner, aktualisierter Teil mit franziskanischen Quellschriften zu wünschen gewesen. Nicht erwähnt ist im Büchlein die neueste deutschsprachige Taschenbuchausgabe der Franziskuschriften (L. LEHMANN (Hg.), *Das Testament eines Armen*. Die Schriften des Franz von Assisi, Werl 1999) und die überarbeitete dreibändige englische Ausgabe der franziskanischen Quellschriften (R.J. ARMSTRONG / J.A.W. HELLMANN / W.J. SHORT, *Francis of Assisi. Early Documents*, New York 1999–2001).

4. »Vielleicht ist der Heilige aus dem Städtchen Assisi die geistige und emotionale Brücke, auf der wir zu einem ernsten Interesse an den anderen Religionen hinübersteigen.« (126) Dieser von KÄMPCHEN angestrebte Hinüberstieg zu den anderen Religionen ist ihm gelungen. Als Franziskaner würde ich mit dem Autor und mit Gläubigen östlicher Religionen nach der Lektüre des Büchleins sehr gerne über die angesprochenen Themen weiter ins Gespräch kommen und so diese Brücke des Dialogs, der eine Vertiefung der eigenen Sichtweise, aber auch einen klareren Blick für die Unterschiede zu versprechen scheint, begehen. Das Büchlein hat damit – wenigstens bei mir – sein Ziel erreicht.

Fribourg

Paul Zahner OFM

Moltmann, Jürgen: *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Chr. Kaiser / Gütersloh 2002, 227 S.

Eine der zentralen Fragen dieser Sammlung von Vorträgen und Essays MOLTMANNS ist, ob die theologische Weltwahrnehmung die Naturwissenschaft bzw. ob umgekehrt naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Theologie bereichern (können). MOLTMANN verortet seine Beiträge in ein von ihm bezeichnetes »theologisches Neuland« (12), haben doch Naturwissenschaft und Theologie in vielen Fällen spätestens seit dem 16. Jahrhundert getrennte Wege beschritten.

Im ersten Kapitel geht MOLTMANN unter anderem der Frage nach, wie diese Zweigleisigkeit des modernen Denkens überwunden werden könnte, wobei für ihn die Perspektiven der Ganzheit und der Zukunft von Bedeutung sind. Er stellt dazu fest: »Die Wahrheit und das Heil des Ganzen wird in der Gestalt der offenen Frage begriffen.« (22) Auch deshalb, weil sich wissenschaftliche Erkenntnis immer mehr in ihrem hypothetischen Charakter zeigt und die moderne Naturwissenschaft in einer tiefen Grundlagenkrise steckt. MOLTMANN zitiert Heisenberg: »Hat die Physik nicht eher den Charakter einer Kunst (techne) als einer Wissenschaft vom Seienden, nämlich den Charakter einer Objektivierungskunst?« (25). Für die Theologie fordert ihr protestantischer Vertreter: »[Sie] kann nicht länger in einer Front den Wissenschaften gegenüber verharren, sondern sie tritt mit ihnen zusammen an jene Front, die wir Gegenwart nennen, an der Zukunft gewonnen oder vereitelt wird. [...] Theologische Überlegungen dieser Art gehören also nicht in eine besondere Fakultät unter den anderen Fakultäten, sondern gehören in den Erkenntnishorizont einer jeden Wissenschaft.« (31) Im 2. Kapitel beschreibt MOLTMANN die Begegnung der Theologen und Naturwissenschaftler auf dem Weg zur Weisheit, wobei die Ethik als Lehre vom richtigen Handeln ein bevorzugtes Begegnungsfeld darstellt. Entledigen sich die Wissenschaften der Dimension des Staunens (thaumazein) und steht im Wissenschaftsbetrieb ausschließlich das Kosten-Nutzen Kalkül als utilitaristisches Konzept im Vordergrund, so nehmen sie nicht mehr an der Suche nach Weisheit teil (42).

Im Abschnitt Theologie und Kosmologie wird Schöpfung als ein offenes System (Kapitel 3) aufgefasst: Das protologische Verständnis von Eschatologie bedürfe einer Revision (46ff), die Vollendung der Schöpfung bedeute nicht den Abschluss aller Systeme und eine Wiederherstellung des Ursprungs, sondern die Eröffnung einer unbegrenzten Möglichkeitsfülle durch und in Gott (60). MOLTMANN fordert überlebensfähige Symbiosen von Mensch und Natur. »Daraus folgt für das Ethos der menschlichen Gesellschaft die Neuorientierung vom Willen zur Macht zur Solidarität.« (63). Im 4. Kapitel beschäftigt sich MOLTMANN mit der Selbstbeschränkung Gottes und der Geschichte des Universums. Die kenotische Christusgestalt und der jüdische Gedanke der Schechinah Gottes werden behandelt, danach greift MOLTMANN das Zimzum-Konzept von Isaac Luria auf: »Gott zog seine Allgegenwart zurück, um Raum für die begrenzte Gegenwart der Schöpfung einzuräumen.« (76) Gott gibt und schafft Raum für den Menschen in Freiheit. Das 5. Kapitel MOLTMANNS ist eschatologischer Natur: Auch wenn es sich weitgehend um bereits vorgebrachte Gedanken handelt, ist der

niedergeschriebene Vortrag aus dem Jahr 2000 ein sehr lesenswerter Beitrag: Wie kann man sich die letzten Dinge als das Ende der irreversiblen Zeit (98) vorstellen? In den Kapiteln 6 bis 8 geht MOLTSMANN sehr fundamentalen Dingen auf die Spur: Was ist Zeit? Wie sieht es mit der subjektiven Zeiterfahrung aus? Wie kann das Zusammenspiel von Erinnerungen (Vergangenheit) und Erwartungen (Zukunft) verstanden werden? »Die ekstatische, auch mystisch genannte Gegenwartserfahrung unterbricht den geschichtlichen Zeitfluss von Zukunft und Vergangenheit.« (114). Solche gegenwärtigen Ewigkeiten machen Lust auf ewige Gegenwart. Diese literarische Stilfigur (Umkehrung zweier Begriffe als Gegenüberstellung) trifft man in diesem Buch gehäuft an; es handelt sich dabei meines Erachtens zwar um ein interessantes Wortspiel, aber in der Häufigkeit der Anwendung wirkt es doch ein wenig ermüdend. Auch die Frage nach dem Raum wird gestellt, in einer Welt zwischen Raumfahrt und Obdachlosigkeit ist sie besonders brisant. »Stehen wir mit den spaceships der NASA sozusagen auf dem Dach der Welt, dann kehren wir mit dem Nachtsyl in den Untergrund ihrer Kellerlöcher ein. Die einen sehen auf die Uhr und haben ›keine Zei‹, die anderen stehen auf der Straße und haben keinen Raum.« (146)

Den 2. Abschnitt dieses Buches überschreibt MOLTSMANN mit Weisheit der Wissenschaften. Wissenschaftler sind heute vielfach Quasi-Religionsführer geworden, sie behüten für Laien unverständliches Wissen. »Diese Rollenverteilung überfordert Wissenschaftler mit Verantwortung und entmündigt den Laien mit Faszination und Horror durch Wissenschaftsszenarien.« (152) Es darf nicht vergessen werden, dass mit dem Fortschritt auch neue Probleme auftauchen. In diesem neunten Kapitel, das sich der biomedizinischen Forschung annimmt, gibt MOLTSMANN eine in meinen Augen nachvollziehbare, aber auch problematische Definition von menschlichem Leben, es sei dies nämlich »angenommenes, geliebtes und erlebtes Leben«. (165) Wird hier der einzelne nicht zu sehr über die Gemeinschaft definiert? Was genau meint erlebtes Leben? Im nachfolgenden mit Wissenschaft und Weisheit überschriebenen 10. Kapitel identifiziert MOLTSMANN naive Fortschrittsgläubigkeit mit Torheit und er meint, dass nicht der Wissenschaft, sondern der Weisheit die Zukunft gehöre. (189) Der Fall Giordano Bruno steht im vorletzten Essay (11. Kapitel) zur Diskussion: War er ein Ketzer oder ein Prophet? Brunos theologischer Ansatz zeigt die Welt als einen beseelten Organismus, etwas worauf die wissenschaftlich technische Zivilisation zu vergessen haben scheint. So schreibt MOLTSMANN auch abschließend: »Giordano Bruno, so scheint mir, kehrt am Ende dieses Zeitalters wieder als Vorbote eines postmodernen ›Paradigmas‹ für eine überlebensfähige menschliche Welt im organischen Einklang mit dem Geist des Universums.« (202) Das letzte Kapitel ist als eine Art Exkurs in die östliche Welt zu sehen: TAO – das chinesische Geheimnis der Welt.

Die vorliegende Sammlung von kurzen Abhandlungen im Themenkreis (Natur-)Wissenschaften und Theologie kann überaus empfohlen werden. Die Gedanken sind klar und nachvollziehbar formuliert und machen Lust auf mehr.

Fribourg

David Neuhold

Mylius, Klaus (Hg.): *Älteste indische Dichtung und Prosa – Vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualistische Lehren*, Edition Erata / Leipzig 2002, 191 S.

Nach über 20 Jahren werden mit diesem Band, der bereits 1978 bei Reclam Leipzig erschien und nur zwei Jahre darauf eine Neuauflage erfuhr, Klaus MYLIUS' Übersetzungen altindischer Texte endlich wieder dem deutschsprachigen Lesepublikum zugänglich gemacht. Gewiss ein Grund zur Freude, denn der Herausgeber, der schon 1967 in der ZMR einige Kostproben der altindischen Literatur in deutscher Übersetzung darbot und zweifelsohne zu den renommiertesten Spezialisten der altindischen Literatur nicht nur in Deutschland zählt, bringt in diesem Band eine reiche Auswahl von

Texten aus dem Veda von ca. 1200–550 v.Chr., die für das Verständnis des Hinduismus und auch des Buddhismus unerlässlich sind.

So finden sich hier zunächst sorgfältig ausgewählte und annotierte Übersetzungen zentraler Hymnen des Ṛgveda und Teile des Atharvaveda, der ältesten Schichten des Veda, die vor allem für die Bedeutung des altindischen Rituals, insbesondere zur Hochzeit, Leichenverbrennung und Beerdigung, aber auch für das Schöpfungsdenken (vgl. das Puruṣa-Lied) von allergrößtem Interesse sind; es folgen Passagen aus den jüngeren Saṁhitās und den Brāhmaṇas – mittelvedische Prosatexte, die den Übergang des noch magischen Rituals der früheren Dokumente in ein auch reflektiertes Opferdenken markieren, das nach den Zweckbestimmungen (*arthavāda*) von Opferhandlungen und ihren Regeln (*vidhi*) fragt, die z.T. hoch komplexe Züge annehmen; das Opfer wird dabei stets im Sinne des *do-ut-des*-Schemas aufgefasst. Daneben – dies ist besonders erfreulich – gesteht MYLIUS den Upaniṣaden ausgesprochen viel Raum zu, und zwar insbesondere jenen, die von theologisch-philosophischen Themen handeln. So werden hier etwa Auszüge aus der berühmten Chāndogya-Upaniṣad präsentiert, die nahezu alle wesentlichen Lehren der Upaniṣaden enthält; darüber hinaus Teile der Kena-Upaniṣad, die die religionsgeschichtlich aufschlussreiche Frage nach dem Verhältnis des Brahman zu den vedischen Göttern erörtern; sowie ferner der Schöpfungsmythos aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad u.v.m. Deutlich wird dabei die religionswissenschaftlich interessante Entwicklung weg von einem reinen Opferdenken – gleichviel ob magisch oder reflektiert – hin zu einem Erlösungsdenken. Den Abschluss des Übersetzungsteils bilden einige inhaltlich weniger bedeutende Passagen aus den Sūtras, die gleichwohl das Gesamtbild abrunden.

Alle Texte werden vom Herausgeber in kurzen, den Übersetzungen vorangestellten Orientierungssätzen eingeordnet und in ihrem Inhalt erschlossen. Kompetent macht MYLIUS dabei vor allem auf die theologischen und philosophischen Implikationen der Texte aufmerksam. Wenig glücklich scheint jedoch die wiederholte Verwendung des Begriffspaares Materialismus / (subjektiver) Idealismus zur Charakterisierung der Upaniṣaden, das vielleicht – zumindest bei genauerem Hinsehen – mehr Fragen aufwirft als es tatsächlich beantworten kann. Doch mag dies der Kürze der jeweils einführenden Bemerkungen geschuldet sein, die zur Lemmatisierung einlädt; ganz anders verhält es sich dagegen in MYLIUS' exzellentem Nachwort, das den aktuellen Stand der Forschungsliteratur wiedergibt und für diese dritte Auflage in weiten Teilen neu geschrieben wurde. Hier wird sehr differenziert nicht nur in die historischen, geographischen, sozialen und sprachlichen Grundlagen des Veda eingeführt, sondern auch noch einmal auf seine religiöse und philosophische Dimension hingewiesen. Dieses *Nachwort* sei jedem Leser empfohlen, und zwar am Besten als *Vorwort*! Insgesamt liegt mit dieser Anthologie eine solide, auch literarisch höchst ansprechende Arbeitsgrundlage nicht nur für Indologen vor, sondern – wie vom Autor ausdrücklich erwünscht – auch für Religionswissenschaftler und Philosophen, die, so möchte man sagen, angesichts der hier versammelten ausgezeichneten Übertragungen redlicherweise kaum mehr Zuflucht nehmen können zur ›Ausrede‹ der sprachlichen Unzugänglichkeit der einschlägigen vedischen Texte.

Frankfurt am Main

Alexander Fidora

Schwöbel, Christoph: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Mohr Siebeck / Tübingen 2002, 482 S.

Die dreizehn Beiträge des Heidelberger Systematikers, aus ganz unterschiedlichen Kontexten erwachsen, fügen sich doch zu einem eindrucklichen Gesamtbild, das im Titel treffend zum Ausdruck kommt. Es geht um eine konsequent ›relationale Reinterpretation‹ von Strukturen und Inhalten christlichen Glaubensverständnisses. Entsprechend wird, ohne Begründungsfragen einer relationalen Ontologie im einzelnen zu entfalten, eine Verhältnisbestimmung von ›Offenbarung und

Erfahrung« – so der dritte Beitrag – entfaltet, die einen wechselseitig dialogischen Erschließungs-zusammenhang aufweist: Offenbarung als die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung, Erfahrung ihrerseits als lebensweltliche »Erdung« und Vergewisserung dessen, was in der expliziten Offenbarung glaubend wahrgenommen wird. Weil Gott in sich selbst Beziehung ist und, wie in der Offenbarung erschlossen, als solcher Beziehung mit Welt und Mensch sein will, hat »die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens« (so der zweite grundlegende Beitrag) zu gelten. Diese Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung als Tiefenstruktur aller Aussagen des Glaubens auch materialischer aufzuweisen, ist das Unternehmen der anderen Studien. So geht es z.B. – im Rückgriff auf Luthers Verständnis des Schaffens Gottes als »geben« und der Schöpfung als »Gabe«, um eine relationale Schöpfungstheologie, die als solche auch anschlussfähig ist für das Gespräch mit den Naturwissenschaften. In der christlichen Anthropologie gilt es, das Menschsein als geheimnisvolles »Sein in Beziehung« zu erschließen, als wechselseitig freigebende Freiheitsgeschichte zwischen Gott und den Menschen. Entsprechend wirbt SCHWÖBEL für eine Christologie, die das hypostatische Geheimnis Jesu Christi nicht mehr am Leitbegriff der Natur buchstabiert, sondern der alten Lehre von der Enhypostasie folgend, als besondere Beziehung zum trinitarischen Gott. Was sich daraus für Einheit und Unterschiedenheit zwischen Christen und Juden im Blick auf Jesus von Nazareth ergibt, wird als Paradigma einer zugleich selbstbewussten und dialogfähigen christlichen Theologie paradigmatisch entfaltet. Ökumenisch gleichermaßen bedeutsam sind die beiden Aufsätze zur Ekklesiologie, die den kommunalen Charakter der Glaubensgemeinschaft als Zeugnis und Stellvertretung des Beziehungsreichtums der Schöpfung insgesamt zur Geltung bringen und ihren besonderen Zeugnischarakter hervorheben. Mit Reflexionen »zur Botschaft der Versöhnung« schon jetzt in eschatologischen Diskurs schließt sich der Spannungsbogen zum Anfang. SCHWÖBELS Aufsätze beeindruckten durch die problemsensible, kontextorientierte, lebensweltbezogene und doch sachlich auf die Mitte des Glaubens konzentrierte Anstrengung. Die Arbeiten dokumentieren beispielhaft, was der Dienst systematischer Theologie – aus Glauben und zum Glauben und darin zu seiner argumentativen Verantwortung und Interpretation – ist: nämlich »die Tätigkeit systematisch-theologische Urteilsbildung« (so der erste Beitrag). An dieser Werkstatt teilzunehmen und die Besonderheit christlichen Glaubens derart in die Mitte einzufalten und von dort her zu entfalten, dass sie sich von ihrer Sache her als attraktiv und dialogfähig erweist – im Gespräch mit den Wissenschaften wie den Religionen –, das ist hier zu lernen. Was den katholischen Theologen bei aller Dankbarkeit und allem Respekt doch etwas irritiert, ist die fast völlige Ausblendung der jüngeren katholischen Theologie. Selbst Rahner und Balthasar sind kaum präsent, geschweige denn theologischen Ansätze wie die von Thomas Pröpper und seiner Schule, die sachlich ganz in die selbe Richtung zielen, in die SCHWÖBEL denkt. Eigentümlich zudem, dass bei einem Autor, der selbst über Bonhoeffer sich habilitiert hat, just dessen Ekklesiologie (angefangen von *communio sanctorum*) nicht einmal zitiert wird.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Stolz, Fritz: *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Pano-Verlag / Zürich 2001, 263 S.

Der 2001 verstorbene Zürcher Religionswissenschaftler Fritz STOLZ hat mit seinem Buch *Weltbilder der Religionen* eine Einführung in die Religionsgeschichte vorgelegt, die in vieler Hinsicht lesenswert ist. Das Buch steckt seine Ansprüche sehr hoch. Es möchte alle religionsgeschichtlichen Kenntnisse in eine sinnvolle Ordnung bringen. Eine solche Ordnung hat in bisherigen Handbüchern zur Religionsgeschichte und in religionstypologischen Arbeiten weitgehend gefehlt.

Die Ordnung, die das Buch anbietet, beruht auf dem Begriff des *Weltbildes*. Weltbilder, die sich nicht nur in Texten, sondern auch in Bildern und Karten niederschlagen, eröffnen eine Ordnung schaffende Perspektive auf Religionen. Dies ist die erste grundlegende Hypothese des Buches. Näherhin bedeutet dies: Traditionelle Weltbilder sind nach der Terminologie von STOLZ »Konzepte von Welt oder von Bereichen der Welt, welche Wissensverwaltung und lebenspraktische Orientierung miteinander besorgen« (4). Religionen drücken sich in solchen Weltbildern aus. Ist ein Weltbild erst einmal in einer Gesellschaft etabliert, gibt es nahezu keine Abweichungen mehr vom herrschenden Weltbild. Erst mit der Aufklärung zerbricht die Vorherrschaft *eines* Weltbildes. Weltbilder werden Gegenstand individueller Wahl. Die Pluralisierung der Weltbilder wirkt sich auch dahingehend aus, dass unterschiedliche Weltbilder in unterschiedlichen Lebensbereichen ihre Anwendung finden, wie die Rede vom Weltbild der Physik, vom Weltbild der Biologie, vom Weltbild des Autofahrers usw. zeigt.

Die zweite grundlegende Hypothese des Buches ist die folgende: Alle Weltbilder werden strukturiert durch drei im Wesentlichen koextensive Leitdifferenzen: Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits und Kontrollierbares und Unkontrollierbares. »Dabei hat der Mensch immer die Tendenz, Gegebenheiten aus dem unkontrollierbaren Raum unter seine Kontrolle zu bringen und sie den Regeln seines Handelns und seiner Kommunikation zu unterstellen [...]; hier haben nun die traditionellen Weltbilder ihren Ort. Sie vermitteln in einer bestimmten Weise zwischen dem kulturell Kontrollierbaren und der unbekannt und unkontrollierbaren Umgebung, sie erschliessen diese Vermittlung der Vorstellung und der Darstellung« (13). STOLZ gelangt von hier aus zu einer »funktionale(n) Definition von Religion«: Einerseits bleiben die lebensbestimmenden Mächte dem menschlichen Zugriff entzogen, sie bleiben unkontrollierbar, sie bleiben »Natur«; und andererseits werden sie im menschlichen Kult bearbeitet und damit der Kultur erschlossen. »Das Unkontrollierbare bleibt unkontrollierbar und wird gleichzeitig in Kontrollierbares überführt« (13f).

Der Gedanke, der Ordnung in die Religionsgeschichte bringen soll, ist eine partielle Fortschrittsidee, die besagt, dass sich von einigen Ausnahmen abgesehen durch den Fortschritt von Technologie und Gesellschaftsstruktur in der geschichtlichen Entwicklung der kulturell kontrollierbare Bereich beständig erweitert (16f, 243–247). Religionen reagieren auf diese Entwicklung mit Rückzug. War bei den australischen Ureinwohnern der Raum des Unbekannten noch sehr groß, so zieht sich in der Aufklärung die Religion vor allem in den Bereich dessen zurück, der weiterhin unkontrollierbar ist: in die Zukunft. »Bis zur Aufklärung zeigt Religion in erster Linie, wie [...] Welt und Mensch sind, nachher zeigt sie in erster Linie, wie Welt und Mensch sein sollen« (222).

Eine Ausnahmeerscheinung in dieser Zurückdrängungsgeschichte besteht darin, dass die Transzendenzlinie gelegentlich sehr schnell radikal verschoben wird, so z.B. von der äußeren Welt in den Innenraum, wie STOLZ am Beispiel Indiens zeigt. Einen ähnlichen Prozess sieht er im Umschwung vom Glauben an die olympischen Götter in die Orientierung am Logos in der griechischen Philosophie. Insgesamt bleibt aber die Gesamttendenz bestehen. Nachdem Religionen weitgehend durch die Zunahme des kontrollierbaren Bereiches im Rückzug begriffen waren, treten in letzter Zeit allenfalls durch eine neue Unübersichtlichkeit hervorgerufene neue religiöse Bewegungen auf.

Im Rahmen dieser Religionstheorie geht STOLZ eine Reihe von Religionen durch. Dabei stellt er folgende Erscheinungen in den Mittelpunkt seiner Darstellungen: die Rede von der Traumzeit bei den australischen Ureinwohnern, die Arbeiten von Adolf Jensen über die Wemale in Indonesien, die Idee des Chaoskampfes in Mesopotamien, die binäre Klassifikation der Welt im alten China in Yin und Yang, die plötzliche Lokalisierung der Transzendenz im Inneren und die Abwertung der äußeren Welt in Indien, das Vordringen der Philosophie in Griechenland, das Phänomen des Monotheismus in den drei abrahamitischen Religionen und die Aufklärung als Auszug aus der Verwurzelung in traditionellen Weltbildern.

Insgesamt wird man das Buch als einführende Erklärung in wichtige Grundbegriffe der Religionsgeschichte schätzen. Selten wird der Totemismus oder das Hainuwele-Thema so klar und verständlich erklärt wie hier. An die Religionstheorie des Buches wären u.a. folgende Fragen zu richten:

Assimiliert die Rede von den Weltbildern als Schlüssel zur Religionsgeschichte die Religionen nicht zu sehr an die Philosophie und an die Naturwissenschaften? Nimmt sie das je eigene Wesen der einzelnen Religionen ernst genug? Wie kann Ausweitung von Kontrolle als grundlegendes anthropologisches Motiv gegen den Einwand verteidigt werden, dass Menschen auch den Verlust oder zumindest die Abgabe von Kontrolle suchen? Warum wird die radikale Verschiebung der Transzendenz in die Armen und in den Gekreuzigten in Judentum, Christentum und Islam nicht stärker herausgestellt?

Jena

Martin Leiner

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Francis X. D'SA, Lehrstuhl für Missionswissenschaft, Institut für Praktische Theologie, Kath.-Theologische Fakultät, Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Dr. Thomas FRIEDRICH, Lothar-Dietz-Str. 14, Jesserndorf, D-96106 Ebern; PD Dr. Andreas NEHRING; Pavolding 20; D-83370 Seeon; Prof. Dr. Christian W. TROLL SJ, Kolleg St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt/M.

Vorschau auf das nächste Heft:

Virginia R. AZCUY: Theologie vor der Herausforderung der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen
Veit STRABNER: Kirche zwischen Diktatur und Demokratie. Zur Rolle der katholischen Kirche in der Redemokratisierung Chiles
Hubert SOCHA SAC: Der missionarische Charakter der von Vinzenz Pallotti gegründeten Vereinigung des Katholischen Apostolates

DAS CHRISTENTUM UND EUROPA: ERBE UND AUFTRAG

Als letzte in der Reihe der in Vorbereitung auf das Große Jubiläum des Jahres 2000 abgehaltenen Synoden mit kontinentalem Charakter fand 1999 die Zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa statt. Wie die Erste Sonderversammlung, die 1991 unmittelbar nach dem Fall der Berliner Mauer stattfand, beschäftigte sie sich vor allem mit der Dringlichkeit und Notwendigkeit der Neuevangelisierung des alten Kontinents. Am 28. Juni 2003 wurde nun das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Europa* von Papst Johannes Paul II. veröffentlicht. Darin ist u.a. vom Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes die Rede, von einer Art praktischem Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit, ja von einer »schweigenden Apostasie« der europäischen Kultur. Dem gegenüber ruft der Papst in Erinnerung, wie sehr das Christentum zur Verbreitung und Konsolidierung jener Werte – einschließlich des demokratischen Ideals und der Menschenrechte – beigetragen hat, »die die europäische Kultur zu einer Weltkultur gemacht haben« (Nr. 25, 108). Europa, das eher als ein geographischer Raum »ein vorwiegend kultureller und historischer Begriff« (Nr. 108) ist (»Europa portable«, tragbares Europa, nannte der Jesuit Baltasar Gracián im 17. Jahrhundert die Schiffe, die das Christentum und die europäische Kultur in andere Weltteile transportierten), dürfe dieses kostbare Erbe nicht vergeuden, sondern müsse sich auf seine christlichen Wurzeln, auf seine geistliche Berufung zurück besinnen: »Dieses Erbe gehört nicht nur der Vergangenheit an; es ist ein Zukunftsplan zum Weitergeben an die künftigen Generationen« (Nr. 120).

Auch wenn der Text Christen dazu aufruft, »demütig und mutig unser Gewissen zu erforschen, um unsere Ängste und Irrtümer zu erkennen und [...] unsere Untreue und Schuld zu bekennen« (Nr. 29), geht es den synodalen Vätern vor allem darum, auf die Irrwege der modernen europäischen Kultur mit neuem missionarischen Elan zu reagieren. Denn Europa ist inzwischen zu jenen traditionell christlichen Gebieten zu rechnen, »in denen außer einer Neuevangelisierung in bestimmten Fällen eine Erstevangelisierung nötig erscheint« (Nr. 46). So werden in *Ecclesia in Europa* alle missionstheologischen Begriffe durchbuchstabiert, die in den Nachsynodalen Apostolischen Schreiben über die Kirche in Asien, Afrika, Ozeanien und Amerika vorkamen: der Dialog mit den anderen Religionen (im europäischen Kontext vor allem mit Judentum und Islam), ohne dem Relativismus zu verfallen; die Evangelisierung der Kultur und Inkulturation des Evangeliums; die vorrangige Liebe zu den Armen; die Bekämpfung der Kultur des Todes und die Gestaltung einer Kultur des Lebens. Während im Zusammenhang mit dem Judentum das Erblühen eines neuen Frühlings in den wechselseitigen Beziehungen intendiert ist (Nr. 56), ist im Hinblick auf den Islam ernüchternd von einer »korrekten Beziehung« (Nr. 57) die Rede, die einerseits sich des beträchtlichen Unterschiedes zwischen der europäischen Kultur, mit ihren tiefen christlichen Wurzeln, und dem muslimischen Denken bewusst ist, und andererseits die Einhaltung der Gegenseitigkeit bei der Zusicherung der Religionsfreiheit verlangt, so

dass die christlichen Minderheiten in den islamischen Ländern ebenso davon profitieren können, wie die Muslime in Europa.

Im Zusammenhang mit der modernen Kultur erweckt die Kirche vielfach den Eindruck, sie weise eher auf das hin, was nicht gut ist, statt zunächst zu unterstreichen und zu stärken, was gut ist. Auch *Ecclesia in Europa* ist von dieser Haltung nicht frei. Eingangs wird zwar intendiert, die Licht- und Schattenseiten der aktuellen Situation des Kontinents aufzudecken (Nr. 3), aber später werden eher die negativen als die positiven Zeichen der modernen europäischen Kultur herausgestellt. Bei aller Betonung des endgültigen Abschieds von den Formen eines Bekenntnisstaates (Nr. 117) und aller Anerkennung der Rahmenbedingungen der Moderne versprüht das Dokument hier und da die nostalgische Sehnsucht nach einem »christlichen Europa«.

Gewiss, man muss nicht ein Romantiker wie Chateaubriand sein, um sich vorzustellen, was wir als Europäer verlören, wenn wir uns vom Christentum wirklich »radikal und unwiderruflich« verabschiedeten, wie einige Religionssoziologen feststellen. Nationalsozialismus und Kommunismus dürften diesbezüglich einiges klar gemacht haben. Aber jede Neuevangelisierung Europas steht und fällt zunächst einmal mit einer Neuevangelisierung der Kirche selbst zusammen (*Evangelii nuntiandi*, Nr. 15). Die Evangelisierung der »fremden Welt« ist immer eine Folge der Wiederentdeckung des Evangeliums in der Kirche, der geistlichen Erneuerung der Kirche. Hat sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirklich stattgefunden? Werden etwa im Theologiestudium an den staatlichen Universitäten, um nur den akademischen Bereich zu nennen, in dem die Kirche mit der modernen europäischen Kultur in engen Kontakt tritt, die mystische Auslegung der Heiligen Schrift, die spirituelle Theologie oder die Missionswissenschaft ernst genommen? Wenn die Kirche den Sinn suchenden Menschen Europas eine spirituelle Heimat bieten will, so muss sie wieder wissen, was sie der modernen Welt in Wort und Tat zu sagen hat. Dazu gehört zum einen ein Ernstnehmen der Kirchendisziplin und der Glaubenslehre durch die »Amtsträger« selbst, denn die *fides quae* kann in der modernen Welt »nur in einer sehr expliziten Einheit mit der *fides qua* ausgesagt werden« (Karl Rahner) und die Glaubenskrise ist auch eine Krise des gelebten Glaubens. Dazu gehört aber vor allem, dass die Kirche die Botschaft Jesu vom Reiche Gottes »auf der Höhe der Zeit« kündigt und zum Erfahrungsraum derselben wird: dass in Jesus Christus »die Güte und Menschenliebe Gottes« erschienen sind (Tit 3,4); dass er nicht dazu gekommen ist, die Welt zu richten, »sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde« (Joh 3,17); und dass schließlich auch im 21. Jahrhundert allen und jedem einzelnen seine Einladung gilt: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt [...] Denn mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,28.30).

Diese Froh-Botschaft erwarten die Menschen von der Kirche. Wird sie überzeugend gelebt und verkündet, so wird das Christentum in Europa Zukunft haben – auch wenn jene »schönen glänzenden Zeiten«, in denen »Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte« (Novalis) oder die Verträge zur politischen Neuordnung Europas mit einem Bekenntnis zur Heiligsten Dreifaltigkeit begannen, »so« gewiss nicht wieder kehren werden.

Mariano Delgado

KIRCHE ZWISCHEN DIKTATUR UND DEMOKRATIE

|| Zur Rolle der katholischen Kirche in der Redemokratisierung Chiles

von Veit Straßner

Der Demokratisierungsforscher Samuel P. Huntington sieht in den weitreichenden Veränderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche mit sich brachte, einen der Hauptfaktoren, die die von ihm identifizierte 1974 in Südeuropa beginnende Dritte Demokratisierungswelle begünstigten.¹ Der Fall Chiles eignet sich besonders gut um diese These zu untermauern, die Huntington für sämtliche Länder formulierte, die sich nach 1974 auf den mühsamen Weg zur Demokratie machten. Zum einen war die rund 17jährige Militärdiktatur in Chile eine der längsten und rücksichtslosesten auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Zum anderen nahm die katholische Kirche in Chile im Einsatz für Demokratie und Menschenrechte eine Vorreiterrolle ein. Es lohnt also, den Beitrag der katholischen Kirche zur Wiedererlangung der Demokratie in Chile einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

1. Vorgeschichte

Die katholische Kirche nahm seit der Kolonialzeit eine privilegierte Position in der chilenischen Gesellschaft ein.² Die offizielle Liaison mit den politischen Machthabern endete erst mit der Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung von 1925. Entbunden vom Staat fand die katholische Kirche in der Folgezeit jedoch rasch neue Aufgabenfelder: Die sich abzeichnende sozioökonomische Krise Chiles, die mit der zunehmenden Urbanisierung und der Verarmung der Arbeiterschaft einherging, sollte das zukünftige Bezugsfeld der katholischen Kirche sein. Im Zusammenhang mit der Entstehung des Sozialkatholizismus spielen vor allem Bischof Manuel Larraín von Talca und der Jesuit Alberto Hurtado eine wichtige Rolle. Larraín (1900–66) war im Chile jener Zeit eine der exponiertesten Persönlichkeiten der christlich-sozialen Bewegung, was ihm zahlreiche

¹ Vgl. Samuel P. HUNTINGTON, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma 1991, 45.

² Für einen Überblick über die chilenische Kirchengeschichte vgl. die Beiträge von Maximiliano SALINAS in: E. DUSSEL (Ed.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo IX, Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay), Salamanca 1994.

Konflikte mit den konservativen Kirchenkreisen und der konservativen Oligarchie des Landes einbrachte, aus der er selbst stammte.³ Ähnlich einflussreich auf das christlich-soziale Denken in Chile und das Engagement der Kirche für die Armen und die Arbeiterschaft war der mittlerweile selig gesprochene P. Alberto Hurtado SJ (1901–52), dessen Bild auch heute in keinem katholischen Haushalt Chiles fehlen darf.⁴ Ähnlich wie Bischof Larraín war Hurtado maßgeblich von seiner Erziehung an einer Jesuitenschule geprägt. Wegen seines Engagements für die Arbeiterschaft und seines Einsatzes für die Umsetzung der katholischen Soziallehre wurde er von den konservativen Kreisen innerhalb und außerhalb der Kirche heftig attackiert. Auf äußeren Druck hin musste er sein Amt als Assessor der Katholischen Jugend abgeben. Noch bis heute sehr bedeutend sind die von Hurtado gegründete (links-)katholische und anspruchsvolle Zeitschrift *Mensaje* und vor allem das durch Spenden finanzierte Hilfswerk *Hogar de Cristo*.

Bis zum Beginn der 60er Jahre war das christlich-soziale Denken vornehmlich in den Köpfen einer kleinen, progressiven Elite verankert, fand dann aber immer mehr Anklang in weiten Teilen der Bevölkerung. Dies spiegelt sich nicht zuletzt im Wahlerfolg des christdemokratischen Präsidentschaftskandidaten Eduardo Frei Montalva im Jahr 1964 wider. Der Sozialkatholizismus in Chile wurde zu einer der einflussreichsten Bewegungen dieser Art in Lateinamerika.⁵ In den 60er Jahren öffnete sich die Kirche den Massen der Armen, Arbeiter und *campesinos*. Vermehrt zogen Priester in *poblaciones*, wie man in Chile die Stadtrandgebiete und Urbanisierungen nennt, in denen überwiegend Angehörige der unteren Gesellschaftsschichten unter schlechten Bedingungen leben. Ebenso kamen in diesen Jahren die ersten Ordensfrauen aus den USA und Kanada als Missionarinnen nach Chile, um ihre pastorale Arbeit in den *poblaciones* aufzunehmen.⁶ Dem Vorbild der französischen Arbeiterpriester folgend begannen zahlreiche *curas obreros* als Hilfsarbeiter ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

Auch in pastoraler Hinsicht zeichneten sich Neuerungen ab: Im Jahr 1960 gab es im gesamten Land 549 Pfarreien, in denen die über sieben Millionen Katholiken seelsorglich betreut werden sollten.⁷ Bestärkt durch die Dokumente der zweiten lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellín gewann auch in Chile das dezentral-partizipatorische Pastoralkonzept der CEBs (*Comunidades Eclesiales de Base*) an Bedeutung. Der strukturelle Wandel führte dazu, dass die Kirche von unten – von den Laien her – erneuert wurde.

³ Vgl. zu Bischof Larraín Maximiliano SALINAS, La Iglesia ante la emancipación en Chile, in: DUSSEL, *Historia* (Anm. 2), 501ff. und 506ff. Das Denken Manuel Larraíns hatte auch außerhalb Chiles großen Einfluss. So wurde er im Jahr 1964, zwei Jahre vor seinem Tod, Vorsitzender des CELAM. Selbst Paul VI. erwähnt ihn in *Populorum Progressio* (Nr. 32) als Beispiel für einen besonders sozial engagierten Bischof.

⁴ Vgl. zu Alberto Hurtado Michael SIEVERNICH, Anwalt der Armen in Chile. Zur Seligsprechung von Pater Alberto Hurtado SJ, in: *Geist und Leben* 67/1 (1994) 28–52.

⁵ Vgl. Brian H. SMITH, *The Church and Politics in Chile*. Challenges to Modern Catholicism, Princeton 1982, 105.

⁶ Vgl. Katherine Anne GILFEATHER, Women Religious, the Poor, and the Institutional Church in Chile, in: D.H. LEVINE (Ed.), *Churches and Politics in Latin America*, Beverly Hills/London 1980, 198–224.

⁷ Vgl. Maximiliano SALINAS, La Iglesia en Chile: Del Vaticano II a la opresión militar, in: DUSSEL, *Historia* (Anm. 2), 562–580, hier 565ff.

Im Rahmen dieser Neustrukturierung entstand ein umfangreiches Netz an Kleinorganisationen und Initiativen.⁸

Maßgeblich für den Wandel in den 60er Jahren waren neben vielen anderen vor allem Raúl Silva Henríquez SDB, von 1961 bis 1983 Erzbischof von Santiago, und der Christdemokrat Eduardo Frei Montalva, der von 1964 bis 1970 Präsident der Republik war.⁹ Silva, der selbst aus einer Mittelklassefamilie stammte, war vor seiner Bischofsweihe als Nationaldirektor von Caritas Chile tätig und somit für soziale Fragen besonders sensibilisiert. Während des Konzils trat er mit Bischof Larraín als eine der progressivsten Stimmen Lateinamerikas auf. Gemeinsam begannen sie 1962 im Rahmen einer beispielhaften Landreform, Teile des diözesanen Landbesitzes an die dort lebenden *campesinos* zu verteilen, und initiierten somit die Agrarreform, die von Präsidenten Frei Montalva fortgeführt wurde. Dieser versuchte – inspiriert von der katholischen Soziallehre – mit seiner *Revolución en Libertad* Reformen durchzusetzen, ohne den freiheitlichen Rahmen zu verletzen, wie dies beispielsweise durch die kubanischen Revolution oder die zahlreichen Militärregime geschehen war.¹⁰ Zu dieser Zeit entstanden – dem Aufruf des damaligen Generals des Jesuitenordens Pedro Arrupe SJ folgend – zahlreiche Forschungsinstitute und *think tanks*, die sich schwerpunktmäßig mit Fragen des sozialen und wirtschaftlichen Wandels beschäftigten und durch informelle Verbindungen nicht unerheblich die Politik Freis beeinflussten.

Im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen 1970 hatte sich die Kirche nicht gegen den Kandidaten der *Unidad Popular* (UP), den Sozialisten Salvador Allende, ausgesprochen, sondern vielmehr die Gläubigen aufgerufen, verantwortungsvoll von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen.¹¹ Auch nach den Wahlen unterhielt die Kirche zur sozialistischen Regierung Salvador Allendes ähnlich wie zu nahezu allen Vorgängerregierungen ein gutes Verhältnis. Die Bischöfe lehnten die Versuche der CIA und der chilenischen Rechten, den Amtsantritt Allendes mit illegalen Mitteln zu verhindern, strikt ab und sprachen sich für den verfassungsgemäßen Verlauf der politischen Prozesse aus. Sie verurteilten Allendes Politik nicht, sondern lobten in einer Stellungnahme seinen Kurs und hielten fest, dass es durchaus Übereinstimmungen zwischen bestimmten Formen des Sozialismus und dem Christentum gebe.¹²

In den Spannungen, die sich 1972 im Gefolge einer starken Wirtschaftskrise abzeichneten, versuchte die Kirche vermittelnd und mäßigend zu wirken. Auch als sich 1973 die politische und wirtschaftliche Situation zuspitzte, waren die Bischöfe bemüht, zwischen den Fronten zu vermitteln, und mahnten die Regierung zur Wahrung der Rechtsstaatlichkeit.

⁸ Vgl. Brian H. SMITH, *The Catholic Church and Politics in Chile*, in: D. KEOGH (Ed.), *Church and Politics in Latin America*, Basingstoke 1990, 321–343, hier 324f.

⁹ Vgl. hierzu Jeffrey KLAIBER, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*, Lima 1997, 81–84.

¹⁰ Vgl. Wilhelm HOFMEISTER, *Chile: Option für die Demokratie*. Die Christlich-Demokratische Partei (PDC) und die politische Entwicklung in Chile 1964–1994, Paderborn u.a. 1995, 58–148.

¹¹ Zur Kirche zur Zeit der *Unidad Popular* vgl. Michael FLEET / Brian H. SMITH, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame 1996, 54–59.

¹² Vgl. ebd., 55.

Doch auch innerhalb der Kirche spiegelten sich die politischen Spannungen wider: Aus Kreisen der Arbeiterpriester und der Priester und Ordensleute, die in den *sectores populares* lebten, war die Bewegung *Cristianos por el Socialismo* hervorgegangen. Zu Spitzenzeiten gehörten der Gruppierung rund 350 Mitglieder an (bei rund 3.000 Priestern in Chile). Sie setzten sich für eine ideologische Aussöhnung von Christentum und Marxismus ein und kritisierten aufs Strengste die unparteiische Haltung der Amtskirche, die Allende ihrer Meinung nach nicht ausreichend unterstützte. Kardinal Silva zeigte sich anfangs dialogbereit, nahm später allerdings eine ablehnende Haltung ein, da er die Gefahr einer Unterminierung der amtskirchlichen Autorität sah. Den Priestern und Ordensleuten wurde die Mitgliedschaft in dieser Vereinigung untersagt. Die Konflikte um *Cristianos por el Socialismo* trugen zu einer weiteren Polarisierung innerhalb der Kirche bei.

2. Die katholische Kirche in der Zeit der monolithischen Diktatur (1973–83)

Diese katholische Kirche, die traditionell ein gutes Verhältnis zur jeweiligen Regierung unterhielt, die sich sehr sozial sensibilisiert und engagiert zeigte und die mit zahlreichen inneren politischen und theologischen Kontroversen leben musste, sah sich am 11. September 1973 mit genau der Situation konfrontiert, die sie zu vermeiden versucht hatte: Die demokratische und konstitutionelle Tradition Chiles – eine der ältesten der Welt – wurde durch einen blutigen Militärputsch unterbrochen.¹³ Die demokratisch gewählte Regierung Allendes wurde für ungültig erklärt, Allende selbst starb unter ungeklärten Umständen im Präsidentenpalast. Die Oberkommandierenden der drei Waffengattungen sowie der oberste Polizeichef, die gemeinsam die *Junta militar* bildeten, setzten sich mit der Gesetzesverordnung No. 1 selbst ein. In öffentlichen Erklärungen rechtfertigten sie ihr Handeln damit, das Land vor dem Marxismus gerettet zu haben und nun die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung wieder herzustellen. Sie verhängten einen verschärften Ausnahmezustand und schufen somit die formale Grundlage für ihr weiteres Vorgehen: Alle gewählten Gemeinderäte und Bürgermeister wurden abgesetzt, der Kongress aufgelöst, die politischen Parteien verboten, an die Universitäten des Landes wurden Rektoren aus den Reihen des Militärs berufen, alle politischen Organisationen wurden verboten, die Medien scharfen Zensurmaßnahmen unterworfen. Die blutigen Repressionsmaßnahmen und Verfolgungen Oppositioneller und Mitglieder linker Gruppierungen forderten allein am Tag des Putsches rund 1.500 Menschenleben. In den ersten drei Monaten der Diktatur wurden rund 11.000 Menschen ermordet – oder sie »verschwanden.«¹⁴

¹³ Vgl. zum Folgenden Reinhard FRIEDMANN, *Chile unter Pinochet. Das autoritäre Experiment (1973–1990)*, Freiburg/Breisgau 1990, 31–35 und Ascancio CAVALLO / Oscar SEPÚLVEDA / Manuel SALAZAR, *La Historia oculta del Régimen Militar*, Santiago 1988, 25–30.

¹⁴ Vgl. Christiano GERMAN, *Politik und Kirche in Lateinamerika. Zur Rolle der Bischofskonferenzen im Demokratisierungsprozeß Brasiliens und Chiles*, Frankfurt a.M. 1999, 313 und KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9), 89.

Zwei Tage nach dem Putsch gab der ständige Bischofsrat eine erste Stellungnahme zu den Ereignissen ab, die vom Glauben an die Integrität der Militärs und den transitorischen Charakter der Militäraktion geprägt war:

»Uns schmerzt unsäglich und uns bedrückt das Blut, das unsere Straßen, unsere Dörfer und Fabriken gerötet hat [...] Wir fordern Respekt vor den Gefallenen in dem Kampf und an erster Stelle vor dem, der bis zum Dienstag, dem 11. September, Präsident der Republik war. [...] Vertrauend auf den Patriotismus und die Uneigennützigkeit, die diejenigen zum Ausdruck gebracht haben, die die schwierige Aufgabe auf sich genommen haben, die institutionelle Ordnung und das wirtschaftliche Leben des Landes wieder aufzurichten [...] bitten wir alle Chilenen, daß sie unter den gegebenen Umständen mitarbeiten, um diese Aufgabe zu erfüllen und vor allem bitten wir Gott in Demut und Inbrunst, daß er ihnen dabei hilft.«¹⁵

Ogleich das bischöfliche Dokument keine Verurteilung der Situation vornahm und es vermied, Verantwortlichkeiten zuzuweisen, zeigte sich die *Junta* ihrerseits von der Erklärung der Bischöfe enttäuscht, da ihre Bemühungen um das Wohl des Landes nicht gewürdigt worden seien.¹⁶ Während sich die Mehrheit des Episkopats eher zurückhaltend zeigte, drückten in der Folgezeit 6 der 40 Bischöfe individuell ihre Unterstützung für den Putsch aus.¹⁷ Unter ihnen war der damalige Bischof von La Serena, Mons. Juan Francisco Fresno, der später Nachfolger von Kardinal Silva Henríquez als Erzbischof von Santiago werden sollte und einen maßgeblichen Beitrag für die Rückkehr zur Demokratie leistete. Die regimenahe Presse sorgte für eine schnelle Verbreitung der Aussagen der regimefreundlichen Bischöfe und versuchte so, dem Militärregime moralische Legitimität zu verleihen. Selbst Kardinal Silva drückte kurze Zeit nach dem Putsch bei einer Europareise in Rom ebenfalls die Loyalität der Kirche zu den Militärs aus:

»Como Cardenal, en nombre de la Iglesia, ofrecí al nuevo Gobierno de Chile la misma colaboración que la Iglesia había dado, en todas las obras del bien común, al Gobierno marxista del señor Allende. Al mismo tiempo, cosa que las autoridades aceptaron, he exigido la misma libertad de acción de que gozaba la Iglesia con el Gobierno precedente.«¹⁸

In Bonn erklärte Silva, dass es weder Grund gegeben hätte, die gestürzte Regierung zu verurteilen, noch dass es nun einen Grund gäbe, die aktuelle Regierung zu verurteilen.¹⁹ Durch solche Äußerungen und durch die fehlende Distanzierung von der Praxis der Militärs trugen die Hirten der katholischen Kirche dazu bei, das Regime in der Anfangszeit moralisch zu legitimieren.

¹⁵ Zit. nach der Übersetzung bei Othmar NOGGLER, Chile, in: H.-J. PRIEN (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*. Bd. 1, Aufbruch und Auseinandersetzung, Göttingen 1981, 220–273, hier 258f.

¹⁶ Vgl. Hugo CANCINO TRONCOSO, *Chile: Iglesia y dictadura 1973–1989*. Un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto del régimen militar, Odense 1997, 25.

¹⁷ Vgl. SMITH, *The Church* (Anm. 5), 292ff.

¹⁸ Zit. in David FERNÁNDEZ, *La »Iglesia« que resistió a Pinochet*. Historia, desde la fuente oral del Chile que no puede olvidarse, Madrid 1996, 135f.

¹⁹ Vgl. ebd., 136.

Zwei Wochen nach dem Putsch besuchte Kardinal Silva das Nationalstadion, das als Konzentrationslager für politische Gefangene genutzt wurde. Nicht zuletzt durch diese Erfahrung bewegt, gründete Kardinal Silva das ökumenische *Comité de Cooperación para la Paz*, dem der lutheranische Bischof Helmut Frenz vorstand.²⁰ Gemäß seinen Statuten würde es allen Chilenen, die sich aufgrund der neuen politischen Lage in persönlicher oder wirtschaftlicher Not befanden, spirituelle, finanzielle und juristische Hilfe gewähren.²¹ Zeitweilig beschäftigte das *Comité* landesweit über 300 Ärzte, Sozialarbeiter und Juristen. Bis zur Auflösung des *Comités* Ende 1975 nahmen rund 7.000 Menschen den juristischen Beistand in Anspruch, in den Kliniken wurden 75.000 Patienten behandelt und in den landesweit rund 400 Suppenküchen meist mangelernährte Kinder und Jugendliche gepflegt. Allein in Santiago wurden rund täglich 30.000 warme Mahlzeiten ausgegeben. Mit Hilfe des *Comités* gelang es, rund 5.000 Ausländer, zumeist Linke aus anderen lateinamerikanischen Ländern, die im sozialistischen Chile Allendes Asyl gefunden hatten, außer Landes zu bringen und sie so vor Verhaftung, Folter und Tod zu bewahren.²² Zum Ausland hin wirkte das *Comité* vor allem als Anlaufstelle für finanzielle Unterstützung und als verlässliche Informationsquelle.

Mit dem *Comité* übernahm die Kirche schon kurze Zeit nach dem Putsch die Rolle einer samaritanischen Kirche. Die Rolle als prophetische Anklägerin entwickelte sich hingegen langsam und zögerlich. Erst ein halbes Jahr nach dem Putsch gab die Bischofskonferenz eine erste öffentliche Stellungnahme ab, in der sie das Regime kritisierte. Das Dokument mit dem Titel *La reconciliación en Chile*²³ wurde in den Medien teilweise zensiert, so dass es die Kirche über ihre eigenen Kommunikationswege publik machte. Die Bischöfe bedienten sich in dieser Erklärung noch eines recht gemäßigten Tones:

»In erster Linie beunruhigt uns ein Klima der Unsicherheit und der Angst, deren Wurzeln wir in Denunziationen, in falschen Gerüchten und im Fehlen von Teilhabe und Information sehen. Ebenso beunruhigen uns die sozialen Auswirkungen der gegenwärtigen wirtschaftlichen Lage. [...] Schließlich beunruhigt uns in einigen Fällen das Fehlen wirksamen juristischen Schutzes für die persönliche Sicherheit, die sich ausdrückt in willkürlichen oder exzessiv ausgedehnten Festnahmen, bei denen weder die Betroffenen noch ihre Familien die konkreten Beschuldigungen kennen [...]; in Verhören mit physischem und moralischem Zwang, in der Beschränkung der Möglichkeit gerichtlicher Verteidigung; in ungleichen Bußen für gleiche Vergehen an verschiedenen Orten; [...]. Wir verstehen, daß besondere Umstände die vorübergehende Aufhebung der Ausübung einiger bürgerlicher Rechte rechtfertigen können. Aber es gibt Rechte, die die Würde der menschlichen Person selbst

²⁰ Es finden sich in der Literatur und in den Dokumenten unterschiedliche Bezeichnungen: *Comité Pro Paz*, *Comité para la Paz en Chile (CoPaChi)*. Vgl. zu dieser Organisation Pamela LOWDEN, *The Ecumenical Committee for Peace in Chile (1973–1975): Foundation of Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile*, in: *Bulletin of Latin American Research* 12/2 (1993) 189–203.

²¹ Vgl. zum Folgenden GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 335ff.

²² Vgl. SMITH, *The Church* (Anm. 5), 313ff. und CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 30.

²³ Auszugsweise zit. in NOGGLER, *Chile* (Anm. 15), 267 und in *HerKorr* 10 (1974) 538.

betreffen, und diese sind absolut und unverletzbar. Die Kirche muß die Stimme aller sein, besonders derer, die keine Stimme haben.«²⁴

Die Ursachen für die anfängliche Zurückhaltung dürften wohl vor allem darin zu sehen sein, dass viele Bischöfe – wie auch große Teile der Bevölkerung – in der gespannten wirtschaftlichen und politischen Situation während der Regierung Allendes im Eingreifen der Militärs die *ultima ratio* sahen, um zu verhindern, dass das Land im Chaos versinkt.²⁵ Der Episkopat war fest von der Integrität und der demokratischen Tradition der chilenischen Streitkräfte überzeugt. Dieser Glaube an die besten Absichten der Militärs spiegelt sich auch in der ersten Erklärung der Bischöfe nach dem Putsch wieder und sollte für die kommenden Monate das Denken der Bischöfe leiten.²⁶ Ebenso vertrauten sie auf den von der *Junta* proklamierten transitorischen Charakter der Militäroperation.

Jedoch sollte sich diese Annahme exakt ein halbes Jahr nach dem Putsch als falsch erweisen: In einer Grundsatzerklärung verkündete die *Junta*, dass ihre Machtausübung zeitlich unbeschränkt sei. Sie stellte eine neue Verfassung in Aussicht, die die besondere Position der Streitkräfte konstitutionell sicherstellen sollte. Zu gegebener Zeit sollten die Regierungsgeschäfte wieder an eine vom Volk gewählte Regierung übergeben werden.²⁷ Mit dieser Erklärung verdeutlichte die *Junta*, dass es sich nicht um eine kurzfristige Militärintervention handelte, sondern dass ihr Projekt einen offenen Zeithorizont hatte. Als sich die Verfestigung des Status Quo abzeichnete, reagierte die Kirche nicht mehr nur symptomatisch auf die Gewaltexzesse des Regimes, sondern klagte das System als solches an. Seit der Erklärung *La reconciliación en Chile* gewannen die bischöflichen Dokumente weiter an Schärfe und Klarheit, was sicherlich damit zusammenhängt, dass auch die direkten Konflikte mit dem Regime an Härte zunahmen: Nachdem in den Tagen nach dem Putsch bereits drei Priester ermordet worden waren, »verschwand« im Oktober 1974 ein weiterer Geistlicher. Das Engagement des *Comités* gab permanenten Anlass zu Spannungen. Im Jahr 1975 erreichten die Konflikte ihren Höhepunkt, als das *Comité* in den Medien als marxistisch unterwandert dargestellt wurde.²⁸ Im Oktober desselben Jahres fanden Mitglieder des militanten *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* in Räumlichkeiten der Kirche Zuflucht und wurden von Mitarbeitern des *Comités* versorgt. Hier war der Punkt erreicht, an dem Pinochet den Kardinal aufforderte, das *Comité* selbst aufzulösen, bevor dies von Regierungsseite getan werde.²⁹ Kardinal Silva folgte widerstrebend den Anordnungen und löste das *Comité* zum Ende des Jahres 1975 auf.³⁰

Die Kritik am Regime in den Hirtenbriefen und Predigten und die Auflösung des *Comités* besiegelten das Ende der kirchlichen Zurückhaltung gegenüber dem Militärregime.

²⁴ Zit. nach NOGGLER, Chile (Anm. 15), 267.

²⁵ Vgl. SMITH, *The Church* (Anm. 5), 287.

²⁶ Vgl. FERNÁNDEZ, *La »Iglesia«* (Anm. 18), 136.

²⁷ Vgl. FRIEDMANN, *Chile* (Anm. 13), 52ff.

²⁸ Zu den näheren Umständen vgl. KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9), 92 und GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 327.

²⁹ Vgl. ebd., 328 und 336f.; FLEET / SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 11), 62.

³⁰ Für eine Analyse der Rolle des *Komités* und die näheren Umstände seiner Auflösung vgl. LOWDEN, *Ecumenical Committee* (Anm. 20).

Die Kirche wurde in ihrer Haltung gegenüber den Menschenrechtsverletzungen und den wirtschaftlichen Folgen der Politik des Regimes immer kompromissloser und suchte nach neuen Wegen, den Hilfesuchenden beistehen zu können. Im Januar 1976 – wenige Wochen nach der Auflösung des *Comités* – gründete Kardinal Silva die *Vicaría de la Solidaridad*, die unter sichereren institutionellen Bedingungen die Arbeit des *Comités* fortführte und erweiterte.³¹ Als Vikariat war sie direkt in die Strukturen der katholischen Kirche eingebunden. Ein Angriff auf die *Vicaría* war somit ein Angriff gegen die Kirche als solche. Da das Regime teilweise versuchte, sich über den Katholizismus und christliche Werte und Symbole zu legitimieren, waren offene Angriffe auf die Kirche mit erheblichen politischen Kosten verbunden.³²

Die Gründung der *Vicaría* als Organ der Kirche zeigt das Engagement für die Menschenrechte und den Willen, dieses Engagement zu institutionalisieren und sich auf dauerhafte Konflikte mit dem Regime einzulassen. Personell und materiell gut ausgestattet, war die *Vicaría* ein ernstzunehmender Gegner für das Militärregime und oft die einzige Anlaufstelle für Hilfesuchende. Bis zum Ende der Diktatur wurden im Jahresdurchschnitt über 90.000 Menschen betreut, rund 11.000 der Hilfesuchenden benötigten juristischen Beistand. Zwischen 1973 und 1988 legte die *Vicaría* bzw. ihre Vorläuferorganisationen fast 9.000 Verfassungsbeschwerden ein, von denen allerdings lediglich 23 gerichtlich entschieden wurden.³³

Im August 1976 kam es zu einem weiteren Zwischenfall: Drei chilenische Bischöfe wurden bei einem Treffen sozialkritischer Geistlicher in Ecuador verhaftet und ausgewiesen. Am Flughafen Santiagos wurden sie von 300 Demonstranten mit Steinen und Beschimpfungen empfangen. Statt gegen die Demonstranten vorzugehen, verhaftete die Polizei Freunde und Angehörige der Bischöfe. Wie sich herausstellte, handelte es sich um eine inszenierte Demonstration, an der Geheimdienstmitarbeiter und Polizisten teilnahmen. Der ständige Bischofsrat sowie einige einzelne Bischöfe gaben Stellungnahmen bislang unbekannter Schärfe ab. Alle beteiligten Gewalttäter wurden exkommuniziert.³⁴ Seit diesem Vorfall verschärfte sich der Ton der Bischöfe zusehends. Unermüdlich klagten sie in prophetischer Weise die Verletzungen der Menschenrechte und die rücksichtslose Wirtschaftspolitik an. Als Folge davon gerieten kirchliche Einrichtungen immer mehr unter Druck. In den Medien wurden systematische Hetzkampagnen gegen die Kirche und einzelne Bischöfe geführt.

³¹ Zur *Vicaría* vgl. Hugo FRUHLING, Resistance to Fear in Chile. The Experience of the *Vicaría de la Solidaridad*, in: J. CORRADI / P. WEISS FANGEN / M. A. GARRETÓN (Eds.), *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, Oxford 1992, 121–141; Cristian PRECHT BAÑADOS, *En la Huella del Buen Samaritano. Breve Historia de la Vicaría de la Solidaridad*, Santiago 1995 und zur publizistischen Tätigkeit der *Vicaría* Consuelo PÉREZ MENDOZA, *Los protagonistas de la prensa alternativa: Vicaría de la Solidaridad y Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas*, Santiago 1997.

³² Vgl. Marcela CHRISTI / Lorne L. DAWSON, Civil Religion in Comparative Perspective: Chile under Pinochet (1973–1989), in: *Social Compass* 43/3 (1996) 319–338, hier 324–331.

³³ Diese und weitere statistische Angaben über die Arbeit der *Vicaría* finden sich in den Anhängen zu PRECHT, *En la huella* (Anm. 31), 53ff.

³⁴ Vgl. GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 328f. und 332f.; CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 48.

Zum ersten Mal sprach der Episkopat in einem offiziellen Dokument von Kirchenverfolgung.³⁵

Pinochet, der seine Position innerhalb der *Junta militar* so ausgebaut hatte, dass ihm quasi uneingeschränkte Macht zukam, kündigte Reformen hin zu einer *democracia protegida* an. Als wichtiger Schritt ist die Verfassung zu sehen, die im Jahr 1980, am Jahrestag des Putsches, per Plebiszit ratifiziert wurde. Diese war genau auf die Person Pinochet zugeschnitten und konzentrierte maßgebliche Kompetenzen auf ihn.³⁶ Im Vorfeld des umstrittenen Volksentscheids gab es zahlreiche Unruhen und Streiks. Bei der Abstimmungen wurden unterschiedliche Fragen in unzulässiger Weise miteinander verknüpft.³⁷ Das Ergebnis mit 65,8 % der Stimmen für die neue Verfassung wurde vom Regime als Erfolg gewertet. Diese Verfassung stellt – mit den Worten des chilenischen Soziologen Tomás Moulian – den Übergang von der »terroristischen« zur »konstitutionellen Diktatur« dar.³⁸ Die Bischöfe sprachen sich gegen den Verfassungsplebiszit von 1980 sowie den Inhalt der Verfassung selbst aus, akzeptierten diese aber dennoch, da eine schlechte Verfassung immer noch einem *de facto* verfassungslosen Zustand vorzuziehen war.³⁹

Nach dem Erfolg des Regimes beim Verfassungs-Plebiszit war eine leichte Liberalisierung und ein Rückgang der staatlichen Repression zu verzeichnen. In dieser Phase begann die politische Opposition sich langsam zu reorganisieren. Mit dem Einsetzen wirtschaftlicher Probleme zog das Regime die Zügel wieder an: Während der Wirtschaftskrise 1982/83 sank das Sozialprodukt um 15 % und die Arbeitslosenquote stieg auf über 30 % an. Die schlechte ökonomische Performanz entzog dem Regime eine wichtige Legitimationsgrundlage. Die politische Gewalt nahm erneut zu. Politische Parteien nahmen – teils im Untergrund – ihre Arbeit wieder auf und die sozialen Netzwerke bildeten sich vor allem in den *sectores populares* weiter aus.

In dieser Zeit änderte sich die Haltung der Kirche in bedeutender Weise: Während sich die Verlautbarungen der Bischöfe bis 1982 auf die Menschenrechtsthematik und die Kritik am Wirtschaftskurs konzentrierten⁴⁰, wurde mit dem Offenkundig-Werden der wirtschaftlichen Krise die Rückkehr zur vollen Demokratie (*plena democracia*) zum Leitmotiv der bischöflichen Stellungnahmen. Der Hirtenbrief mit dem Titel *El Renacer de Chile* (17.12.82) war das erste bischöfliche Dokument, das die Redemokratisierung konkret

³⁵ Vgl. GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 376f., eine Übersetzung des Dokuments findet sich auszugsweise in *Publikforum* 17 (1980) 21.

³⁶ Für eine Charakterisierung der Verfassung vgl. Peter M. SIAVELIS, *The President and Congress in Postauthoritarian Chile: Institutional Constraints to Democratic Consolidation*, University Park 2000, 1–42.

³⁷ Es wurde mit einer Frage über drei Materien abgestimmt: Über die Wahl Pinochets für acht Jahre als Präsident, über die zukünftige Verfassung, die erst nach acht Jahren voll in Kraft treten sollte, und über die Übergangsverfassung bis zur vollen Gültigkeit der neuen Verfassung, vgl. FRIEDMANN, *Chile* (Anm. 13), 123f.

³⁸ Tomás MOULIAN, *Chile actual: Anatomía de un mito*, Santiago 1997, 171 bzw. 271.

³⁹ Vgl. CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 74f.

⁴⁰ So beispielsweise in der Weihnachtsbotschaft Kardinal Silvas aus dem Jahr 1981 (vgl. *Weltkirche* 1 (1982) 18–20) oder in der Erklärung der Bischofskonferenz zum Problem der Arbeitslosigkeit, in der das Wirtschaftssystem als menschenfeindlich dargestellt und die Reduktion des Arbeiters auf einen reinen Produktionsfaktor kritisiert wird (vgl. *Weltkirche* 7 (1982) 21f.).

thematisierte. Mit *El Renacer de Chile* ging die Kirche von einer distanzierten und kritischen Position über zur offenen Auseinandersetzung mit der Ideologie des Regimes, indem sie dieser eine klare politische Alternative entgegenstellte und die Möglichkeiten der politischen Partizipation einforderte.

3. Die katholische Kirche in der Phase der Redemokratisierung

In den ersten Monaten des Jahres 1983 spitzte sich die Situation weiter zu. Es kam zu vereinzelt Streiks auf Seiten der Arbeiter und zu Verhaftungen und Repressionsmaßnahmen seitens der Militärs. Die angestauten sozialen und politischen Spannungen entluden sich am 11. Mai 1983 im ersten Nationalen Protesttag. Mit diesem ersten Protesttag wurde die monolithische Macht, die das Regime über die ersten zehn Jahre der Diktatur ausübte, aufgebrochen. Die Krise des Regimes wurde offensichtlich, die stumme und zerstreute Zivilgesellschaft meldete sich in der politischen Arena zurück. Das Volk erlebte sich als Volk und erkannte, dass es trotz aller politischen Unterschiede ein gemeinsames Ziel verfolgte. Die Presse entwickelte sich langsam vom Schutzinstrument des Regimes zu einer kritischen Macht im Staat. Die Parteien sahen die Möglichkeit, aus ihren »Katakomben« ans Licht der politischen Öffentlichkeit zurückzukehren. Der Ruf nach Rückkehr zur Demokratie wurde immer lauter.

Im Jahr 1983 fanden insgesamt sechs Protesttage statt, zu denen unterschiedliche Gruppierungen aufriefen.⁴¹ Vor allem in den marginalen Wohnvierteln reagierte das Regime mit massiven Gegenmaßnahmen und zunehmender Repression. Zwischen Mai '83 und April '84 kamen 134 meist junge Menschen bei den Protesten ums Leben, unzählige wurden verletzt oder verhaftet.⁴² Einen Höhepunkt stellte der Protesttag im August 1983 dar, bei dem allein in Santiago 18.000 Soldaten im Einsatz waren.⁴³ Auch im Jahr 1984 setzten sich die mittlerweile fast zu Routine gewordenen Proteste fort. Die Repression nahm weiter zu. Allein am 4. und 5. September des Jahres kamen bei den Auseinandersetzungen 11 Menschen ums Leben, unter ihnen ein französischer Priester, der bei seiner Bibellektüre von einer Gewehrpatrone, die Soldaten auf sein Haus abfeuerten, tödlich am Kopf getroffen wurde.⁴⁴ Die Proteste im Oktober kamen fast einem Generalstreik gleich und lähmten das Land weitgehend. Militante Gruppierungen verübten zahlreiche Terroranschläge, die vom Regime mit einer Zunahme der Repression beantwortet wurden.

⁴¹ Mit kleineren Unterschieden liefen alle Protesttage nach ähnlichem Schema ab: Die Tage begannen ruhig, Kinder wurden nicht zur Schule geschickt, an strategisch wichtigen Punkten wurden Polizei und Armee stationiert, schon tagsüber gab es immer wieder kleinere Demonstrationen, die gewaltsam aufgelöst wurden, die Arbeit wurde früher beendet etc., abends und nachts kam es vor allem in den peripheren Wohngebieten zu Barrikaden, Straßenschlachten und Stromausfällen, die die ganze Nacht über andauern konnten. Vgl. José WEINSTEIN C., *Los jóvenes pobladores en las protestas nacionales (1983–1984)*. Una visión sociopolítica, Santiago 1989, 44–47.

⁴² Vgl. Carlos HUNEUS M., La política de la apertura y sus implicaciones para la inauguración de la democracia en Chile, in: *Revista de Ciencia Política*, Vol. VII, No. 1 (1985), 25–84, hier 69 (Tab. 8) und 74 (Tab. 9).

⁴³ Vgl. Patrick GUILLAUDAT / Pierre MOUTERDE, *Los movimientos sociales en Chile 1973–1993*, Santiago 1998, 160.

⁴⁴ Vgl. CAVALLO / SEPÚLVEDA / SALAZAR, *La Historia* (Anm. 13), 336f.

Zur Zeit der Massenproteste und der ausufernden Gewalt riefen die Bischöfe in zahlreichen Verlautbarungen immer wieder zu beiderseitigem Gewaltverzicht und Dialog auf, mahnten die fehlende Pressefreiheit an und belegten alle an Folterungen Beteiligten mit der Tatstrafe der Exkommunizierung.⁴⁵ In weiteren Erklärungen drückten die Bischöfe ihre Solidarität mit den streikenden Minenarbeitern aus, kritisierten die Pressezensur und die Manipulation der öffentlichen Medien, riefen wiederum zu Versöhnung und Gewaltlosigkeit auf.⁴⁶ Wie ein roter Faden zieht sich durch nahezu alle Verlautbarungen dieser Jahre das Leitmotiv der Forderung nach einer *plena democracia*.

Rückblickend bleibt allerdings festzuhalten, dass die Stellungnahmen und Appelle des Episkopats wenig direkte Wirkung zeigten. Das Regime ging nicht auf die Forderungen der Kirche ein. Gehör fanden die Bischöfe allerdings bei der sich organisierenden Opposition, die die kirchlichen Verlautbarungen als wertvolle Aspekte in ihre Reflexion aufnahm.

Im Jahr 1983 hatte sich ein wichtiger Wandel innerhalb der chilenischen Kirche vollzogen: Kardinal Raúl Silva Henríquez übergab aus Altersgründen sein Amt als Erzbischof von Santiago an Juan Francisco Fresno. Silva Henríquez stellte über Jahre die Speerspitze des kirchlichen Widerstandes gegen die Diktatur dar. Wegen seiner kompromisslosen Haltung gegenüber den Menschenrechtsverletzungen und der neoliberalen Wirtschaftspolitik wurde er in den Medien immer wieder als der »rote Kardinal« denunziert.⁴⁷ Mehr als einmal erhielt er Drohbriefe und Morddrohungen. Noch heute spielt der 1999 verstorbene Kardinal im chilenischen Bewusstsein eine wichtige Rolle: Sein *Testimonio Espiritual* und seine *Mensaje a los Jovenes* sind in Chile weithin bekannte und gelesene Texte. Eine der katholischen Universitäten des Landes wurde nach ihm benannt und die im Jahr 2000 neu geprägte 500-Peso-Münze trägt sein Antlitz.

Die Ernennung von Juan Francisco Fresno zum Erzbischof von Santiago und somit zum Primas von Chile stellte auf den ersten Blick einen deutlichen Richtungswechsel in der chilenischen Kirche dar: Fresno – weithin bekannt für seine politisch und theologisch konservative Haltung – war einer der Bischöfe, die den Putsch 1973 öffentlich begrüßt und gerechtfertigt hatten.⁴⁸ Das Regime und die konservativen Kreise nahmen diese Bischofs-ernennung mit Freude auf. Berühmt wurde der Ausspruch der Ehefrau Pinochets gegenüber Journalisten, Gott habe ihre Gebete erhört.⁴⁹ Der von progressiven Kreisen innerhalb der Kirche befürchtete radikale Kurswechsel blieb weitgehend aus. Fresno machte klar, dass er die Arbeit der *Vicaría de la Solidaridad* wie sein Vorgänger weiterführen werde. Nach innen verfolgte Fresno allerdings eine strikte Disziplinierungspolitik und forderte den Klerus auf, sich und die Pfarreien aus politischen Konflikten herauszuhalten. Dies führte zu

⁴⁵ So beispielsweise in *Más allá de la protesta y la violencia*, in: *Iglesia de Santiago* No. 149, 7f.; *Un camino cristiano*, deutsch in: *Weltkirche* 10 (1983) 323f. oder *Zur Versöhnung beitragen*, in: *Documentos del Episcopado. Chile 1984–1987*, Santiago 1988, 22–24, deutsch in: *Weltkirche* 4 (1984) 85f.

⁴⁶ Vgl. hierzu die öffentlichen Erklärungen in *Documentos 1984–1987* (Anm. 45), 30–63.

⁴⁷ Vgl. Carl E. MEACHAM, *Changing of the Guard: New Relations between Church and State in Chile*, in: *Journal of Church and State* 29 (1987) 411–433, hier 411f.

⁴⁸ Vgl. SMITH, *The Church* (Anm. 5), 292.

⁴⁹ Vgl. u.a. CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 150 und MEACHAM, *Changing* (Anm. 47), 412.

erheblichen Spannungen im Umfeld der progressiven Basisgemeinden und auch dazu, dass in dieser Zeit einige Priester ihr Amt niederlegten.

Den Militärs gegenüber setzte Fresno auf vertrauensbildende Maßnahmen: So übernahm er beispielsweise das Amt als Kanzler der Universidad Católica. Sein Vorgänger hatte dieses repräsentative Amt, das traditionell der Erzbischof von Santiago bekleidet, aus Protest gegen die militärische Intervention in den universitären Bereich niedergelegt. Auch die Ernennung Raúl Hasbúns – eines als äußerst konservativ und regimefreundlich bekannten Priesters – zum Beauftragten für die Öffentlichkeitsarbeit war ein eindeutiges Zeichen an die Militärs.⁵⁰

Die Signale nahm Pinochet mit Wohlwollen auf und für die Kirche öffneten sich neue Handlungsspielräume. So vermittelte Fresno bereits 1983 bei den Gesprächen zwischen Innenminister Jarpa und der auf christdemokratische Initiative hin entstandenen *Alianza Democrática* (AD), die aus fünf Parteien der Mitte bestand und das Ziel verfolgte, mit der Regierung in Dialog zu treten. Ihre Forderungen waren die Einberufung einer neuen verfassungsgebenden Versammlung und die Erarbeitung einer neuen Verfassung, der Rücktritt Pinochets und die Einsetzung einer Übergangsregierung.⁵¹ Fresno eignete sich besonders gut als Vermittler, da er das Ansehen des Regimes und der konservativen Kreise genoss. Gleichzeitig besaß er als Primas der chilenischen Kirche hohes Vertrauen bei der politischen und sozialen Opposition. Dieses Vertrauen beruht auf dem unermüdlichen Einsatz der Kirche für die Menschenrechte in den ersten zehn Jahren der Militärdiktatur.

Auch im Zusammenhang mit den Nationalen Protesttagen versuchte Fresno zu vermitteln. Belastet wurde seine Vermittlungsposition allerdings dadurch, dass zahlreiche Priester und Ordensleute in die Proteste oder in andere politische Aktionen verwickelt waren.⁵² In diesem Zusammenhang wurde die nach innen restriktive Kirchenpolitik Fresnos verständlich: Er war bemüht, das kirchliche Leben vor allem der Basisgemeinden zu depolitisieren. Die oftmals befreiungstheologisch inspirierten Ansichten der basiskirchlichen Bewegungen koinzidierten nicht mit den politischen Positionen, die die Amtskirche nach außen vermitteln wollte, und diskreditierten diese vor dem Regime.

Sowohl die Mediationsversuche bei den Gesprächen mit der *Alianza Democrática* als auch während der Protesttage waren wenig erfolgreich. Ein Dialog zwischen Regierung und Opposition fand nicht statt.

Die *Vicaría de la Solidaridad* setzte in den achtziger Jahren ihre Arbeit im bisherigen Umfang fort.⁵³ Allein die juristische Abteilung bearbeitet im Jahr 1984 insgesamt 56.638 Fälle, was im Vergleich zum Vorjahr eine Zunahme von rund 20 % darstellte.⁵⁴ Im Jahr 1985 waren es 51.566 Fälle.⁵⁵ Die von der *Vicaría* geführte Dokumentation diente weiterhin

⁵⁰ Vgl. MEACHAM, *Changing* (Anm. 47), 415.

⁵¹ Vgl. GUILLAUDAT / MOUTERDE, *Los movimientos* (Anm. 43), 158f.

⁵² Vgl. FLEET / SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 11), 118f.

⁵³ Für eine detaillierte Aufschlüsselung der einzelnen Tätigkeitsfelder vgl. PÉREZ, *Los protagonistas* (Anm. 31), 104–113.

⁵⁴ Vgl. ebd., 109.

⁵⁵ Vgl. GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 358.

als Grundlage für fortdauernde Verurteilungen Chiles durch internationale Menschenrechtsorganisationen und die Vereinten Nationen.

Nicht nur auf das Ausland hatte die *Vicaría* einen starken meinungsbildenden Einfluss: So zirkulierte beispielsweise Mitte der achtziger Jahre die Zeitschrift *Solidaridad*, eine der Publikationen der *Vicaría*, die mit einer Auflage von rund 30.000 Exemplaren entscheidend dazu beitrug, die permanenten Verletzungen der Menschenrechte publik zu machen.⁵⁶ Durch die alternative Berichterstattung der kirchlichen Medien konnte ein Bewusstsein für die Situation der Menschenrechte geschaffen werden, um so aufzuzeigen, dass das Regime ständig gegen die vom ihm selbst gesetzten Regeln verstieß. Durch diese nationale und internationale Bewusstseinsbildung konnte die Kirche am effektivsten auf eine Reduzierung der Menschenrechtsverletzungen hinwirken. Mit akribischer Dokumentation und consequenten Nachforschungen bei Verhaftungen schränkte die *Vicaría* die staatliche Willkür deutlich ein. Die Zahl derer, die festgenommen oder gefoltert wurden, ging deutlich zurück. Die besonders angeklagte Praxis des »Verschwinden-Lassens« kam nach 1977 nicht mehr vor.

Im Jahr 1985 war ein Nachlassen der Protesttage zu verzeichnen. Diese Erschöpfung der Massenmobilisierung fand ihren endgültigen Schlusspunkt mit dem erfolglosen Attentat auf Pinochet im September 1986 und der darauf folgenden Repressionswelle. In dieser Situation des politischen Stillstands übernahm die katholische Kirche eine aktive politische Rolle.

Erzbischof Fresno, der einer Umfrage aus dem Jahr 1985 zu Folge die einflussreichste Persönlichkeit im Land war und großes Vertrauen genoss⁵⁷, lud ab März 1985 Vertreter verschiedener Parteien zu Einzelgesprächen über die politische Situation des Landes, ihre Programmatik und eine mögliche Rückkehr zur Demokratie ein. Bei den Gesprächen wurden Protokolle geführt, auf deren Basis Gemeinsamkeiten, Annäherungsmöglichkeiten und zu diskutierende Punkte herausgearbeitet wurden.⁵⁸ Im Juli lud der mittlerweile zum Kardinal ernannte Erzbischof alle Vertreter zu einem ersten gemeinsamen Treffen ein. In den Zusammenfassungen der Protokolle und im gemeinsamen Gespräch zeigte sich die breite gemeinsame Basis der Oppositionsparteien. Nach zwei weiteren Treffen wurde mit dem *Acuerdo Nacional para la transición a la plena Democracia* ein Dokument verabschiedet, in dem sich die beteiligten Parteien für eine friedliche Rückkehr zur Demokratie, für die sofortige Normalisierung des politischen Lebens, für direkte Präsidentschaftswahlen und für einige Verfassungsänderungen aussprachen.⁵⁹ Das Dokument wurde von Vertretern von elf unterschiedlichen Parteien unterzeichnet, die rund 80 % der Wählerschaft repräsentierten.⁶⁰ Dem Kardinal war es allerdings nicht möglich, Pinochet persönlich die Erklärung zu überreichen. Die Regierung zeigte sich abweisend und ignorierte das Dokument bis auf weiteres. Erst Anfang September äußerte sie sich in einer Presseerklärung

⁵⁶ Vgl. PÉREZ, *Los protagonistas* (Anm. 31), 190f.; FERNÁNDEZ, *La »Iglesia«* (Anm. 18), 206.

⁵⁷ Zit. in MEACHAM, *Changing* (Anm. 47), 426.

⁵⁸ Vgl. FLEET / SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 11), 122f.; die Einzelpositionen der Teilnehmer finden sich bei Tamara AVETIKIAN (Ed.), *Acuerdo Nacional y transición a la Democracia*, in: *Estudios Públicos*, 21 (1989) 309–387.

⁵⁹ Das Dokument ist auf den Seiten 362–366 bei AVETIKIAN, *Acuerdo Nacional* (Anm. 58) zu finden.

⁶⁰ Vgl. MEACHAM, *Changing* (Anm. 47), 427.

zu diesem »von einigen Bürgern unterzeichneten Dokument«. ⁶¹ Zwar wurde die Anerkennung der Verfassung von 1980 gelobt, doch die Regierung kritisierte die dem *Acuerdo* zugrunde liegenden Demokratievorstellungen, da diese zur Krise des Jahres 1973 geführt hätten. Bei einem Treffen des Kardinals mit Pinochet im Dezember des Jahres gab dieser dem Kardinal unhöflich zu verstehen, dass keine Notwendigkeit bestehe, über dieses Dokument zu reden. ⁶²

Obwohl vom Regime zurückgewiesen, stellt der *Acuerdo Nacional* einen Meilenstein auf dem Weg zur Demokratie und einen der größten Erfolge der chilenischen Kirche dar. Es gelang Kardinal Fresno, die zerstrittene Opposition zu einem Dialog zu bewegen und zu einen. Neben der Zusammenführung der Oppositionsparteien und deren Einigung auf eine gemeinsame gemäßigte Kompromissbasis, die extreme Partikularinteressen aussparte, ist die Bedeutung des *Acuerdo Nacional* auch darin zu sehen, dass durch ihn in der öffentlichen Diskussion die Frage erneut aufgeworfen wurde, wie lange die Militärs noch an der Macht bleiben würden. Diese Ergebnisse konnten nur durch die Initiative Kardinal Fresnos und den Rahmen, den er den Gesprächen gab, erzielt werden. Fresno war in der damaligen Situation genau der richtige Mann am richtigen Ort. Das Ziel, Dialog und Vermittlung zwischen der Opposition und dem Regime herbeizuführen, konnte zwar nicht erreicht werden. Erreicht wurde stattdessen eine langfristig wirksame und bedeutende Vermittlung und Einigung innerhalb der Opposition selbst, die letztlich über verschiedene Zusammenschlüsse in der *Concertación de los Partidos por la Democracia* mündete, dem Parteienbündnis, das bislang alle Wahlen nach der Rückkehr Chiles zur Demokratie für sich entscheiden konnte.

Während auf politischer Ebene verhandelt wurde, wurde die gewalttätige Repressionspolitik weiter fortgesetzt. Politische Morde an Oppositionellen erschütterten immer wieder die Nation. ⁶³ Auch im Jahr 1986 nahm die Gewalt auf beiden Seiten zu. Jede Demonstration und jeder Terroranschlag wurde vom Regime mit Vergeltungsmaßnahmen und einer Zunahme der Repression beantwortet. Den Höhepunkt stellte ein erfolgloses Attentat auf Pinochet dar, bei dem fünf seiner Leibwächter ums Leben kamen, während er selbst nur leicht verletzt wurde. ⁶⁴ Als direkte Racheaktion wurden zahlreiche Oppositionelle ermordet und hingerichtet.

In dieser Situation des politischen Stillstands und der sozialen Demobilisierung wurde 1987 der Besuch des Papstes in Chile vorbereitet. Die Militärs versuchten – teilweise mit Erfolg –, den Besuch für ihre Zwecke zu nutzen. So zeigte sich Pinochet beispielsweise mit dem Papst außerhalb des Protokolls auf dem Balkon des Regierungsgebäudes. Andererseits besuchte der Papst – sehr zum Missfallen des Regimes – eine Studentin im Krankenhaus, die nach einer Demonstration von der Polizei auf offener Straße mit Benzin übergossen und

⁶¹ Die Presseerklärung ist abgedruckt bei AVETIKIAN, *Acuerdo Nacional* (Anm. 58), 367f.

⁶² Vgl. PRECHT, *En la huella* (Anm. 31), 8.

⁶³ Vgl. Aníbal PASTOR et al., *De Lonquén a Los Andes. 20 años de Iglesia Católica Chilena*, Santiago 1993, 194.

⁶⁴ Vgl. Manuel A. GARRETÓN, *Las complejidades de la Transición invisible. Movilizaciones populares y régimen militar en Chile*, in: *propociones* 14 (1987) 111–129, hier 121 und CAVALLO / SEPÚLVEDA / SALAZAR, *La Historia* (Anm. 13), 389–395.

angezündet worden war. Darüber hinaus benutzte er bei einem Gottesdienst die blutverschmierte Bibel André Jarlans, des Priesters, den die Polizei 1984 im Rahmen der Protesttage bei seiner Bibellektüre erschossen hatte.⁶⁵ Im Allgemeinen verlief der Besuch ohne größere Zwischenfälle. Die einzige Ausnahme war ein Gottesdienst mit 500.000 Teilnehmern im Parque O'Higgins in Santiago, bei dem es während der Predigt des Papstes zu gewalttätigen Auseinandersetzungen kam. Mehr als 600 Menschen wurden verletzt und zahlreiche Demonstranten verhaftet.⁶⁶ Insgesamt war der Besuch des Papstes jedoch ein Erfolg für die demokratischen Kräfte. Neben der Unterstützung, die Johannes Paul II. für das kirchliche Engagement zum Ausdruck brachte, und dem Treffen mit Vertretern der Oppositionsparteien einschließlich der Kommunistischen Partei in der Nuntiatur, war es vor allem die Tatsache, dass das Volk sich als Volk erleben konnte. Mit über zwei Millionen Menschen, die an den unterschiedlichen Veranstaltungen teilnahmen, stellte der Papstbesuch eine soziale Mobilisierung dar, wie sie in Chile seit den Zeiten Allendes nicht mehr stattgefunden hatte.

Im Juli des Jahres 1987 gründete die *Alianza Democrática* das »Parteienkomitee für freie Wahlen« und verlieh so den Forderungen Nachdruck, dass das Regime die von ihm selbst vorgegebenen Regeln einhalte. Die Verfassung von 1980 sah nämlich vor, dass 1988 ein Plebiszit stattfinden sollte, in dem über den vom Regime eingesetzten Kandidaten entschieden werden sollte. Im Falle einer Ablehnung des Kandidaten sollten im Folgejahr Präsidentschaftswahlen ausgerufen werden.⁶⁷

Im Jahr 1988 übernahm die Christdemokratische Partei erneut die Führungsrolle der politischen Opposition und legte die Fundamente für die *Campaña del NO*, der sich später die wichtigsten Parteien (mit Ausnahme der regimetreuen Parteien und Kommunisten) anschlossen.⁶⁸ Die Parteien ließen sich so auf das Spiel ein, dessen Regeln das Militärregime mit der Verfassung von 1980 gesetzt hatte. Die große Aufgabe der Parteien war es nun, ihre gesellschaftliche Basis auf ihre politische Linie einzustimmen. Die Bischöfe riefen in zahlreichen Verlautbarungen und Kampagnen zur Einschreibung in die Wahlregister und zum angstfreien und verantwortungsvollen Gebrauch des Stimmrechtes auf.⁶⁹ In ihrer Mehrheit hielten sich die einzelnen Bischöfe mit ihrer persönlichen Meinung zurück. Lediglich drei sprachen sich öffentlich für das *¡NO!* aus.⁷⁰

Die Regierung lockerte die Repression, indem sie beispielsweise im August den Ausnahmezustand aufhob und Exilierten die Rückkehr nach Chile erlaubte. Ebenfalls im August wurde Pinochet als Kandidat für den Plebiszit nominiert.

⁶⁵ Vgl. KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9), 107f.; für eine Analyse des Papstbesuches vgl. Humberto LAGOS SCHUFFENEGGER, *Crisis de la esperanza. Religión y Autoritarismo en Chile*, Santiago de Chile 1988, 257–272 und George WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, New York 2001, 530–536.

⁶⁶ Vgl. GUILLAUDAT / MOUTERDE, *Los movimientos* (Anm. 43), 177.

⁶⁷ Vgl. ebd., 175.

⁶⁸ Vgl. ebd., 179 und CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 202f.

⁶⁹ Vgl. Declaración sobre la Inscripción en los Registros Electorales (10.07.87), in: *Documentos 1984–1987* (Anm. 45), 235f.; vgl. auch KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9), 109f.; CANCINO, *Chile* (Anm. 16), 207f.

⁷⁰ Dies waren die Bischöfe González, damals Präsident der Bischofskonferenz, Hourton und Camus.

Am 5. Oktober 1988 verlief der Plebiszit insgesamt regelmäßig und ohne größere Zwischenfälle. Als in der Nacht die Regierung die Ergebnisse (*NO* 54,68 %, *SÍ* 43,04 %) bekannt gab und verkündete, das Ergebnis zu akzeptieren, war der Weg zur Institutionalisierung der Demokratie geöffnet.

Mit der Niederlage Pinochets beim Plebiszit mussten nach den Maßgaben der von den Militärs selbst entworfenen Verfassung Präsidentschaftswahlen anberaumt werden. Als Termin für die Wahlen wurde der 14. Dezember 1989 festgesetzt, der Amtsantritt des Wahlsiegers sollte der 11. März 1990 sein. Der Christdemokrat Patricio Aylwín wurde als Kandidat der 17 Parteien umfassenden *Concertación de los Partidos por la Democracia* ernannt. Dieses Parteienbündnis ging auf die Vermittlungsbemühungen Kardinal Fresno zurück. In der Zeit zwischen Plebiszit und Präsidentschaftswahlen wurden auf politischer Ebene zahlreiche Weichen für die kommenden Jahre gestellt. Ebenso wurde in einem mühsamen Tauziehen die autoritäre Verfassung von 1980 demokratiefähiger gemacht, wobei es allerdings nicht gelang, die autoritären Enklaven, die die Militärs für sich eingerichtet hatten, zu revidieren.

In den Monaten nach dem Plebiszit organisierte der Präsident der Bischofskonferenz informelle Treffen zwischen Regierung und Opposition, um den Dialog und die Absprachen zwischen den unterschiedlichen Gruppen zu forcieren und die Transition so zu erleichtern.⁷¹ Im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen riefen die Bischöfe erneut zur gewissenhaften Wahrnehmung der Bürgerrechte auf und forderten eine saubere und am Gemeinwohl orientierte Wahlkampagne.⁷² In der Erklärung *Por una transición en Paz* (28.04.89) mahnten die Bischöfe erneut den Respekt vor der Menschenwürde und die Wahrung der Menschenrechte an und sprachen sich gegen Hass und Revanchismus aus. Erstmals wurden in diesem Zusammenhang die Themen Abtreibung und Scheidung erwähnt.⁷³

Im April 1989 wurde Hernán Büchi als Kandidat des Bündnisses zweier regimenernaher Rechtsparteien (UDI und RN) nominiert. Im Wahlkampf warb die *Concertación* mit einer Beibehaltung der Wirtschaftspolitik und gleichzeitigen sozialpolitischen Maßnahmen. Ihr Ziel war es, die Transition zu vollenden und wichtige Schritte zur Konsolidierung der Demokratie einzuleiten. Das Thema Menschenrechte wurde im Wahlkampf weitgehend ausgespart, da es sich um den neuralgischen Punkt der Militärs handelte.⁷⁴

Der Christdemokrat Patricio Aylwín, der für die *Concertación* kandidierte, gewann die Präsidentschaftswahl mit einer absoluten Mehrheit von 53,8 %. Die Zeit des Interregnums zwischen Wahlen und Amtsantritt Aylwíns nutzten die scheidenden Militärs noch, um ihre Position im demokratischen Chile durch die sogenannten *leyes de amarre* zu sichern und gleichzeitig den Handlungsspielraum der demokratischen Regierung einzuschränken.⁷⁵

⁷¹ Vgl. KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9), 110.

⁷² Vgl. z.B. Al comenzar una nueva etapa (09.08.89), in: *Documentos del Episcopado*. Chile 1988–1991, Santiago 1992, 146ff.

⁷³ In: *Documentos 1988–1991* (Anm. 72), 135ff.

⁷⁴ Vgl. GUILLAUDAT / MOUTERDE, *Los movimientos* (Anm. 43), 186ff.

⁷⁵ Vgl. GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14), 387f.

4. Rückschau: Die Rolle der Kirche während Diktatur und Redemokratisierung

Der Politikwissenschaftler Manfred Mols stellte 1985 die These auf, die Kirche in Lateinamerika avanciere immer mehr »zum Partner und Helfer derer, die an einer demokratischen Transformation ihrer Gesellschaft in Freiheit arbeiten.«⁷⁶ Für die katholische Kirche in Chile ist diese These für die Zeit der Diktatur und der Redemokratisierungsphase sicher zu unterstützen.

Die katholische Kirche war in Chile immer besonders dort einflussreich, wo sie selbst aktiv wurde und nicht darauf angewiesen war, dass andere Akteure ihre Forderungen umsetzten. An erster Stelle ist die Arbeit des *Comité Pro Paz* und später der *Vicaría de la Solidaridad* zu nennen, durch deren couragiertes Engagement zahlreiche Leben gerettet wurden und viele Opfer und deren Angehörige nicht nur juristischen Beistand erhielten. Das Regime wurde durch die genauen Nachforschungen, Dokumentation und die Verbreitung der Informationen im In- und Ausland in seine Grenzen gewiesen. Für das Ausland diente die *Vicaría* nicht nur als zuverlässige Informationsquelle, sondern auch als Kooperationspartner für finanzielle Unterstützung. Die Kirche konnte so wichtige Beiträge zur Armenfürsorge leisten.⁷⁷ Eine herausragende Rolle kam der Kirche ebenfalls bei der Rekonstruktion der zerschlagenen Zivilgesellschaft zu: Sie bot Freiräume, in die das Regime nicht eindringen konnte. Unter dem Schutzschirm der Kirche konnten sich zivilgesellschaftliche Gruppen formieren und organisieren. Zu erwähnen ist ebenfalls, dass es zu einem erheblichen Teil der Kirche zu verdanken ist, dass in Chile eine kritische Wissenschaft überleben konnte. Kirchliche Institute und Universitäten nahmen zahlreiche Wissenschaftler auf, die an staatlichen oder privaten Einrichtungen nicht mehr arbeiten konnten. Schwer zu beziffern sind die Beiträge, die die Kirche in ihrer seelsorglichen Arbeit auf individueller Ebene während der schweren Jahre in Chile geleistet hat. Unzählige Menschen erfuhren Trost und konnten neue Hoffnung schöpfen.

Von besonderer Bedeutung für die Rückkehr zur Demokratie waren die Vermittlungsinitiativen Juan Francisco Fresnos. Als größter und langfristig wichtigster Erfolg sind Mediationsbemühungen um den *Acuerdo Nacional* zu sehen. Es gelang dem Kardinal, die Oppositionsparteien zu einen und so einen wichtigen Beitrag zur Rückkehr zur Demokratie zu leisten. Neben diesem bekanntesten Vermittlungsversuch fungierte die katholische Kirche bei vielen Gelegenheiten als Katalysator beim Dialog verschiedener Gruppierungen.

Im Gegensatz zu den direkten Initiativen der Kirche blieben die Verlautbarungen und Appelle der Bischöfe meist ungehört. Das Regime sah oftmals keine Notwendigkeit, auf die Forderungen der Kirche einzugehen, zumal diese außer ihrem moralischen Gewicht über wenige Druckmittel gegen das Regime verfügte. Dennoch sind die Verlautbarungen von

⁷⁶ Manfred MOLS, *Demokratie in Lateinamerika*, Stuttgart u.a. 1985, 113.

⁷⁷ Vgl. Brian LOVEMAN, *Chilean NGOs: Forging a Role in the Transition to Democracy*, in: C. A. REILLY (Ed.), *New Paths to Democratic Development in Latin America. The Rise of NGO – Municipal Collaboration*, Boulder/London 1995, 119–144.

großer Wichtigkeit, da sie einerseits die Reflexions- und Motivationsebene der Kirche offen legen und andererseits dem kirchlichen Handeln Kohärenz und Glaubwürdigkeit verleihen.

Wie sich zeigte, ist für den Zeitraum von 1973 bis 1990 der Mols'schen These von der katholischen Kirche als einem tendenziellen *change agent*, der zu den Promotoren der Demokratie gehöre, zuzustimmen.⁷⁸

Interessanterweise endet der Untersuchungszeitraum nahezu aller einschlägiger Studien, die sich mit der politischen Rolle der chilenischen Kirche beschäftigen, spätestens mit der Präsidentschaftswahl und der nachfolgenden Übernahme der Regierung durch demokratisch gewählte Volksvertreter.⁷⁹ Es lohnt jedoch, ebenfalls einen Blick auf das Verhalten der katholischen Kirche während der ersten demokratischen Regierung zu werfen.

5. Die Kirche und die junge Demokratie

Mit der Amtsübergabe an Aylwín im März 1990 kehrte Chile zur Demokratie zurück. Obwohl die Ausgangsbedingungen für die demokratische Regierung günstig waren (friedliche Redemokratisierung, wirtschaftliche Anpassung noch unter der Militärregierung etc.), stellte sich die Politik in den ersten Jahren der demokratischen Konsolidierung als schwierig dar. Die Militärs und ihre Interessenvertreter in den politischen Gremien versuchten Reformen zu verhindern. Pinochet selbst wies noch vor der Amtsübergabe an Aylwín die neue Regierung in ihre Grenzen, indem er öffentlich eine Putschdrohung aussprach: »The day they touch one of my men the rule of law is over.«⁸⁰ Die Regierung war in vielen Materien gezwungen, zur Verhandlungspolitik der Transitionszeit zurückzukehren. Neben Menschenrechtsfragen und dem Problem der Massenarmut, die die Aylwín-Regierung als Altlast der Militärs übernahm, kamen neue Themen wie beispielsweise die Reform von Staat und Verwaltung sowie Fragen der Rechte der Frauen auf die politische Agenda.

Die Kirche setzte auch unter der demokratischen Regierung ihren Einsatz für die Menschenrechte fort. Sie betonte immer wieder die Notwendigkeit der Aufklärung der Menschenrechtsverletzungen und der Akzeptanz der Verantwortlichkeiten als Voraussetzung für die Versöhnung.⁸¹ Weiterhin kritisierten die Bischöfe die Folgen des wirtschaftlichen Kurses für die Armen, mahnten bessere Arbeitsbeziehungen an und riefen zur Meinungs-

⁷⁸ Vgl. MOLS, *Demokratie* (Anm. 76), 113.

⁷⁹ So FERNÁNDEZ, *La »Iglesia«* (Anm. 18); GERMAN, *Politik und Kirche* (Anm. 14); CANCINO, *Chile* (Anm. 16); KLAIBER, *Iglesia* (Anm. 9); Jorge HOURTON, *Combate cristiano por la democracia, 1973–1987*, Santiago 1987; Cristián PARKER, *El aporte de la Iglesia a la sociedad chilena bajo el régimen militar*, in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 482/483 (1990) 31–48; SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 8).

⁸⁰ FLEET / SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 11), 164 unter Berufung auf *Latinamerica Press*, vol. 22, No. 45 (December 6, 1990), 3.

⁸¹ So beispielsweise *En una etapa nueva del país* (27.04.90), in: *Documentos 1988–1991* (Anm. 72), 174ff. oder auch in *El Reencuentro que anhelamos* (08.09.93), in: *Pastoral Popular* 233 (1993) 4–7, deutsch in *Weltkirche* 8 (1993) 259–262, oder die Reden Oviedos, des Erzbischofes von Santiago, bei verschiedenen Anlässen (vgl. *Weltkirche* 6 (1991) 189–194 oder *Mensaje* 403 (1991) 414ff.).

pluralität und zum Dialog auf.⁸² In der Botschaft des Ständigen Rates der Bischofskonferenz zum 20. Jahrestag des Putsches *El reencuentro que anhelamos* sprachen die Bischöfe erstmals die »institutionelle Verantwortung« der Streitkräfte für die Menschenrechtsverletzungen an.⁸³ Mit ihren Aufrufen, die offenen Fragen zu klären, mit ihrem Einsatz für die Versöhnung und den Dialog und ihrer Option für die Armen setzte die Kirche ihre bisherige Linie fort und behielt ihre alten politischen Verbündeten.

Paradoxerweise schloss die Kirche allerdings bei den »neuen Themen« wie Abtreibung, Sexual- und AIDS-Aufklärung und vor allem Ehescheidung Allianzen mit genau den Kräften, die die Militärdiktatur unterstützt und das kirchliche Engagement für Menschenrechte und Demokratie kritisiert hatten.

Als grundlegend für die weiteren politischen Positionen der chilenischen Bischöfe kann die Verlautbarung *Certeza, coherencia y confianza. Mensaje a los católicos en una hora de transición* (November 1989) gesehen werden.⁸⁴ Wiederum geht es in diesem Dokument um Versöhnung, Menschenrechtsverletzungen, wirtschaftliche Ungerechtigkeit etc. Darüber hinaus ist das Schreiben geprägt von der Befürchtung der Bischöfe, dass die neuerlangte politische Freiheit zu einer Liberalisierung sozialer Normen und somit zum Verlust christlicher Werte führen könne. Besonders im Bereich der persönlichen Moral, vor allem in Hinblick auf Sexualität und das familiäre Leben befürchteten die Bischöfe eine Erosion.

Trotz aller Aufrufe zum Dialog machten die Bischöfe auch klar, dass es Materien gibt, die nicht zur Diskussion stehen: »Una cosa es una legítima diversidad de opiniones en asuntos discutibles y otra cosa las divisiones y tensiones que hacen difícil el diálogo y a veces rompen la comunión afectiva y efectiva.«⁸⁵

Besonders sprachen sich die Bischöfe in der Zeit der Aylwín-Administration und darüber hinaus gegen die verschiedenen Gesetzesinitiativen zur gesetzlichen Regelung der Ehescheidung aus. Chile ist eines der wenigen Länder, in denen es *de iure* keine Scheidung gibt. *De facto* allerdings ist die Scheidung *a la Chilena* gängige Praxis: Aufgrund von Formfehlern wird eine Annullierung der Ehe vorgenommen, die meist große Nachteile für die Frau und die Kinder mit sich bringt. Zahlreiche Versuche, die Ehegesetzgebung zu reformieren, scheiterten über Jahrzehnte am Widerstand konservativer politischer Kreise und der Kirche, die in diesen Materien als Veto-Akteure agierten.⁸⁶ In zahlreichen Verlautbarungen wandten sich die Bischöfe gegen die Ehescheidung. In den Erklärungen wird immer wieder auf naturrechtliche Argumentationen, den sakramentalen Charakter und die damit verbundene Unauflöslichkeit der Ehe rekurriert. Weiterhin lehnen die Bischöfe die

⁸² Vgl. Carl E MEACHAM, The Role of the Chilean Catholic Church in the new Chilean Democracy, in: *Journal of Church and State* 36/2 (1994) 277–300.

⁸³ Vgl. *Pastoral Popular* 233 (1993) 4–7.

⁸⁴ Veröffentlicht u.a. in *Persona y Sociedad*, Vol. VI, No. 2–3 (1990) 236–245 (= *docta* – *Documentación social católica latinoamericana*, Año XVIII – Julio-Diciembre 1990).

⁸⁵ Ebd., 237, Hervorhebung V.S.

⁸⁶ Vgl. Liesl HAAS, *The Effects of Institutional Structure on Policymaking: An Examination of Women's Rights Legislation in Chile 1990–1998*. Paper delivered at the XXI. Conference of LASA, Chicago 1998, 16f.; FLEET / SMITH, *The Catholic Church* (Anm. 11), 173f.

Scheidung aus gesellschaftlichen und funktionalen Gründen ab.⁸⁷ Die Erklärung *No separe el hombre lo que Dios ha unido* (30.11.90), die für die weiteren Erklärungen zu diesem Thema grundlegend ist, endet mit einem Zitat von Johannes Paul II.:

»[...] No os [esposos y esposas, V.S.] dejéis invadir por el contagioso cáncer del divorcio, que destroza a la familia, esteriliza el amor y destruye la acción educativa de los padres cristianos. No separéis lo que Dios ha unido (cf. Mt 19,6).«⁸⁸

Die Bischöfe brachten damit ihre kategorische Ablehnung einer Ehescheidungsgesetzgebung zum Ausdruck. Sie beschränkten sich nicht darauf, an die Gläubigen zu appellieren, von der Möglichkeit der Ehescheidung keinen Gebrauch zu machen, sondern wollten verhindern, dass diese Möglichkeit überhaupt in Betracht gezogen werden kann. Dieses Verhalten, das stark zu einer paternalistischen Bevormundung tendiert, scheint mit einem freiheitlichen Demokratieverständnis nur schwer vereinbar.

Mit ähnlichem Einsatz engagierte sich der chilenische Episkopat gegen die Pläne der Regierung, Sexualerziehung an den Schulen einzuführen. Die Kirche führte hier im wesentlichen drei Argumente gegen die Sexualerziehung an: Die Sexualerziehungsprogramme der Regierung vermittelten falsche Werthaltungen und förderten die Promiskuität. Die Entscheidung über die Einführung dieser Programme könne nicht demokratisch getroffen werden, da über die Richtigkeit moralischer Fragen nicht per Mehrheitsentscheid befunden werden kann. Außerdem – so die Bischöfe – stelle die Übernahme der Sexualerziehung durch den Staat totalitäre Anmaßung dar.⁸⁹

Bei diesen Fragen gelang es der Kirche durch Schulterchluss mit den Rechtsparteien und konservativen Kräften, sowohl eine gesetzliche Regelung der Ehescheidung als auch die Sexualaufklärung an Schulen während der Aylwín-Regierung zu blockieren. Dem Verhalten der Kirche in diesen Fragen liegt die Vorstellung zugrunde, die zivile Gesetzgebung müsse mit der kirchlichen Gesetzgebung und mit kirchlichen Moralvorstellungen kohärent sein. Neben der Kooperation mit den Rechtsparteien griff die Kirche vor allem auf die Beeinflussung der öffentlichen Meinung und auf die direkte Einflussnahme auf politische Entscheidungsträger zurück. Die Kirche setzte hierbei katholische Entscheidungsträger unter Druck und insistierte darauf, dass katholische Abgeordnete keine Politik befürworten können, die der kirchlichen Lehre widerspreche.⁹⁰

Allem Anschein nach hatte die Kirche in diesen Fragen zumindest anfängliche Probleme, sich mit den Geistern, die sie rief, anzufreunden. Der Kirche fiel es schwer, den demokratischen Pluralismus, den sie so sehr eingefordert hatte, auch dann zu akzeptieren, wenn sie ihre Interessen nicht vertreten sah.

⁸⁷ Vgl. Unidos para siempre (22.07.91), in: *Documentos 1988–1991* (Anm. 72), 226ff.

⁸⁸ In *Documentos 1988–1991* (Anm. 72), 198f., Zitat Seite 199. Vgl. auch Por el bien de las familias en Chile. Documento oficial de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile sobre el divorcio (22.04.94), in: *Pastoral Popular* (1994) 32.

⁸⁹ Vgl. Liesl HAAS, The Catholic Church in Chile: New Political Alliances, in: C. SMITH / J. PROKOPY (Eds.), *Latin American Religion in Motion: Tracking Innovation, Complexity and Change*, New York 1998, 43–66, hier 52.

⁹⁰ Vgl. ebd., 57.

Für die Zeit der ersten demokratischen Regierung ist folglich der These von der Kirche als *change agent* und Promotor demokratischen Denkens nur bedingt zuzustimmen. Während sie in der Sozial- und Menschenrechtspolitik nach wie vor ihre progressive Rolle beibehielt, fungierte sie in anderen Politikfeldern eher als Veto-Akteur und tat sich schwer damit, zu akzeptieren, dass sie als »Stimme der Stimmlosen« plötzlich nur noch eine unter vielen Stimmen war.

Zusammenfassung: Der Aufsatz zeigt, wie sich die Oppositionshaltung der chilenischen Kirche zur Diktatur langsam und stetig entwickelte: Von einer anfänglichen Zurückhaltung zur symptomatischen Hilfe für die Betroffenen, die dann durch die kausale Anklage der Missstände, den Vorschlag von Systemalternativen und die aktive politische Mediation ergänzt wurde. Die Kirche entwickelte sich so zu einem zentralen politischen Akteur in der Redemokratisierung. Unter demokratischen Bedingungen schloss die Kirche neue Koalitionen mit reaktionären und undemokratischen Kräften um ihre Interessen in bestimmten Politikfeldern vertreten zu wissen.

Summary: This article focuses on the development of the oppositional role of the Catholic church towards dictatorship in Chile: after cautious beginnings the Church soon started programmes of assistance for the victims of state terror. After a while it began to criticize the politics of the *junta* as the cause of the suffering. Proposing alternatives and entering into direct political mediation, the Church became an even more central actor in the return to democracy. After the rule of law was achieved the Church developed new alliances with conservative and non-democratic forces in order to make sure that its interests in certain fields were represented.

Sumario: El artículo muestra el desarrollo paulatino y continuado de la oposición de la Iglesia a la dictadura: Desde la precaución de los comienzos hasta la ayuda sintomática a las víctimas, que fue flanqueada por la denuncia de los abusos, la propuesta de alternativas al sistema y la mediación política activa. Así, la Iglesia se convirtió en uno de los centrales actores políticos de la redemocratización. Bajo las condiciones democráticas, la Iglesia anudó nuevas alianzas con fuerzas reaccionarias y antidemocráticas para saber representados sus intereses en determinados campos de la política.

THEOLOGIE VOR DEN HERAUS- FORDERUNGEN DER ARMUT

|| Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen

von Virginia R. Azcuy

I. Einige Ausgangspunkte

Häufig trifft man auf die Auffassung, die lateinamerikanische Theologie sei mit der »Theologie der Befreiung« identisch, und analog hierzu wird auch die Theologie, die lateinamerikanische Frauen entwickeln, mit »feministischer Theologie der Befreiung« gleichgesetzt. Doch die Strömungen der Befreiungstheologie umfassen – trotz ihrer Bedeutsamkeit und weiten Verbreitung – keineswegs die volle Pluralität und den Reichtum an Formen, die von einzelnen Autorinnen und Autoren, von unterschiedlichen kulturellen Kontexten ausgehend entwickelt wurden. Ebenso wenig werden so die verschiedenen Phasen lateinamerikanischer Theologie und die je eigenen Spezifika, die sich von den verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen herleiten, in den Blick genommen. Paradigmatisch ließe sich hier Argentinien als ein Land anführen, das eine gänzlich eigenständige Ausrichtung theologischen Denkens entwickelt hat.¹

Entscheidende Einflüsse hat die lateinamerikanische Theologie besonders aus dem europäischen Raum erfahren, vor allem vermittels der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner weitreichenden Folgeereignisse. Man hat in diesem Zusammenhang von einer »selektiven und kreativen Rezeption« gesprochen.² Die konziliare Erneuerung trug angesichts der durch Armut und Ungerechtigkeit gegebenen Herausforderungen in den

¹ Hervorzuheben sind die Beiträge von J. C. SCANNONE, C. GALLI und M. GONZÁLEZ, vor allem hinsichtlich ihrer Charakterisierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in ihren verschiedenen Ausprägungen, in ihren spezifisch argentinischen Entwicklungen und in der Darstellung neuer, gegenwärtiger Ausrichtungen. Vgl. hierzu J. C. SCANNONE, *Theologie der Befreiung. Charakterisierung, Strömungen, Etappen*, in: K. H. NEUFELD (Hg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 401–439; C. GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio*, in: L. MENDES DE ALMEIDA / J. NOEMI et al. (Hg.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá u.a. 1996, 243–362; M. GONZÁLEZ, *Brotes teológicos en la Argentina al inicio del siglo XXI*, in: *Proyecto* 41 (2002) 187–210.

² Vgl. Segundo GALILEA, *Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla*, in: H.J. POTTMEYER / G. ALBERIGO / J.-P. JOSSUA (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 85–103; G. GUTIÉRREZ, *Por el camino de la pobreza*, in: *Páginas* 58 (1983) 2–16; J. SOBRINO, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo Sínodo extraordinario*, in: *RLat* II 5 (1985) 115–146.

Völkern Lateinamerikas in unterschiedlichen Ausrichtungen des theologischen Denkens Früchte. So haben unmittelbar nach dem Konzil die »Theologien des Genitivs« deutlich inspirierend auf die Pioniere unter den Autorinnen und Autoren Lateinamerikas gewirkt; konkret seien hier die Beiträge von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz als Repräsentanten der politischen Theologie genannt.³

In einer zweiten Phase, die etwa in den 80er Jahren angesiedelt werden kann, erfolgte in diesem Kontext die Rezeption der »feministischen Theologie« und anderer Theologien »aus der Perspektive der Frauen«. Dieser neue »Anbruch« der Theologie verknüpft die bereits im Kontext der Armut initiierten theologischen Ansätze nun mit den neuen Herausforderungen, den speziellen Problemen und Bestrebungen der Frauen, und markiert somit auch im lateinamerikanischen Denken eine gänzlich neue Orientierung der Theologie.⁴ In diesem Sinne ist die lateinamerikanische Theologie aus einem hermeneutischen Horizont heraus entstanden und verdankt ihre Anregungen sowohl der lokalen Theologie als auch der nordamerikanischen und europäischen feministischen Theologie.

Im Folgenden sollen das Novum und die besonderen Konsequenzen, die die »feministische Theologie« und andere Frauenbewegungen im Denken und der christlichen Praxis unseres Kontextes bewirkt haben, herausgestellt und diese als ein Ausdruck der Theologie charakterisiert werden, der von Frauen und in Solidarität mit ihnen betrieben wird.

2. Der »Ausbruch der Frauen«

Von einer lateinamerikanischen Theologie, die von Frauen betrieben wird, zu sprechen, bedeutet, eine Konvergenz anzuerkennen: einerseits der Existenz einer »kontextuellen« theologischen Tradition im spezifischen Umfeld Lateinamerikas, und andererseits des Ausbruchs und des neuen Erwachens der lateinamerikanischen Theologien angesichts der »feministischen« Theologie und der Frauenbewegungen. Als Folge dieser Verschränkung ist eine dominante Linie des Denkens unter dem Titel »feministische Theologie der Befreiung« entstanden, neben und zusammen mit der noch andere Formulierungen gewachsen sind, die als »Theologien aus der Perspektive der Frauen« charakterisiert werden können.

³ Vgl. J.-B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992; DERS., Significado de la teología latinoamericana para mi teología, in: L. C. SUSIN (Hg.), *El mar se abrió*. Treinta años de Teología en América Latina, Santander 2000, 138–139; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 400–469; R. GIBELLINI, Politische Theologie, in: DERS., *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 290–311.

⁴ Zu den Pionierarbeiten zählen v.a. M. P. AQUINO (Hg.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988; DIES., *Nuestro clamor por la vida*. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, Costa Rica 1992; M. T. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica, Madrid 1995 (Die uruguayische Theologin Maria Teresa Porcile Santiso verstarb am 18.6.2001. Sie ist eine der Pionierinnen lateinamerikanischen Denkens und wird in der argentinischen Theologie in großem Umfang rezipiert. Ich möchte mich den Ehrungen anschließen, indem ich ihr den vorliegenden Beitrag widme.)

Es ist hervorzuheben, dass die Verbindung von Befreiung und der Situation der Frauen bereits seit Mitte der 70er Jahre von amerikanischen und europäischen Theologinnen nahegelegt wurde. So spricht Letty M. Russell von der »Theologie der Befreiung aus feministischer Perspektive«⁵, und Elisabeth Schüssler-Fiorenza betrachtet die feministische Theologie als »kritische Theologie der Befreiung«⁶. Für Catharina Halkes ihrerseits ist die feministische Theologie eine kritische Theologie der Befreiung, die nicht auf der Besonderheit der Frau als solcher basiert, sondern auf ihren historischen Erfahrungen des Leidens, der seelischen und sexuellen Unterdrückung, der Infantilisierung und strukturellen Bedeutungslosigkeit, die vom herrschenden Sexismus in der Gesellschaft und den Kirchen abgeleitet werden.⁷

2.1 Theologie, Feminismus und Armut

Auf die Vielfalt von Theologien, die im lateinamerikanischen Kontext entstehen, bezieht sich die Soziologin María José F. Rosado Nunes mit ihrer These »die Klassifizierung der von Frauen in Lateinamerika entwickelten Theologie als ›feministisch‹ wirft viele Fragen auf«⁸ – unter eben diesen Theologinnen. Andererseits ist offensichtlich, dass der Begriff des Feminismus selbst kontrovers diskutiert wird und zumindest einer Klärung bedarf. Meines Erachtens ist der Dialog mit dem Feminismus unumgänglich und stellt für die Kirchen eine noch »ausstehende Aufgabe«⁹ dar. Ich teile die Auffassung von M. Teresa Porcile, dass es notwendig ist, »der feministischen Theologie zuzuhören und sie zu verstehen, d.h. den Feminismus historisch zu verstehen als ein Moment verständlicher und notwendiger Konzentration in einem Prozess der Humanisierung, der schließlich »zu überwinden« ist, wenn wir zur völligen und ganzheitlichen Integration gelangt sind.«¹⁰

Aus einem anderen Blickwinkel heraus können feministische Theologien in einem allgemeinen Sinne als Begegnung der christlichen Theologien mit den historischen Frauenbewegungen verstanden werden, wie es Marie-Theres Wacker vorschlägt.¹¹ Die eigenen Quellen und Methoden dieser Theologien können sich als Theologien des Genitivs,

⁵ L. M. RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist perspective – A Theology*, Philadelphia 1974.

⁶ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, in: *Theological Studies* 36 (1975) 605–626.

⁷ Vgl. C. HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, in: *Concilium* 154 (1980) 293–300, hier: 294.

⁸ M. J. F. ROSADO NUNES, *Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Concilium* 263 (1996) 3–13, hier 5.

⁹ Vgl. V. R. AZCUY, *Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres*, in: *Erasmus* III 1 (2001) 77–95, hier 78ff.; DIES., *El lugar teológico de las mujeres*, in: *Proyecto* 39 (2001) 11–34, hier 15ff.

¹⁰ PORCILE, *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 24.

¹¹ Vgl. M.-T. WACKER, *Feministische Theologie*, in: P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1991, Bd. 2, 45–51, hier 45: »Wird (christl.) Theologie gefaßt als in eine Glaubensgemeinschaft eingebundene und ihr kritisch dienende, methodisch ausgewiesene und ihres eigenen gläubigen Vorverständnisses bewußte Reflexion über die Offenbarung Gottes, und ist Feminismus ein Prozeß, gerichtet auf die umfassende Befreiung von Frauen aus allen ihnen auferlegten Zwängen, die sie psychisch deformieren und sozial zu Wesen zweiter Klasse machen, dann meint (christl.) feministische Theologie eine Konfrontation von Glaubenswissenschaft und Frauenbefreiungsbewegung.«

kontextuelle Theologien oder von einem Kategorieninstrumentarium anderer Disziplinen aus formuliert verstehen, wie es bei den Gendertheorien der Fall ist, ein kritischer Umgang mit dem Gebrauch der Vermittlungen ist in jedem Falle erforderlich. In meinen Augen weist der Vorrang des Hörens auf die Theologie der Frauen nicht in erster Linie auf sie als theoretische Position hin, sondern als theoretischer Ausdruck einer gelebten Realität, als Logos, der vom Leben und der historisch-kirchlichen Praxis der Frauen her verkündet wird. Die grundlegende Frage ist, was die feministischen oder diejenigen Theorien, die von der Erfahrung der Frauen ausgehen, zu einem reicheren kirchlichen Leben in der Nachfolge Christi und zu einer humaneren, partizipativen, egalitären und inklusiven Gesellschaft beitragen können? Weiterhin: Worin nähern sich die kontextuellen Theologien, die sich als Antwort auf die Situation der Armut und Ungerechtigkeit verstehen, an die feministischen Theologien, welche die Herausforderung der Erfahrungen von Frauen annehmen, an und worin unterscheiden sie sich? Wenn es sich bei ersteren grundsätzlich um die Befreiung der Armen handelt, sind letztere eine Antwort auf die sexistische Diskriminierung, die Aufgabe der Befreiung der Frauen. In diesem Sinne haben beide Theorien die Annahme der Herausforderung durch konkrete Diskriminierung gemeinsam, sei diese nun sozialer, geschlechtlicher oder rassistischer Art. Andererseits vollzieht sich eine Akzentuierung der Konvergenz, wenn die armen Subjekte zudem Frauen sind, was in unserem Kontext dazu führt, dass in der Regel die Situation der Armut noch verstärkt wird.

Auch der Beitrag der Sozialwissenschaften konvergiert mit diesem »theologischen Erwachen« und bringt neue Impulse. In der Tat hat die Verschränkung von Armut und Geschlecht einen wichtigen Platz in der Debatte der letzten Jahrzehnte in den USA eingenommen und hat dem Begriff der »Feminisierung der Armut« Raum gegeben.

Diese Begriffsbildung, die aus der in den 60er bis Mitte der 70er Jahren steigenden Zahl von Haushalten, denen eine Frau vorsteht, herrührt, bestätigte sich in den 80er Jahren durch das Anwachsen dieses Phänomens, und es wurde auch von Forscherinnen anderer Länder aufgegriffen.¹² Seit dem Genfer Gipfeltreffen von 1992 zur »ökonomischen Entwicklung der Frau auf dem Land« ist der Ausdruck »Feminisierung der Armut« offiziell eingeführt. Vor allem die Daten aus Afrika zeigen eine dramatische Wirklichkeit: von 400 Millionen »der Ärmsten der Armen« sind 260 Millionen Frauen.

2.2 Feministische Theologie der Befreiung

Die ersten repräsentativen Autorinnen Lateinamerikas, die ihre Sorge um die Frauen in den Horizont christlicher Nachfolge stellten, siedelten ihr Denken im Rahmen der Theologie der Befreiung an.¹³ Ebenso haben sie in ihrer Begegnung und Rezeption der feministischen Bewegungen und Theologien eine eigene Linie des Denkens als feministische Theologie der

¹² Vgl. G. DI MARCO, *Las madres solas*, in: B. SCHMUKLER / G. DI MARCO (Hg.), *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires 1997, 84ff.

¹³ Paradigmatisch für diese Anfänge sind hier die von ELSA TAMEZ herausgegebenen Werke.

Befreiung entwickelt.¹⁴ Nach Auffassung von Margarita M. Pintos, die die feministische Theologie als kritische Theologie der Befreiung darstellt, bemühen sich die Theologien der Befreiung, die von Männern erarbeitet wurden, kaum um die Systematisierung und Integration der emanzipatorischen Erfahrungen der Frau. Sie übergehen vielmehr die Unterdrückungserfahrungen von Frauen als Frauen und stellen die Analyse der sexistischen Komponenten der Gesellschaft, der Kirche und der Theologie hinten. Diese Vertagung, indem die Marginalisierung der Frau als weniger relevant als andere Formen von Marginalisierung betrachtet wird, antwortet offenkundig nicht auf einen reflexiven Akt, sondern vielmehr auf eine unbewusste Haltung intellektuellen Desinteresses. Daher hatte die Integration der Frauen in die Theologien der Befreiung ein wichtiges Korrektiv für die zu beobachtenden androzentrischen Akzente im christlichen Befreiungsdiskurs zur Folge.¹⁵

(1) *Die Option für die Armen als Option für die Frau.* Bereits mit ihren ersten Arbeiten im Jahre 1985 wurde die brasilianische Theologin Ivone Gebara zur Repräsentantin feministisch theologischer Arbeit in Lateinamerika. Ausgehend von ihrer Option für die Theologie der Befreiung und im Kontakt mit der europäischen und nordamerikanischen feministischen Theologie entdeckt die Autorin die grundlegende Orientierung ihres eigenen theologischen Feminismus:

»Ich begann zu sehen, dass über die Unterdrückung der gesellschaftlichen Klassen und über den ethnischen Konflikt hinaus, der die Höherwertigkeit einer Ethnie über die andere auferlegte, ein noch primitiverer und subtilerer Machtkonflikt existierte. Es handelte sich um die gesellschaftlichen Beziehungen von Männern und Frauen, die Aufteilung der Arbeit nach Geschlecht, die Teilung politischer Macht, ungleiche Lohnverhältnisse, ungleiche Chancen zur Artikulation in der Öffentlichkeit und Ungleichheiten in der Theologie. Die Unterdrückungen überschritten und verschränkten sich gegenseitig.«¹⁶

Auf eben diese Wirklichkeit bezieht Gebara sich, wenn sie die Option für die Armen als Option für die Frau neu liest:

»In diesem Sinn meint das Wort ›arm‹ doch auch eine verarmte Kultur, rechtlose Minderheiten ohne Möglichkeit, sich Gehör zu verschaffen, Gruppen auf der Suche nach elementarer Anerkennung in der menschlichen Gesellschaft, auch wenn das Wort ›arm‹ besonders auf eine aller lebensnotwendigen materiellen Güter beraubte Volksschicht zutrifft. In diesem so erweiterten Sinne des Begriffes ist die Frau eingeschlossen.«¹⁷

¹⁴ Im Rahmen des vorliegenden Artikels ist es nicht möglich, die vollständige Entwicklung dieser Strömung nachzuzeichnen, die als »Theologie aus der Perspektive der Frau« beginnt, sich später zur »feministischen Theologie der Befreiung« und schließlich zur »lateinamerikanischen feministischen Theologie« differenziert. Die Abstammung von der Theologie der Befreiung und ihre Verwandtschaft zu eben diesem Paradigma der Befreiung zeigen sich hier als wesentlicher Aspekt für die Identität dieser Strömung. Vgl. hierzu M. ECKHOLT, Entre la indignación y la esperanza. Investigación teológica sobre las mujeres como teología de la liberación?, in: *Proyecto* 39 (2001) 125–143 (deutsch: »Zwischen Entrüstung und Hoffnung?«. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?, in: M. DELGADO / O. NOTI / H.-J. VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 151–170).

¹⁵ Vgl. M. M. PINTOS, *Teología Feminista*, in: C. FLORISTÁN / J. J. TAMAYO (Hg.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1327–1336, hier 1331.

¹⁶ I. GEBARA, *Itinerario teológico. Una breve introducción*, in: J. J. TAMAYO / J. BOSCH (Hg.), *Panorama de Teología latinoamericana*, Estella 2001, 229–239, hier 233.

¹⁷ I. GEBARA, *Option für die Armen als Option für die Frau*, in: *Concilium* (D) 23 (1987) 517–523, 518.

(2) *Der Schrei nach Leben, zwischen Empörung und Hoffnung.* Bereits 1988 denkt María Pilar Aquino in ihrem Beitrag »Mujer e iglesia«¹⁸ über die aktive dynamische und militante Präsenz der Frauen in den Gemeinden der unteren Bevölkerungsgruppen und in Bibelkreisen nach – sowohl hinsichtlich deren unterschiedlicher pastoraler Dienste als auch hinsichtlich ihrer theologischen Artikulierung. 1992 publiziert die mexikanische Theologin eine Pionierarbeit mit dem Titel *Nuestro clamor por la vida* (Unser Schrei nach Leben), in welchem sie das Thema der Frau als Subjekt theologischer Reflexion entwickelt. Dort beschreibt sie die Theologie wie folgt:

»Auch wenn die theologische Reflexion aus der Perspektive der Frau sich in Lateinamerika nicht selbst als feministische Theologie bezeichnet, als welche sie in der ersten Welt erkannt wird, so existieren dennoch wichtige Konvergenzen mit den Arbeiten bedeutender nordamerikanischer und europäischer Theologinnen, die nicht zu unterschätzen sind. [...] Andererseits gibt es nach meinem Dafürhalten keine ernsthaften Gründe, nicht von einer *feministischen Theologie der Befreiung von Lateinamerika aus* zu sprechen.«¹⁹

In der Tat hat sich die Autorin in späteren Publikationen selbst als Vertreterin der feministischen Theologie der Befreiung positioniert, ohne ihre grundlegende Prämisse einer befreienden theologischen Konstruktion zu verändern:

»Meine Orientierung an feministischer Theorie und Theologie verdankt sich hauptsächlich meiner unaufhörlichen Sorge, mit theologischer Sprache zur Beendigung des schweren und massiven sozioökonomischen, politischen, kirchlichen und theologischen Ausschlusses der Frauen beizutragen.«²⁰

Aus Anlass des »Zweiten Lateinamerikanischen Treffens von Theologinnen« 1998 gab Aquino zusammen mit Ana M. Tepedino ein Werk mit dem Titel *Zwischen Empörung und Hoffnung* heraus. Der Titel steht als Emblem für ihren Standpunkt, denn er »wurde mit vollem Bewusstsein gewählt [...], er bringt die Erfahrung so vieler Frauen angesichts der Gewaltsituationen, die wir erleben, deutlich zum Ausdruck – sei es Gewalt in der Familie, in der Gesellschaft oder in der Kirche.«²¹ Im Schlussdokument des Treffens findet sich eine Äußerung, die eine Differenzierung der von Frauen betriebenen Theologie und der Theologie der Befreiung anzeigt und darüber hinaus eine neue Phase der ersteren andeutet:

»Wir haben der Theologie der Befreiung gedacht, die uns mit ihrer Option für die Armen einen Weg eröffnet hat, auf welchem wir Frauen Raum zum Gehen und Sprechen gefunden haben. Schließlich erkennen wir an, dass wir uns sukzessive sichtbar gemacht haben, indem wir als Protagonistinnen einer neuen und verschiedenen Art und Weise, Theologie zu

¹⁸ Vgl. M. P. AQUINO, *Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la nueva presencia de la Iglesia*, in: M. P. AQUINO (Hg.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988, 94–101.

¹⁹ M. P. AQUINO, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica 1992, 112, Anm. 14. Das Werk sammelt unterschiedliche Beiträge aus dem lateinamerikanischen Kontext und ist deshalb programmatisch für spätere Arbeiten. In ihm ist die besondere Nähe zur Theologie der Befreiung und zur feministischen Theologie zu erahnen, auch wenn die Autorin gerade versucht, das Eigene gegenüber den beiden Positionen herauszuarbeiten.

²⁰ Ebd., 98.

²¹ M. P. AQUINO / A. M. TEPEDINO (Hg.), *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Bogotá 1998, 7f.

treiben, aufgetreten sind, und in der wir der Theologie der Befreiung gegenüber kritisch geworden sind. Auf Grund ihrer einseitigen Betonung der analytischen Kategorien der sozioökonomischen Welt auf makrostruktureller Ebene hat diese Theologie die kulturelle Analyse nicht in ausreichender Weise miteinbezogen, sie hat das Geflecht des täglichen Lebens nicht angemessen angesprochen und die systematische Analyse der Geschlechterbeziehungen außer Acht gelassen.«²²

2.3 Theologie aus der Perspektive der Frauen

Über die feministischen Strömungen hinaus sind im Zusammenhang mit der von Frauen betriebenen lateinamerikanischen Theologie noch andere Positionen auszumachen, die sich zu einer Strömung unter dem Titel »Theologie aus der Perspektive der Frauen« zusammenfassen lassen. Der Beitrag von María Teresa Porcile (Uruguay) stellt in dieser Hinsicht eine Pionierleistung dar, die sich weder in den Feminismus noch in die Befreiungstheologie einordnen lässt, auch wenn sie mit diesen im Dialog steht.

»Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht hier eine gänzlich andere Matrix: die Frauenperspektive der gesamten Theologie und der gesamten Kirche. In gewisser Weise ist dies eine totalisierende Perspektive [...] Sie identifiziert sich über eine ganz bestimmte Setzung, nämlich die der Theologie mit dem Angesicht der Frau beziehungsweise die Theologie aus der Sicht der Frau.«²³

Die theologischen Horizonte, die sich von der »Argentinischen Schule« her eröffnen – nämlich sowohl der Horizont einer »Volkstheologie aus der Perspektive der Frauen« als auch derjenige, welcher sich als »Theologie von der Biographie der Frauen her«²⁴ abzuzeichnen beginnt –, lassen sich ebenfalls in diese Strömung einfügen.

(1) *Der Körper der Frau als verletzbarer, bewohnbarer und solidarischer Raum.* Das Hauptwerk Porciles, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una*

²² SEGUNDO ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE MUJERES TEÓLOGAS, Documento Final: Entre la indignación y la esperanza, in: TEPEDINO / AQUINO (Hg.), *Entre la indignación y la esperanza* (wie Anm. 21), 197–211, hier 199. Auch wenn es hier nicht möglich ist, ihre Beiträge eigens darzustellen, möchte ich auf die vielversprechenden theoretischen Skizzen der Argentinierin und baptistischen Laientheologin Nancy Bedford verweisen: N. E. BEDFORD, Tres hipótesis de trabajo en busca de una teología: Vías para la renovación de la teología latinoamericana, in: *Cuadernos de Teología* 18 (1999) 41–51; DIES., Hacia una teología latinoamericana feminista y constructiva desde un espacio eclesial, in: *Erasmus* 3/1 (2001) 39–59; DIES., Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos del feminismo como mediación socio-analítica para la teología latinoamericana, in: *Proyecto* 39 (2001) 145–161.

²³ Vgl. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 23. Über die Grenze der Theologie der Frau schreibt Porcile: »Die ›Theologie der Weiblichkeit‹ misst grundsätzlich dem Mann und der Frau die gleiche Würde und tiefe Berufung bei. Dennoch ordnet sie den einen und den anderen verschiedenen ›Rollen‹ und Aufgaben zu. [...] es handelt sich nicht darum, die symbolische Perspektive über Bord zu werfen, sondern sie mit einer adäquaten Hermeneutik zum Thema zu machen« (63f). Die Kritik der Autorin an der feministischen Theologie lässt sich wie folgt zusammenfassen: »Die Wirklichkeit ist nicht einfach: weder ist die traditionelle Theologie so ›vergiftet‹ mit dem ›Dämon des Patriarchates‹ wie die radikalste Strömung der feministischen Theologie behauptet, noch finden sich in der Geschichte der traditionellen Theologie alle Antworten und Tugenden« (80).

²⁴ Vgl. dazu: AZCUY, *El lugar teológico de las mujeres* (wie Anm. 9), 23ff.

perspectiva antropológica (Die Frau, Raum der Erlösung. Die Aufgabe der Frau in der Kirche, eine anthropologische Perspektive), nimmt sich die Suche einer spezifischen Anthropologie des Frauseins vor, und versucht gleichzeitig, den Beitrag zu umreißen, den die Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft leisten können. Als Ausgangspunkt widmet die Autorin den ersten Abschnitt einigen »Markierungen für das Verständnis der Entwicklung des Frauenthemas«. ²⁵ Nach der Interpretation von Catalina della Rolle (Argentinien) unternimmt sie den Versuch, eine kontextuelle und konkrete Theologie aus der historischen und existentiellen Erfahrung der Frau heraus zu entwickeln: Eine häufig vorzufindende Situation der Frau in Lateinamerika lässt sich wie folgt umreißen:

»[...] die Unterwerfung und Passivität der Frau, die Begrenzung ihrer personalen Verwirklichung auf die biologische Ebene (Mutterschaft), ein spezielles Objekt der Gewalt zu sein, ein kulturelles Umfeld, welches ihr eine Situation der Minderwertigkeit, der Schwäche, bis hin zu Schuld eintrichert, die ihr [wiederum] die eigene Selbstwahrnehmung als Ursache und Motiv männlicher Aggression einträgt, und diese Gewalt auch noch rechtfertigt und entschuldigt [...]«. ²⁶

Um als Antwort auf diese Situation eine Theologie zu entfalten, gibt Porcile die vorangehenden Initiativen wieder, die eine lateinamerikanische Tradition im Dialog mit anderen Kontexten begründet haben: unter anderen eine Initiative des ökumenischen Umfeldes, eine weitere in der gegenseitigen Beeinflussung der Theologinnen und eine dritte aus einer kulturübergreifenden und interreligiösen Perspektive heraus. Die »Ökumenische Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt« hat anlässlich des Dialogs von Theologen der Ersten und Dritten Welt 1983 in Genf den Beschluss gefasst, eine eigene Kommission einzurichten, die eine Studie zur Theologie aus der Sicht der Frau in der Dritten Welt erarbeiten soll. Die entsprechenden Ziele dieser Versammlungen sind die folgenden: 1. die Erfahrungen der Unterdrückung und/oder Befreiung von Frauen zu teilen; 2. eine kritische Analyse der gesellschaftlichen Strukturen, die Frauen beeinträchtigen, zu erarbeiten; 3. eine hermeneutische Analyse aus der Sicht der Frauen vorzuschlagen; und 4. eine Erneuerung der Spiritualität und eine Neuformulierung der Theologie vom neuen Blickwinkel des Frau- und Mannseins her, wobei in besonderer Weise die Differenz und die Neuheit zu berücksichtigen sind, die speziell die Frau beiträgt. Im Vorschlag Porciles finden sich diese Koordinaten als Orientierungspunkte ihrer eigenen Reflexion wieder.

In der Darstellung der Theologie aus der Perspektive der Frauen in Lateinamerika trägt sich Porcile darüber hinaus in das Programm der »Primera Reunión Continental de Mujeres Teólogas« (Erste Kontinentale Versammlung von Theologinnen) ²⁷ ein, deren zentrale Richtlinien für die neue theologische Synthese sich wie folgt zusammenfassen lassen: 1. die unterschiedlichen Dimensionen des Humanen zu integrieren; 2. gemeinschaftsorientiert und relational die gemachten Erfahrungen zu sammeln und die Reflexion herauszufordern;

²⁵ Vgl. PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 31–119.

²⁶ C. DELLA ROLLE, *Mujer y salvación. Comentario a M. Teresa Porcile, La mujer, espacio de salvación*, in: *Proyecto* 39 (2001) 277–292, hier 280.

²⁷ Dieses Projekt ist als eine europäische Initiative im Januar 1983 entstanden und fand vom 30.10. bis 3.11.1983 als ökumenische Versammlung in Buenos Aires (Argentinien) statt. 28 Theologinnen nahmen teil.

3. kontextuell und konkret zu sein, indem man die Anfragen ausgehend von der geographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Wirklichkeit wahrnimmt und das alltägliche Leben als Ort der Offenbarung Gottes betrachtet; 4. die Geschichte der Frauen zu rekonstruieren – sowohl in den biblischen Texten als auch in den Frauengestalten mit ihren Kämpfen und Hoffnungen. Hinsichtlich der Methode folgt man dem kontextuellen Horizont der lateinamerikanischen Theologien, nimmt jedoch darüber hinaus den Dialog mit einer Reihe von Vermittlungen auf: Sozialwissenschaften, Psychologie, Linguistik, Philosophie, Religionssoziologie, Ökologie usw.

Schließlich verdient die Forschung, die 1985 vom »Ökumenischen Rat der Kirchen« anlässlich des »Jahrzehnts der Frau« angeregt wurde, besondere Erwähnung. In der von einer hinsichtlich ihrer kulturellen und religiösen bzw. konfessionellen Verschiedenheit repräsentativen Gruppe von Frauen erstellten Studie *Sexualität von Frauen und Körperfunktionen in den verschiedenen religiösen Traditionen* wurde festgestellt, dass »nahezu auf der ganzen Erde, in allen Kulturen, in allen Religionen und Kirchen die Frau einen sekundären Status besitzt.«²⁸

Der anthropologische Ansatz, den Porcile vertritt, lenkt die Aufmerksamkeit in phänomenologischer Herangehensweise auf den weiblichen Körper als Indiz für die Besonderheit des Seins von Frauen. »Der weibliche Körper mit der Fähigkeit, das Leben zu beherbergen und zu nähren, der Leben gibt unter dem Risiko des Verlusts des eigenen Lebens – wahrnehmungsfähig für das Erleiden von Gewalt, ohne sie selbst auszuüben – ist das Kennzeichen, das der Frau einen besonderen Zug einprägt und für das Menschsein eine Bereicherung darstellt. [...] Vom Körper der Frau aus zu denken, der in sich Raum und Zeit, Ort und Lebenszyklus konzentriert, führt zu gesellschaftlichen und theologischen Konsequenzen [...]«²⁹, die Porcile entwickeln möchte. Von diesem Verständnis aus schlägt sie im Schlusskapitel ihres Werkes *Die Frau, Ort der Erlösung* einige Aspekte für die Aufgabe der christlichen Frauen vor – in Einklang mit einer Anthropologie des Raumes, die von der leiblichen Dimension her gedacht ist. Die Autorin entwickelt ihre These vor allem in einem ekklesiologischen Rahmen, sie kann jedoch auf die gesellschaftliche Situation ausgeweitet werden. In der Tat treten zwei Aspekte deutlich zu Tage: die Aufgabe der Frauen in der Kirche auf der einen Seite und auf der anderen Seite die weibliche Aufgabe der gesamten Kirche. Diese beiden Aspekte können auf die Aufgabe der Frauen in der Gesellschaft, deren Institutionen und Organisationen, sowie deren speziell weibliche Dimension hin ausgeweitet werden.

Nach Porcile »ist die große weibliche Aufgabe der heutigen Zeit, die Konvergenz zwischen dem Konkreten der Frauen und dem Metaphorischen des Frauseins der Kirche zu erreichen«, und es ist von Bedeutung, »dass Frauen ihr spezifisches Sein in die ganze Kirche hineinbringen können, um diese zu feminisieren, das heißt, um sie »bewohnbar« zu machen.«³⁰ »In dieser Aufgabe des »räumlichen Einschlusses« der gesamten Gemeinschaft

²⁸ PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 99.

²⁹ DELLA ROLLE, *Mujer y salvación* (wie Anm. 26), 282f.

³⁰ PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 344.

haben die konkreten Frauen ein ›geheimes‹ pädagogisches Sein, das unersetzbar ist, nachdem es mit der Sprache ihres Körpers verbunden ist [...] Wie könnte die Kirche ohne ›reale Frauen‹, die ihr konkretes Sein und ihre Erfahrung als Frauen großmütig dargeben, ihr weibliches Sein der Jungfrau, der Ehefrau und Mutter inkarnieren?«³¹

Für die Theologin aus Uruguay bringt sich das Weibliche der Sendung als ein verletzbares Sein gegenüber dem Leiden und den Bedürfnissen des Anderen zum Ausdruck. Im Raum der lateinamerikanischen Theologie vertritt sie Kennzeichen eines inklusiven Standpunktes. Im Kontext der Liturgie wiederum stellt sich dies als ein Beitrag zur Ausgestaltung der Dimension der Feier dar, in der Spiritualität entsteht ein pneumatisches Amt, welches die Funktionen des Wiederherstellens, Einwohnens und Geschenks des Lebens verwirklicht. Im gesellschaftlichen Umfeld und besonders in den Situationen von Armut müssen sich die »irrigen Weisen, das Weibliche zu leben«³² und konkret diejenigen, die Marginalisierung und Beraubung hervorrufen, selbst überprüfen, ebenso wie man die »klugen Weisen, das Weibliche zu inkarnieren« nutzen muss, das heißt diejenigen, welche die Entwicklung des menschlichen Lebens sowie Bedingungen der Gleichheit und Solidarität zwischen den Menschen begünstigen.

(2) *Theologie von der Biographie der Frau her*. In Kontinuität und im Dialog mit der »Argentinischen Schule« der Theologie, die ihren hermeneutischen Ort vom Volk und seinem kulturellen Ethos her bestimmt hat, kann eine Spezifizierung vom kulturellen und sozialen Ethos der Frauen mit Hilfe der Sozialwissenschaften erlangt werden: Was sind die allgemeinen Kennzeichen der »Kultur der argentinischen Frauen« – ihre Werte, Lebensstile, und Geschlechterpositionen? Was sind die funktionalen Bestimmungen, die für Frauen vorgeschrieben sind – in der Familie, der Gesellschaft, in Staat und Kirche, und wie ergibt sich eine Änderung im Verständnis der traditionellen Rollen? Weiterhin, was sind die sozialen Indikatoren für die Förderung im Blick auf ihre Würde und ihre familiäre, gesellschaftliche und öffentliche Teilhabe, was sind umgekehrt Indikatoren für Marginalisierung, Entrechtung oder Herabwürdigung? In dieser Hinsicht bieten die Studien von Beatriz Schumkler und Graciela Di Marco über »Mütter und Demokratisierung in der Familie im zeitgenössischen Argentinien«³³ neben anderen Publikationen einen wichtigen Beitrag, der die Veränderung der Geschlechterrollen und die Demokratisierung der Familien beobachtet.

Wenn es in der Theologie des Volkes von Interesse war, eine »Volkspastoral« zu entwickeln, so muss man in einer Theologie des Volkes aus der Perspektive der Frauen nach einer »Pastoral der Frauen« fragen, das heißt danach, wie die Kirchen die Frauen in ihrem Identitäts- und Partizipationsprozess begleiten und gleichzeitig wie die Frauen zur Erneuerung und Veränderung in ebendiesen christlichen Gemeinschaften beitragen können.

In methodischer Hinsicht – als Teil der lateinamerikanischen Tradition und von einer spezifischen Nähe zur Theologie des Volkes her – bin ich der Meinung, es lohne die Mühe, eine Sicherung der Erfahrung der Frauen in einem biographischen Rahmen zu versuchen.

³¹ Vgl. ebd., 346ff.

³² Vgl. ebd., 87ff.

³³ Vgl. SCHUMKLER / DI MARCO, *Madres y democratización* (wie Anm. 12).

Die Biographie der lateinamerikanischen und argentinischen Frauen als »hermeneutischer Ort« und die Biographie der christlichen Frauen als »theologischer Ort« können einen einzigartigen Ausgangspunkt für eine kontextuelle Spezifizierung der Theologie in diesen Breiten darstellen. Ebenso vermag dies eine Weise der Rekonstruktion, die an der Totalität des Lebens und nicht nur an Aspekten der Diskriminierung und Entrechtung ausgerichtet ist.

Was wären nun die Beiträge und Aufgaben einer theologiegeschichtlichen Forschung von der individuellen und kollektiven Biographie der Frauen her? Generell trägt diese zur »Sichtbarmachung« und zum »Einschluss« der Gesamtheit der Frauen in den unterschiedlichen Szenarien des gesellschaftlichen und religiösen Lebens bei. Deshalb macht es deren Erforschung notwendig, die Familie, die Gesellschaft und ihre Institutionen als Einheiten der Analyse zu betrachten. Insbesondere nach dem inspirierenden Beitrag von Elizabeth Johnson³⁴, die sich wiederum in eine Relektüre von J.-B. Metz hineinbegibt, bedeutet dies: 1. das Gedächtnis der Geschichte von Frauen zu sichern vermittels einer theologischen Lektüre ihrer individuellen und kollektiven Biographie; dies erfolgt unter Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften, um sich des kulturellen Ethos und geschichtlichen Handelns der Frauen bewusst zu werden – sowohl in ihrer Situation der Unsichtbarkeit und Absonderung als auch in ihrer Beteiligung, ihren Kämpfen und Zielen; 2. eine theologische Erzählung von den Biographien der Frauen her zu erarbeiten, wobei entweder der Bericht ihres Lebens als hermeneutischer Ort der Interpretation und Anfrage oder die Gesamtheit der christlichen Frauen als *locus theologicus* angenommen wird; das heißt, es geht darum, die Elemente von Prophetie und Erneuerung in der »theologischen Biographie« der Frauen auszumachen; 3. auf eine Praxis der Solidarität von und zu den Frauen in inklusiver Weise hinzuzielen, die die Töne der Gegenseitigkeit, Reziprozität und jene, die durch ihr Handeln ausgedrückt wurden, annimmt, um eine Antwort auf die verschiedenen Situationen der Ungleichheit, Unterordnung und Entbehrung zu geben, die jene und andere gesellschaftliche Akteure – individuelle wie kollektive – erleiden.

3. Gesichter von Frauen in der Situation der Armut

In diesem letzten Abschnitt unternehme ich den Versuch, einige Gesichter von Frauen in Armutssituationen zu vergegenwärtigen. Hierzu möchte ich einen kurzen konzeptuellen Rahmen einführen und drei repräsentative konkrete Situationen in der Realität der Armut in Lateinamerika beschreiben: die »weiblichen Haushaltsvorstände«, die Frauen in den »Clubs für Tauschhandel« und die »Arbeitstrennung auf Grund des Geschlechts« in armen ländlichen Regionen. Zur Veranschaulichung werde ich beispielhaft auf einige der Monografien zurückgreifen, die im jüngst in Argentinien realisierten Wettbewerb »Die

³⁴ Vgl. E. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 2000, 164ff.

Gesichter der Armut« vorgestellt wurden.³⁵ Als Fazit werde ich schließlich, von dem in diesem Aufsatz dargestellten Überblick ausgehend, kurz auf die wichtigsten Herausforderungen für die Theologie verweisen, die sich so ergeben.

3.1 Armut und das Handeln der Frauen

In einem weltweiten Panorama der Armut tritt nach Amartya Sen die Situation der sexuellen Ungleichheit und der »verschwundenen Frauen«³⁶ sehr deutlich hervor:

»Ich beziehe mich auf die entsetzliche Tatsache, dass Frauen in vielen Teilen der Welt eine unverhältnismäßig hohe Sterblichkeitsrate aufweisen und unnatürlich geringere Überlebenschancen haben. Dies ist ein besonders krasser und handgreiflicher Aspekt der Ungleichbehandlung der Geschlechter, die sich häufig in subtileren und weniger grausigen Formen äußert. Doch trotz ihrer Grobheit spiegelt die unnatürlich höhere Sterblichkeitsrate von Frauen einen sehr wichtigen Mangel an Verwirklichungschancen für Frauen.«³⁷

Hier lässt sich die hilfreiche Sichtweise A. Sens in seiner Definition der Armut als Beraubung von Fähigkeiten anfügen. Für den Autor ist eben diese Sichtweise grundlegend, sobald man die sexuelle Diskriminierung im Kontext der Armut als wichtigen Faktor bei der Verteilung der Güter – sowohl im familiären als auch sozialen Umfeld – betrachtet:

»Welche Benachteiligung die Mädchen dadurch [d.i. durch die Bevorzugung des männlichen Geschlechts, Anm. d. Vf.] erleiden, lässt sich leichter an den fehlenden Verwirklichungschancen ablesen, an der höheren Sterblichkeitsrate, an Krankheit, Unterernährung, medizinischer Unterversorgung usw., als auf der Grundlage der Einkommensanalyse allein möglich ist.«³⁸ Diese und andere Beobachtungen des Autors über *das Handeln der Frauen* lassen jene Folgerung zu: »Nichts ist in der politischen Ökonomie der Entwicklung heute wichtiger als eine adäquate Würdigung der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Teilhabe und Führungsrolle der Frau.«³⁹

3.2 Einige Gesichter argentinischer Frauen in Armutssituationen

Die Arbeitslosigkeit als der deutlichste Indikator einer schlechten Konjunktur, die sich auf dem argentinischen Arbeitsmarkt momentan beobachten lässt, hat große Teile der

³⁵ Dieser Wettbewerb wurde im Anfangs-Semester 2002 von der Fakultät für Institutionelle Forschung der UCA im Programm »Die gesellschaftliche Verschuldung Argentiniens«, Abteilung Soziologie, durchgeführt und fand seinen Abschluss in einem eigenen Seminar.

³⁶ Vgl. A. SEN, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München/Wien 2000, 130–133.

³⁷ Ebd., 130.

³⁸ Ebd., 112.

³⁹ Ebd., 246. Ich selbst wage zu behaupten, dass eine ähnliche Aussage über die religiösen Institutionen und christlichen Gemeinden getroffen werden kann.

Gesellschaft in Mitleidenschaft gezogen. In armen Haushalten ist die Arbeitslosenquote in Lateinamerika noch zwei- bis dreimal höher als in wohlhabenderen Haushalten. Weiterhin lässt sich in der nämlichen Region eine zunehmende Tendenz der »Feminisierung der Armut« feststellen, die unter anderem darin einen Ausdruck findet, dass Frauen zunehmend in den Haushalten alleine leben und so den Unterhalt und die Sorge um die Familie gleichzeitig bewältigen müssen.

(1) *Konzeptuelle Beiträge aus den Sozialwissenschaften*. Hinsichtlich der Entwicklung der Haushaltsführung durch Frauen weist Graciela Di Marco darauf hin, dass bereits Ende der 70er Jahre unter Akademikerinnen und Feministinnen das patriarchale Konzept in Frage gestellt wurde, das auf dem Vater oder Lebenspartner als die höchste Autorität innerhalb der Familie beruht. Heute ist dennoch in Argentinien in der Kultur des Volkes noch immer das Konzept des Mannes als höchste Autorität der Familie das dominierende gesellschaftliche Prinzip. Es sind aber politische, ökonomische und emotionale Prozesse in Gang gekommen, die die traditionelle »natürliche« Beziehung von Hierarchien der Autorität und des Geschlechts hinterfragen.

»Als Frau einem Haushalt vorzustehen, ist beispielsweise das sichtbare Resultat eines weitreichenden Prozesses über den gesamten Lebenszyklus der Frauen hinweg – besonders für getrennt Lebende oder Frauen, die mit dem biologischen Vater ihrer Kinder nicht zusammengelebt haben.«⁴⁰

In ihrer Studie »Die Geschlechterrollen in der Krise« untersucht die Soziologin Rosa N. Geldstein⁴¹ die Situation der Frau als »Hauptnährerin«⁴² angesichts ihrer zunehmenden Beteiligung am Arbeitsmarkt und der anwachsenden Verschlechterung der Situation auf dem Arbeitsmarkt bei den Männern als Haushaltvorständen. Sowohl auf Grund der vorherrschenden Normen und kulturellen Werte als auch des begrenzten Angebots an Sozialleistungen in Lateinamerika – und Argentinien bildet hier keine Ausnahme – übernimmt die Haushaltung auch die erste Verantwortung für die tägliche und generationenübergreifende »Reproduktion ihrer Mitglieder«. In der Tat ordnet man der argentinischen Frau – vor allem, wenn sie verheiratet ist – die ausschließliche Verantwortung für die Reproduktionsaufgaben zu. Für die Frau in Lohnarbeit bedeutet dies darum eine Doppelbelastung, die je nach möglichen Haushaltshilfen und der Länge ihres Lohnarbeitstages variiert.

Ein weiteres Thema, das in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient, ist die Trennung nach Geschlechtern im Arbeitsbereich.⁴³ Die Soziologin Catalian Wainermann schreibt hierzu:

⁴⁰ Vgl. SCHMUKLER / G. DI MARCO, *Madres y democratización* (wie Anm. 12), 79–114, hier 80f.

⁴¹ Vgl. R. N. GEDSTEIN, *Los roles de género en la crisis*. Mujeres como principal sostén económico del hogar, Buenos Aires 1999.

⁴² Es handelt sich hierbei um Frauen, deren persönliches Einkommen die größte Komponente der im Haushalt lebenden Personen ausmacht, und die nicht notwendigerweise »Haushaltvorstände« sind. Dies ist häufig der Fall, wenn der Lebenspartner oder ein Mann der vorangehenden Generation im Haushalt bleibt.

⁴³ Vgl. hierzu H. HIRATA / D. KERGOAT / in Zusammenarbeit mit M.-H. ZYLBERBERG-HOCQUARD, *La división sexual del trabajo*. Permanencia y cambio, Buenos Aires 1997.

»In Argentinien wie im überwiegenden Teil der Welt ist die Arbeitskraft nach Geschlecht getrennt. Während die Männer in einer weiten Bandbreite an Aktivitäten Raum finden, konzentrieren sich Frauen auf einige wenige – besonders auf Gesundheitswesen, Erziehung und persönliche Dienstleistungen vor allem im Haushalt. Die Ursachen hierfür sind sowohl wirtschaftliche als auch kulturelle.«⁴⁴

Was die wirtschaftliche Ebene betrifft, so übernehmen Frauen weniger qualifizierte und schlechter entlohnte Tätigkeiten. Dies ist meist begründet durch fehlende Ausbildung und die Tatsache, sekundäre Arbeitnehmerinnen zu sein. Auf kultureller Ebene liegt eine Erklärung in ihrer Erziehung dazu, mutterähnliche Tätigkeiten zu übernehmen, also konkret Hausfrauen, Lehrerinnen, Krankenschwestern oder Dienstmädchen zu werden.

Dieselbe Autorin stellt fest, dass zwischen 1980 und 1990 die Präsenz von Frauen auf dem Arbeitsmarkt gestiegen ist. Allerdings hat sich hier in Entsprechung die Segmentierung nach Geschlechtern erhöht.⁴⁵ Wainermann unterscheidet in diesem Zusammenhang eine horizontale Trennung von einer vertikalen Trennung. Die horizontale Trennung bezieht sich auf die Art der Arbeit. Die Autorin spricht in diesem Zusammenhang von einer »Feminisierung des dritten Sektors«, die durch die Existenz von »geschlechterspezifischen Tätigkeiten« bestätigt wird. Die vertikale Trennung verläuft nach der spezifischen Art der Arbeitsstellen, an denen deutlich wird, dass Frauen mehrheitlich untere Positionen besetzen und sich so am unteren Ende der hierarchischen Pyramide positionieren.

(2) *Die Frauen als Haushaltsvorstände.* Auf dem Gebiet der Forschung über die bereits erwähnten Beiträge, welche von den Frauen in den armen Sektoren der Bevölkerung als den hauptsächlichlichen Opfern der »wirtschaftlichen Korrekturen« handeln, hinaus, zeigt sich eine weitere Forschungslinie, die die armutsbedingten Probleme ins Auge fasst. In den Entwicklungsländern ist das zentrale Thema das der Frauen als Haushaltsvorstände, die hier als die »Ärmsten der Armen« betrachtet werden. Di Marco hat gezeigt, dass sich im weiteren Verlauf diese These schließlich umkehrt und die Tatsache nachgewiesen werden kann, dass unter den ganz Armen deutlich mehr Frauen Haushaltsvorstände sind, und dass viele dieser Frauen – mehr als in der Mittel- und Oberschicht – die Probleme des wirtschaftlichen Überlebens und der Kindererziehung ohne einen Ehemann bewältigen können. In neueren Studien spricht man hier von der familiären Ökonomie bezüglich anderer Ressourcen und Strategien, die die Frauen als Alternative des Lebens durchzusetzen imstande sind. Die wichtigsten Fragen von Di Marco sind folgende:

»Gehen die Frauen ein Risiko ein, wenn sie Haushaltsvorstände werden? Ziehen sie es vor, alleine der Familie vorzustehen als misshandelt zu werden oder unter Geldmangel zu leiden, zu dem es auch dann kommen kann, wenn der Ehemann mehr als sie verdient? Ist die Tatsache von Frauen als Haushaltsvorständen die Ursache der Armut der Haushalte oder ist die untergeordnete Position der Frauen auf dem Arbeitsmarkt die Hauptursache für die

⁴⁴ C. WAINERMANN, División del trabajo en las familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones, in: *Estudios demográficos y urbanos* 15/1 (2000) 149–184, hier 158.

⁴⁵ Vgl. C. WAINERMANN, ¿Segregación o discriminación? El mito de la igualdad de oportunidades, in: *Separata Boletín Informativo Techint* 285 (1996) 57–75.

Armut? Verändert das Fehlen des Mannes, der mit einem Gehalt für den Haushalt sorgte, die Lebensbedingungen der Frauen und Kinder? Oder sind es eher das Fehlen einer Schutzpolitik für die berufstätige Frau und das Fehlen von Kindertagesstätten für arbeitende Mütter, welche den anstrengenden Tagesaufwand für kleinste Gehälter bedingen? Und zuletzt: Verarmen Frauen als Haushaltsvorstände, weil sie grundsätzlich weniger verdienen als Männer oder weil die Gesetzgebung den Vater nicht ausreichend dazu verpflichtet, für seine Kinder zu sorgen?⁴⁶

Aus der Sicht Di Marcos muss auf Grund der erhobenen Daten die Bezeichnung »Feminisierung der Armut« revidiert werden, wenn sie auf das Phänomen zunehmender Zahlen von Frauen als Haushaltsvorstände unter den ärmsten Haushalten beziehungsweise der weiblichen Bevölkerung im Gesamt der armen Bevölkerung angewandt wird. Die gesammelten Informationen für den Zeitraum von 1980 bis 1991 zeigen deutlich ein Ansteigen von weiblichen Haushaltsvorständen, jedoch keine relative Zunahme der Armut auf Grund nichtbefriedigter elementarer Bedürfnisse in dieser Kategorie.⁴⁷

(3) *Die Frauen in den Tauschklubs*. Die sogenannten »Tauschklubs«⁴⁸ bieten eine einzigartige Szenerie, um die besonderen Überlebensstrategien armer und verarmter Frauen und ihre Wiedereingliederung in die Gesellschaft und Arbeit zu entdecken. Hierbei ist allerdings zunächst die wichtige grundsätzliche Frage zu stellen, ob die Tauschmärkte eine reine Anpassung an die Krise darstellen oder ob sie den Keim eines tiefergehenden gesellschaftlichen Wandels enthalten? Hinsichtlich der Situation von Frauen sind die Fragen die folgenden: Welchen Ort hat der Tausch auf dem Lebensweg von Frauen? Worin verändert er ihre gegenwärtige persönliche Situation? Und welche Bedeutung hat die Teilnahme am Tausch für ihren Haushalt?

Die durch eine repräsentative Umfrage in einem Tauschring von Gran Buenos Aires erhobenen Daten haben für die Bedeutung des Tauschs unterschiedliche Aspekte aufgezeigt: eine Vertiefung der gesellschaftlichen Ausgliederung auf der einen Seite; andererseits aber auch Aspekte, die das soziale Netz neu konstituieren; den Zugang zu Gütern und Dienstleistungen; die Ermöglichung familiärer Rituale; die Würde, etwas Eigenes zu produzieren und anzubieten; die Neugründung sowohl interpersonaler als auch sozialer Bindungen; und eine Alternative zu Depression und Isolierung. Es lassen sich durchaus

⁴⁶ Vgl. DI MARCO, *Las madres solas* (wie Anm. 12), 85–86.

⁴⁷ Vgl. ebd., 86–90.

⁴⁸ Der erste Tauschklub entstand Mitte der 90er Jahre als Antwort und Alternative zur zunehmenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise. In ursprünglicher Absicht war der Tausch zugleich ein wirtschaftlicher Austausch, in dem ein Gut oder eine Dienstleistung direkt, d.h. ohne Geld ausgetauscht wurden. Der Tausch ist heute nicht mehr auf einen Austausch von Person zu Person beschränkt, sondern hat einen mehrfach-reziproken Charakter angenommen: Der Austausch wird durch eine besondere Art Geld, einen Kreditpunkt, vermittelt, der von allen Konsumenten und Produzenten der Gemeinschaft anerkannt wird. In Argentinien gibt es etwa 1000 Orte bzw. »Knotenpunkte«, an welchen getauscht wird. An jedem dieser Orte sind etwa 300.000 Personen beteiligt, die wiederum etwa 100.000 Familien zugehören. Darüber hinaus existieren besondere Tauschereignisse wie die sog. »Riesenjähmärke«, in welchen Größenordnungen von Tausenden von Teilnehmern und Transaktionen gezählt werden. Ich folge hier den Beiträgen aus dem Wettbewerb »Las Caras de la Pobreza« (Die Gesichter der Armut), UCA 2002: »Perspectivas de desarrollo económico y social para las mujeres pobres y empobrecidas en los Clubes de Trueque«.

einige positive Auswirkungen des wirtschaftlichen und sozialen Austausches anerkennen, die im Tauschhandel entwickelt wurden, wie z.B. die Stärkung sozialer Bindungen und die Förderung eines egalitären Umfeldes. Der Tauschmarkt hat den Charakter einer Familie. Das Ideal wäre grundsätzlich, eine Arbeit zu haben, aber angesichts der bedingten Situation ist es so, als säßen alle im selben Boot. Viele hier gehören der Mittelschicht an, es gibt allerdings auch Akademikerinnen und Akademiker aus einer höheren Schicht. Wenn auch immer Unterschiede existieren und bestehen bleiben, ist es auf dem Tauschmarkt nicht wie in anderen Arbeitsfeldern, bei denen doch immer eine Art Distanz zum übergeordneten Personal bestand: »Hier hingegen sind wir alle gleich [...]«⁴⁹

(4) *Die Frauen im Anbau von Zitrusfrüchten.* Eine weitere neue Form und Situation der Armut von Frauen ist die Armut auf dem Land. In diesem Abschnitt soll die Arbeitsgeschichte und der Lebenshorizont von Frauen in ländlichen Tageslohnverhältnissen angesprochen werden.

Es ist ein Antlitz der Armut, welches aus der prekären Einbindung der Arbeitnehmenden und ihrer Familien in den Arbeitsmarkt herrührt. Eine sehr verletzte Gruppe der Gesellschaft bilden die Frauen im Zitrusanbau.⁵⁰ Sie stehen einer sozialen Situation gegenüber, die ihnen nur eine sehr begrenzte Aussicht auf Eingliederung in die Arbeitswelt bietet, was nicht allein durch sozioökonomische Ursachen bedingt ist, sondern auch durch ihr Geschlecht. In der Zitrusproduktion arbeiten Frauen weniger innerhalb des Prozesses primärer Tätigkeiten wie der Ernte (nur 20 % der Frauen sind Erntearbeiterinnen), sondern zum größeren Teil in der Phase der Sortierung und Verpackung. Es ist dabei allgemein bekannt, dass die Einbindung von Frauen im Zitrusanbau keine nennenswerten Vorteile für die Frauen gebracht hat, sondern deutlicher die Trennung nach Arbeitstätigkeiten bewiesen hat. Denn die Arbeiterinnen erhielten nur zu einigen »Frauenarbeiten« Zugang, zu anderen Tätigkeiten aber nicht. Ebenso ließ sich eine konkrete Verschlechterung der Arbeitsbedingungen aufzeigen, wenn man die Arbeitsbiographien der Frauen untersucht. Hinsichtlich der Armut auf Grund dieser prekären und punktuellen Beschäftigung zeigen die Indikatoren klar eine Situation der Not:

»Im Fall der befragten Arbeiterinnen im Zitrusanbau waren 90 % nur vorübergehend beschäftigt, 60 % der Arbeiterinnen waren nicht sozialversichert, die übrigen 40 % bekamen nur einige Sozialleistungen. 70 % der Frauen arbeiteten ganz im informellen Sektor, ohne einen Arbeitsvertrag.«⁵¹

Die Situation der Armut kommt nicht nur in der Unsicherheit der Arbeitsverhältnisse, die zu »unbefriedigten elementaren Bedürfnissen« führt, zum Ausdruck, sondern ebenso

⁴⁹ Concurso »Caras de la Pobreza« (wie Anm. 48), 13.

⁵⁰ Der Zitrusanbau – besonders in der Zitronenproduktion der Provinz Tucumán – erfordert eine intensive Kapitalinvestition, die sich in den Händen eines lokalen Unternehmenssektors befindet, wodurch ein besonderer Arbeitsmarkt produziert wird. Durch einige technische Neuerungen ist die Nachfrage nach Arbeitskraft hier stark zurückgegangen.

⁵¹ Concurso »Caras de la Pobreza« (wie Anm. 48), vgl. darin: Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola, 5.

darin, was andere Arbeitsmöglichkeiten betrifft, die Lebenspläne und persönlichen Ziele der Frauen, ihre Ausbildung oder Beschäftigung.

»Ich möchte eine Ausbildung machen, aber meine Arbeit lässt das nicht zu. Es ist möglich, dass man zweimal wöchentlich sehr früh aus dem Haus muss. Mehr aber nicht. Seit ich mit 17 Jahren begonnen habe zu arbeiten, kann ich keine Ausbildung machen. [...] Wenn man morgens arbeitet, wird man am Nachmittag immer noch benötigt. Eines schönen Tages haben sie mich zum Arbeiten geholt; um vier Uhr nachmittags habe ich begonnen und um elf Uhr nachts ließen sie mich noch nicht gehen [...]«

Hinsichtlich der zukünftigen Möglichkeiten, der Lebensziele und konkreteren Pläne im Blick auf die Arbeitsperspektiven ist offenkundig, dass die Zitrusarbeiterinnen auf Grund ihres Geschlechts und der Möglichkeiten, die ihnen die soziale Welt, in der sie leben, bietet, äußerst eingeschränkt sind. Gerade hinsichtlich ihrer Zukunfts-Horizonte sind diese Tagelohnarbeiterinnen noch wesentlich stärker verarmt als in Hinsicht auf ihre konkreten Arbeitserfahrungen.

3.3 Einige resultierende Herausforderungen für die theologische Reflexion

Um diesen Beitrag abzuschließen, möchte ich noch einige konkrete Herausforderungen benennen, die sich zukünftig der Theologie im Licht der Gegenwart der Frauen in Armutssituationen stellen. Aufgabe der Theologie ist es,

- den Rekurs auf die Sozialwissenschaften wertzuschätzen und deren Beiträge instrumentell in Gebrauch zu nehmen, um die konkreten Gesichter der Frauen in Armut kennen zu lernen und ihre Stimme zu hören; ihre Strategien des Kampfs und des Lebens wahrzunehmen, um sie »von ihnen selbst her« zu unterstützen; weiterhin die Wirklichkeit der Feminisierung der Armut in ihren zentralen Aspekten bezüglich Familie, Bildung, Gesundheit und Arbeit zu unterscheiden;

- eine Theologie »aus der Perspektive der Frauen« zu entwickeln, die darauf hinzielt: das Handeln von Frauen in jeder Situation zu fördern, besonders aber in den Kontexten der Armut und Bedürftigkeit; ihr kulturelles Ethos und ihr soziales Bewusstsein wertzuschätzen, wobei auf die gegenwärtige Veränderung der Geschlechterrollen und die Demokratisierung der Familie zu achten ist; und sich von den Beiträgen und Werten der Biographie der Frauen inspirieren zu lassen, um die christlichen Gemeinden mit neuem Leben zu erfüllen und die Zivilgesellschaft neu zu gestalten;

- eine kirchliche Pastoral anzuregen, die sich selbst zum Echo des ethischen Imperativs macht, den die Geschlechterdiskriminierung herausfordert; vorrangige und geordnete Aktivitäten zu entwickeln – hin zur Unterstützung, Annahme und Orientierung von Frauen in Situationen größerer Verletzbarkeit und sozialer Schutzlosigkeit; mit dem Geist des Evangeliums auf die Bedürfnisse und Ziele von Frauen eine Antwort zu geben – besonders

hinsichtlich ihrer Würde und Rechte; sowie die Prozesse ihrer familiären und gesellschaftlichen Beteiligung, Integration und Aktivitäten zu begleiten.

*Übersetzung: Lucia Ott
Überarbeitung für den Druck: Annette Reus / Margit Eckholt*

Zusammenfassung: Der Beitrag ist auf dem Hintergrund des an der Universidad Católica Argentina durchgeführten Forschungsprojektes »La Deuda Social Argentina« entstanden. Nach einem kurzen Rückblick auf die verschiedenen Strömungen der lateinamerikanischen feministischen Theologie wird die »Option für die arme Frau« an konkreten Beispielen durchbuchstabiert (Frauen als Haushaltsvorstände, in den Tauschclubs, im Zitrusanbau) und die These der »Feminisierung der Armut« diskutiert. Die »Promotion« von Frauen auch zum Anliegen kirchlicher Pastoral zu machen, ist Ziel des Beitrages.

Summary: The article is part of a programme of investigation of the Universidad Católica Argentina (»La Deuda Social Argentina«). First, she makes a short presentation of the different streams of the Latin-American feminist theology, then she gives some examples for the »option for the poor woman« and discusses the thesis of »feminization of poverty«. In the view of the author is, first of all, the »promotion« of women part of the pastoral work of Church.

Sumario: El artículo ha sido escrito dentro del proyecto de investigación de la Universidad Católica Argentina »La Deuda Social Argentina«. Después de una sucinta exposición de las diferentes corrientes de la teología feminista latinoamericana, se presenta la »opción por la mujer« en ejemplos concretos (mujeres como jefas de familia, en los clubes de trueque, en los cultivos de cítricos) y se discute la tesis de la »feminización de la pobreza«. El artículo quiere hacer de la promoción de la mujer un objetivo de la pastoral eclesial.

DER MISSIONARISCHE CHARAKTER DER VON VINZENZ PALLOTTI GEGRÜNDETEN VEREINIGUNG DES KATHOLISCHEN APOSTOLATES

von Hubert Socha SAC

Vinzenz Pallotti (1795–1850) wusste sich in besonderer Weise dem »Katholischen Apostolat« verpflichtet. Dieses umfasste für ihn alle Inhalte und Vollzüge, welche nach dem 2. Vatikanischen Konzil mit dem Begriff der »Mission« verbunden werden. Um das aufzuzeigen, behandelt der *erste* Teil den missionarischen Aspekt im Denken und Wirken Pallottis. Im *zweiten* Teil wird dargelegt, wie die Gründung Pallottis heute ihrem missionarischen Auftrag zu entsprechen sucht.

1. Die missionarische Grundidee und das Werk Pallottis im Kontext seiner Zeit

In der zur Zeit Pallottis vorherrschenden Ekklesiologie war die apologetische und gegenreformatorische Sicht bestimmend. Nach ihr wurde das Heil ausschließlich durch die von Christus eingesetzte Hierarchie und insbesondere durch den Papst vermittelt. Die Laien waren lediglich passive Empfänger der Heilsgaben. Sofern sie an deren Weitergabe beteiligt waren, taten sie es kraft eines Mandats, als verlängerter Arm der Bischöfe. Nur der Papst und die Bischöfe waren Träger des Apostolates und für dieses verantwortlich.¹

Ungeachtet der Einbindung in das Umfeld seiner Zeit und seiner Heimatstadt Rom kann Pallotti als Bahnbrecher einer neuen Anerkennung der Würde und Berufung aller Getauften bezeichnet werden. Er ist zwar erfüllt von einer großen Wertschätzung für den Dienst des priesterlichen Amtes. Diese ist aber getragen und umfassen von einer für seine Zeit revolutionären und wegweisenden Sicht der Sendung, die jeder Frau und jedem Mann füreinander aufgrund ihres Geschaffen- und Erlöstseins zukommt.

¹ Vgl. PAUL VI., Oratio habita in Ecclesia Cathedrali Tusculi die 1. Sept. 1963, in: *Acta Societatis Apostolatus Catholicici* (= ASAC) V (1962–1964), 376f.; G. PERRONE, *L'Apostolato Cattolico e il Proselitismo Protestante*, Rom 1862, vol. I 42, 45f., 48, 61–69; Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg 1971, 83; G. ALBERIGO, *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 43; B. FORTE, *Teologia della Storia*, Mailand 1989, 338.

1.1 Pallottis Apostolatsverständnis

Pallotti sieht die gemeinsame Apostolatspflicht und damit auch die Berufung zur Mission ontologisch, d.h. bereits im Wesen des Menschen grundgelegt. Die ihm eingeschaffene Gottähnlichkeit ist durch die Sünde getrübt, aber nicht zerstört worden.² Allen Menschen eignet so die gleiche Würde, Bild Gottes und seiner wesenhaften Liebe zu sein. Alle sind dadurch aber auch befähigt und gefordert, sich täglich neu gottähnlich zu verhalten, d.h. heilig zu werden, indem sie auf Gottes Liebe antworten und wie er sich auch um die Schwestern und Brüder sorgen, ihnen helfen, ihre Berufung zur Teilnahme an der Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen zu erkennen und zu verwirklichen.³ Sich selbst für die göttliche Liebe zu öffnen und ihr als Werkzeug zur Verfügung zu stellen, darin besteht nach Pallotti das Wesen des Apostolates und der Mission. Damit sind alle Menschen bereits aufgrund ihres Geschaffenseins mit dem Apostolat betraut.⁴

Pallotti leitet die allgemeine Apostolatsverpflichtung auch aus dem Hauptgebot der Liebe ab. Das Liebesgebot ist für ihn aber nicht der Ursprung der apostolischen Berufung, sondern die Bekräftigung der durch die Erschaffung erhaltenen Sendung, Gott und die Mitmenschen zu lieben.⁵ Schon für das Alte Testament ist das Doppelgebot zentral (Dtn 6,5; Lev 19,18.34). Darum richtet sich der darin enthaltene Auftrag zum Apostolat und zum missionarischen Einsatz nach Pallotti wiederum an alle Menschen, nicht nur an die Christen, an sie aber in besonderer Weise.⁶

1.2 Zusammenarbeit – die göttlichste aller Gaben

Wenn ausnahmslos alle berufen sind, auf Gottes zuvorkommende Liebe zu antworten und dabei einander zu unterstützen, bilden alle Menschen auf ihrem Heilsweg eine Solidargemeinschaft. Die Zusammenarbeit mit Gott für das eigene Heil und das der Nächsten ist nach Pallotti eine Verpflichtung, aber zugleich eine der kostbarsten göttlichen Gaben.⁷ Sie bewirkt nämlich, dass die eigene Gottebenbildlichkeit und die der Mitmenschen wachsen. Je mehr ich den anderen selbstlos helfe, ihr eigentliches Ziel zu erreichen, desto gottähnlicher werde und handle ich, um so mehr öffne ich mich für das Wirken der Liebe

² Vgl. F. MOCCIA (Hg.), *San Vincenzo Pallotti, Opere Complete*, Bd. I–XIII, Rom 1964–1997 (= OCCC), hier X 298f.; XI 221f., 262f.; XIII 116, 149f.

³ OCCC II 3, 303; III 151, 217f.; IV 172, 221f., 307f., 310, 337; XI 257f., 261f.; XIII 1269.

⁴ OCCC III 206: »Jeder Mensch ist verpflichtet, für das ewige Heil des Nächsten besorgt zu sein«; OCCC IV 309f.: »[...] alle Menschen ohne jede Ausnahme« sind »verpflichtet [...], Sorge für ihren Nächsten zu tragen [...] bezüglich des ewigen Lebens, welches das wahre Gut der Seele ist«. Pallotti bezieht hier in seine wirklich »katholische« Vision auch die Nichtgetauften ein (P. G. LIVERANI, *La formazione alla laicità nel pensiero di San Vincenzo Pallotti*, in: *Apostolato Universale* 2 (3/2000) 31).

⁵ Vgl. OCCC III 152, 161; IV 309f.; V 309.

⁶ Vgl. OCCC III 139–143; IV 311, 343f.; XI 282–287.

⁷ OCCC XI 234: »[...] unter allen göttlichen Gaben, die Gott seinen Geschöpfen schenkt, ist die göttlichste jene, mitwirken zu können am ewigen Heil der Seelen«; vgl. III 322; IV 477; V 55.

Gottes in mir und durch mich. Je inniger ich mit Gott verbunden lebe, desto stärker drängt es mich und werde ich befähigt, andere zu ermutigen, seine Zuwendung anzunehmen. Insofern besteht für Pallotti eine unaufhebbare Wechselwirkung zwischen der eigenen Heiligung und dem Apostolat.⁸

1.3 Auch in der Kirche sind alle gottunmittelbar gesandt

Die Berufung aller Menschen, miteinander als Ebenbilder Gottes und Teilhaber seiner Liebe glücklich zu werden, findet ihre Bestätigung und Erfüllung im Christusereignis und der in ihm gründenden Kirche. In ihr gibt es vielfältige Lebensformen, Dienste und Autoritäten, vor allem auch die für die Kirche als Volk Gottes konstitutiven Ämter der Apostelnachfolger. Aber sie alle beruhen nicht auf irdischen Delegationen, sondern gehen unmittelbar auf den himmlischen Vater zurück, sind Gaben des vom erhöhten Herrn gesandten Heiligen Geistes. Sie alle sind getragen und umfassen von der universalen Grundberufung jedes Getauften, Christus, der einzigartigen Ikone des Vaters, immer ähnlicher zu werden und dabei auch den Schwestern und Brüdern behilflich zu sein.⁹ Die optimale Erfüllung dieses gemeinsamen Auftrags hängt nicht von bestimmten Weihen oder Ämtern ab, sondern allein davon, wie einer die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten liebend einsetzt, um Christus nachzufolgen und ihn den Nahen und Fernen bekannt zu machen.¹⁰

Pallotti geht es also nicht um eine isolierte Theologie des Laien und seines Apostolates, sondern um die alle Menschen und gesteigert alle Getauften umgreifende Sendung; er will alle daran erinnern und wendet sich deshalb an jeden, von der armen Marktfrau bis zum Papst.¹¹

1.4 Die missionarische Dimension der Gründung Vinzenz Pallottis

Die Hoffnung, die Christen geschenkt ist, muss »berührbar« werden. Darum gründet Pallotti im Frühjahr 1835 die Vereinigung des Katholischen Apostolates.¹² Ihre endgültige Natur und Gestalt erkennt er in der Einsiedelei von Camaldoli, wo er sich wegen einer schweren Erkrankung vom 10. Juli bis 28. Oktober 1839 aufhält und seine Hauptschrift *Pia Società dell'Apostolato Cattolico* verfasst.¹³ Die Vereinigung soll in der Kirche alle

⁸ Vgl. z.B. OCCC I 105f.; III 135–138; IV 132, 143, 168, 173–177, 180, 189, 223f., 228, 234, 263, 309, 318f., 324, 349, 393, 431; XI 257; XIII 235, 251f., 507f., 523; P. JACKSON, *Empowered by love. An active spirituality for contemplative christians*, Glen Iris 1994, 176f.; F. CIARDI, *Sei parole per la spiritualità di San Vincenzo Pallotti*, in: *Apostolato Universale* 1 (1/1999) 77f.

⁹ OCCC III 34–39, 142

¹⁰ Vgl. OCCC III, 5, 139–143, 145f.; V 126.

¹¹ OCCC IV 119, 124.

¹² OCCC IV 1–9.

apostolischen Kräfte und Mittel aufspüren, aktivieren und bündeln, um unter den Katholiken den Glauben und die Liebe zu erneuern und sie unter den Nichtkatholiken zu verbreiten, damit gemäß Joh 10,16 möglichst bald eine Herde unter einem Hirten werde.¹⁴ Der Ausführung dieses Auftrages dienen die sog. Prokuren.

Der italienische Begriff *Procura* bedeutet Vollmacht oder Stellvertretung. Pallotti verwendet ihn als Bezeichnung für Ausschüsse oder Arbeitskreise, die nach Möglichkeit auf allen kirchlichen Ebenen und weltweit zu bilden sind: in Rom die Generalprokure,¹⁵ in den Kirchenprovinzen die Provinzprokuren, in den Bistümern die Diözesanprokuren, in Städten oder größeren Gemeinden die Ortsprokuren.¹⁶

Alle Prokuren bestehen in der Regel aus dem Rektor und dreizehn Prokuratoren, die jeweils einen bestimmten Apostel zu ihrem Patron haben. Dem dreizehnten Prokurator ist unter dem Patronat des Apostels Paulus aufgegeben, die anderen in ihrem Dienst zu unterstützen.¹⁷ Zu Prokuratoren können alle geeigneten Frauen und Männer gewählt werden.¹⁸ Lediglich die Mitgliedschaft in der Generalprokure, deren Rektor in Personalunion der Generalobere der Pallottiner ist, verlangt den Empfang der Priesterweihe.¹⁹

In den Provinz-, Diözesan- und Ortsprokuren können grundsätzlich alle dafür Geeigneten auch das Amt des Rektors übernehmen. Nur wo eine Niederlassung der Pallottiner oder eines anderen klerikalen Instituts der Vereinigung besteht, soll deren Rektor zugleich die entsprechende Ortsprokure leiten.²⁰

Die Prokuren üben ihren Dienst nicht kraft einer jurisdiktionellen Ermächtigung, sondern aufgrund der allgemeinchristlichen Sendung und der in ihnen vereinigten Charismen aus.²¹

Sie sollen in ihrem Zuständigkeitsbereich das gesamte Apostolat der Kirche fördern, indem sie die Gläubigen motivieren, Christus nachzufolgen und ihn mit allen verfügbaren zeitlichen und geistlichen Mitteln zu bezeugen. Dazu gehört immer auch das missionarische Wirken bei Nahen und Fernen, unter Nichtkatholiken und Nichtchristen.²² Dieses bildet das

¹³ OOCC I; vgl. III 27; B. BAYER (Hg.), *San Vincenzo Pallotti, Opere Complete: Lettere*, Rom 1995ff., hier Bd. III Nr. 600.

¹⁴ OOCC I 44; III 2, 16f., 95f.; IV 2, 5, 8, 119, 123, 137f., 143f., 168, 170, 177, 257–260, 301, 314f., 389–391, 393, 420; V 7, 143f.; X 198f.

¹⁵ Die Generalprokure in Rom setzt sich zusammen aus dem Rektor und dreizehn Hauptprokuratoren. Die ganze Welt ist in zwölf Gebiete aufgeteilt, die jeweils einem Hauptprokurator unter dem Schutz eines der zwölf Apostel zugeordnet sind. Jedem Hauptprokurator stehen je nach den Bedingungen des ihm anvertrauten Gebietes ein oder mehrere Hilfsprokuratoren zur Seite. Der dreizehnte Hauptprokurator hat unter dem Schutz des Apostels Paulus »wie die Seele« der Generalprokure dafür zu sorgen, dass diese beharrlich zum Wohle der ganzen Menschheit tätig ist und zusammenarbeitet (vgl. OOCC I 20–23, 30f., 39f., 139, 369–377; III 12). Alle Hauptprokuratoren sind verpflichtet, die religiöse Lage in den Ländern ihres Ernteils zu erkunden und sich dafür einzusetzen, dass den apostolischen Notwendigkeiten Rechnung getragen wird (OOCC I 19, 33f., 39, 139–142; III 12f.).

¹⁶ Vgl. OOCC I 13, 20–23, 30f., 39–41, 45f., 53–59, 90–93, 139, 369–377; III 12, 32.

¹⁷ OOCC I 40, 53, 55f., 59–88, 369–377; III 11.

¹⁸ OOCC I 48f., 54f.; II 453f.

¹⁹ OOCC I 22, 32 Anm. 2, 56f.; III 14; IX 225.

²⁰ OOCC I 22, 32, 41, 56f., 102; III 14.

²¹ Vgl. OOCC I 4f., 8, 13, 17–20, 44, 50f., 92f., 105, 139–153.

²² Vgl. OOCC I 3–5, 16f., 105f.; III 135–138; IV 1–3, 5, 8, 39, 122f., 143, 168, 171, 173–177, 183, 188f., 223–225, 228, 234, 243f., 263, 303f., 309, 319f., 324, 349, 393f., 400–407, 431.

Hauptziel der Vereinigung, für welches jeweils der dritte Prokurator, der unter dem Schutz des Apostels Jakobus des Älteren steht, eine besondere Verantwortung trägt.²³

Damit die Katholiken ihren missionarischen Auftrag effektiv wahrnehmen können, bedarf es der ständigen Erneuerung ihres Glaubens und ihrer Liebe. Dem dienen die Prokuren auf ihren übrigen Arbeitsfeldern.²⁴ Diese sind jeweils der Verantwortung eines Prokurators anvertraut, der darum bemüht ist, Mitarbeiter aus allen Schichten des Gottesvolkes zu finden.

Das besondere Kennzeichen der Prokuren ist das gemeinsame Vorgehen, und zwar die Zusammenarbeit unter den Mitgliedern der Vereinigung, die Zusammenarbeit mit allen anderen Apostolatsträgern und die Zusammenarbeit mit den Adressaten des Apostolates.²⁵

2. Die missionarische Sendung der Vereinigung des Katholischen Apostolates nach dem Generalstatut

Das 2. Vatikanische Konzil hat alle geistlichen Gemeinschaften aufgefordert, sich durch Rückkehr zu den Quellen christlichen Lebens und unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse zu erneuern. Dabei sollten zum Nutzen der Kirche »der Geist und die eigentlichen Absichten der Gründer« treu erforscht und bewahrt werden (Ordensdekret *Perfectae caritatis* 2).

2.1 Die Gründung Pallottis im nachkonziliaren Erneuerungsprozess

Entsprechend dem Konzilsauftrag begannen die einzelnen Teilgemeinschaften der Vereinigung – zunächst jede für sich – mit der zeitgemäßen Erneuerung. Dabei wurden sie sich aber bald ihrer wechselseitigen Verbindung und Zugehörigkeit zum Gesamtwerk bewusst. Sie erkannten, dass sie nicht unabhängig voneinander, sondern nur miteinander dem gemeinsamen Ursprung schöpferisch treu bleiben konnten. Diese Einsicht führte zu einer immer engeren Zusammenarbeit und zu einem sich stetig vertiefenden Aufeinander-Hören aller Teilgemeinschaften beim Ergründen von Wesen und Auftrag der Vereinigung.

Ein dynamisches Ferment in den nachkonziliaren Bemühungen um die zeitgemäße Verwirklichung des Gesamtwerkes Pallottis war und ist die Präambel zum Gesetz der Gesellschaft des Katholischen Apostolates (Pallottiner), welche die wesentlichen und

²³ Vgl. OCCC I 204–221; III 10, 171f.

²⁴ Unter Berücksichtigung der damaligen römischen Situation denkt Pallotti unter anderem an folgende Arbeitsgebiete: Aus- und Weiterbildung des Klerus; Exerzitien und Volksmissionen; kirchliches Vereinswesen und Erwachsenenbildung; Jugendarbeit; apostolische Inspiration der Orden und anderer Kollegien; Landvolkseelsorge; Kranken-, Soldaten- und Gefangenenpastoral; Presseapostolat; Armenhilfe; Gründung von Heimen für das gemeinschaftliche Leben von Weltgeistlichen oder Laien, von Klöstern, Altersheimen, Hospizen und Schulen; Gestellung von Lehrern und Erziehern (vgl. OCCC I 42f., 78–88, 104, 152–368; III 9–11; VI 1–616).

²⁵ OCCC I 3–6, 50f.; III 2, 151–154; IV 32, 123, 131f., 172–173, 308–311, 318f., 389f., 414; V 143f., 221f.; VII 14.

einenden Elemente der Vereinigung beschreibt.²⁶ Sie wurde von einer Kommission im Auftrag des XII. Außerordentlichen Generalkapitels der Pallottiner erarbeitet und von den anderen Teilgemeinschaften übernommen.

Das Konzil und die nachfolgenden kirchlichen Reformen haben erstmals die Möglichkeit eröffnet, die Vereinigung als Konkretisierung des gemeinschaftsbildenden Charismas Pallottis in ihrer ganzen Fülle zu realisieren.

2.2 Das Generalstatut als Ausdruck des aktuellen Selbstverständnisses der Vereinigung

Während der ersten Phase nach dem Konzil spielten rechtliche Bestrebungen in der Vereinigung nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund standen die Vertiefung in das pallottische Erbe und seine lebensmäßige Aneignung in der durch das Konzil ermöglichten Weite. Erst in den neunziger Jahren zeichnete sich ein Konsens über die Angemessenheit eines Generalstatuts (= GenStat) für die Vereinigung ab.²⁷ Er beruhte auf der Einsicht, dass das Charisma Pallottis einer institutionellen Abstützung bedarf, um voll zum Nutzen der Kirche wirksam und in deren Wirklichkeit rezipiert werden zu können. Das Statut beschreibt die Natur, Sendung, Spiritualität, Mitgliedschaft und Organe der Vereinigung. Es hat am 14. November 2003 durch den Päpstlichen Rat für die Laien die gesamtkirchliche Approbation erhalten.

2.3 Die Koordinationsräte als missionarische Zellen

An die Stelle der Prokuren treten nach dem Generalstatut die Koordinationsräte der Vereinigung (Art. 43–63 GenStat). Sie verkörpern die Wesensmerkmale der Apostolatsausschüsse Pallottis, passen diese aber den in Kirche und Welt eingetretenen Veränderungen und dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Vereinigung an.

2.3.1 Kontinuität im Grundlegenden

Die Koordinationsräte sind Zusammenschlüsse, die in der Koalitionsfreiheit der Gläubigen wurzeln und sich um die Einheit und Wirksamkeit der Vereinigung kümmern (Art. 44, 50, 55 GenStat). Beflügelt vom Zönakelgedanken verstehen sie sich als Orte des gemeinsamen Betens, Sichaustauschens und Suchens nach dem Willen Gottes. Im Hören

²⁶ Präambel, in: *Gesetz der Gesellschaft des Katholischen Apostolates*, ohne Ort 1981, 7–10.

²⁷ Generalstatut der Vereinigung des Katholischen Apostolates, in: VEREINIGUNG DES KATHOLISCHEN APOSTOLATES, *Projekt UAC 2000*, Rom 1999, 15–40.

auf Gott, aufeinander und auf die Zeichen der Zeit streben die Mitglieder der Räte danach, in größtmöglicher Einmütigkeit die für die Leitung der Vereinigung und ihren Dienst am universalen Apostolat notwendigen Einsichten und Entscheidungen zu gewinnen (Art. 20, 44–45, 48–50, 55, 58 GenStat).

Die Einrichtung von Koordinationsräten und ihr Einsatz erfolgen nicht nach einem unveränderlichen Muster. Sie entstehen dort, wo pallottinisches Leben hinreichend kraftvoll und ausgedehnt vorhanden ist. Ihre Aktivitäten richten sich nach den Möglichkeiten der Mitglieder sowie der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation ihres Zuständigkeitsbereiches (Art. 42 GenStat).

Koordinationsräte können auf allen kirchlichen Ebenen, den territorialen, personalen oder kategorialen, eingerichtet werden (Art. 43 GenStat). In helfender Verfügbarkeit ordnen sie sich in die apostolischen Planungen und Initiativen der jeweiligen Ortskirche ein und sind offen für deren Wünsche und Nöte. Das Bemühen der Räte ist vor allem ausgerichtet auf die Unterstützung bereits vorhandener Werke und Unternehmungen für die evangelisierende Pastoral oder Glaubensverbreitung und auf deren Kooperation (Art. 12–13, 18–19, 42, 44–45 GenStat).

Die entscheidenden Lebens- und Aktionszellen der Vereinigung bilden die Lokalen Koordinationsräte und die durch sie repräsentierten Personen, Gruppen und Gemeinschaften (Art. 44–46 GenStat). Denn nur hier, an der Basis des Gottesvolkes, vermag die Vereinigung unmittelbar und breit gefächert »wie eine Posaune des Evangeliums«²⁸ ihre Sendung im Dienste des universalen Apostolates auszuführen und einladend das Miteinander aller Berufenen zu veranschaulichen (Art. 1, 12–13, 44–45 GenStat).

2.3.2 Zeitgemäße Anpassungen

Die Koordinationsräte weisen gegenüber den pallottinischen Apostolatsausschüssen folgende Besonderheiten auf:

Während im Prokurenverbund die Ausbreitungsinitiative bei der römischen Generalprokure lag,²⁹ empfiehlt das nachkonziliare Kirchenbild ein subsidiäres und dezentralisiertes Vorgehen. Die Koordinationsräte bauen sich von unten nach oben auf, von den Lokalen über die Nationalen Räte zum General-Koordinationsrat (Art. 46–47, 57 GenStat).

Mit der zur Zeit Pallottis vorherrschenden Sicht der kirchlichen Stellung der Gläubigen war es nicht vereinbar, dass Kleriker unter der Leitung von Laien standen.³⁰ Das Konzil hat die allen Gläubigen durch die Taufe geschenkte gemeinsame Würde und Sendung wiederentdeckt und so die Voraussetzung geschaffen, dass in vereinigungsrechtlichen Verbindungen grundsätzlich auch Laien uneingeschränkt den Vorsitz innehaben können.³¹

²⁸ OOCC I 4f.

²⁹ Siehe oben Anm. 15 sowie OOCC I 40f., 54f., 90–93.

³⁰ Siehe oben I.4.

³¹ Ausgenommen die klerikalen Vereine gemäß c. 302 Codex Iuris Canonici.

Dementsprechend sind alle geeigneten Frauen oder Männer fähig, in allen Koordinationsräten die Führung zu übernehmen (Art. 46–47, 59–60 GenStat).

Die Aufgabe, die Pallotti dem dreizehnten Prokurator zugewiesen hat,³² nehmen nach dem Generalstatut alle Mitglieder der Koordinationsräte füreinander wahr. Jeder und jede soll jedem und jeder helfen, »wachsam zu sein, stets zu wachsen und den ihm (ihr) eigenen Dienst zu leisten« (Art. 7 GenStat).

In den Prokuren waren die Prokuratoren jeweils für ein bestimmtes Apostolatsressort zuständig.³³ Die Mitglieder der Koordinationsräte vertreten dagegen die verschiedenen pallottinischen Lebensäußerungen, die im betreffenden Bereich präsent sind (Art. 46–47, 57 GenStat). Auf diesen lastet die eigentliche Verwirklichung der durch Pallotti empfangenen Sendung. Sie stehen an den Schnittlinien von Kirche und Welt, an den Orten, wo sich das Bemühen um apostolische Sensibilisierung, um Evangelisierung und um das Miteinander aller Zeuginnen und Zeugen zu bewähren hat.

2.4 Die Missionsmethode der Vereinigung

Im Folgenden seien noch einige Schwerpunkte genannt, die das missionarische Wirken der Vereinigung kennzeichnen.

2.4.1 Dienst an Erwachsenen

Die Vereinigung will dazu beitragen, dass die Evangelisierten Gott ehren, indem sie nun ihrerseits evangelisieren und das Empfangene weitergeben. Zu dieser Weitergabe sind auch schon Kinder und Jugendliche in einer ihrem Alter gemäßen Weise imstande. Statistisch gesehen ist der Mensch jedoch den größten Teil seines Lebens Erwachsener. Und in der Regel ist die Evangelisation durch Träger, die selbst zur personalen Reife gelangt sind, wirksamer als die durch Kinder und Jugendliche. Darum ist das Apostolat der Vereinigung vor allem auf die missionarische Befähigung von Erwachsenen ausgerichtet.

Im mitteleuropäischen Raum ist einerseits die Zahl der ungetauften Mitbürger stetig am Wachsen. Andererseits gibt es innerhalb der konventionellen Pastoral aufs Ganze gesehen keine oder höchstens sporadische Angebote für »Wege erwachsenen Glaubens«. ³⁴ Die Einübung in den christlichen Glauben ist nach wie vor fixiert auf die Säuglingstaufe, die Kinder-Erstkommunion und die Jugendlichen-Firmung, obwohl der gesellschaftliche Hintergrund, der früher den Erfolg dieses Stufenplanes religiöser Sozialisation garantierte,

³² Siehe oben I.4.

³³ Siehe oben I.4.

³⁴ K. ARMBRUSTER, Was ist Glaube? Zentrale Elemente unserer christlichen Erfahrung, in: *Ordenskorrespondenz* 43 (2001) 19–42, hier 20.

weitgehend entfallen ist.³⁵ Für den Erwachsenen, der erstmals ernsthaft mit der Sinnfrage konfrontiert ist, fehlt in der traditionellen Pastoral eine entsprechende Intensivphase zur Einführung in den selbstverantworteten Glauben.

Das Charisma Pallottis verpflichtet die Vereinigung, diese Herausforderung anzunehmen und insbesondere Erwachsene, erstmals oder erneut, zum eigenverantworteten Glauben einzuladen und zu begleiten. Konkret bedeutet dies, dass die Vereinigung sich besonders einsetzt für das, was man gewöhnlich als Erwachsenenkatechumenat bezeichnet, sei es die Hinführung von Volljährigen zum Glauben vor der Taufe, sei es ein »nachgeholtes Katechumenat« für solche, die zwar als Kind getauft wurden, dieses Ereignis aber bislang noch nicht bewusst in ihr Leben integriert haben.³⁶

Jedem Katechumenat muss bereits eine Bekehrung, ein anfänglicher Glaube vorausgehen (2. Vatikanisches Konzil, Missionsdekret *Ad gentes* 13). Für diesen Beginn eines erwachsenen Glaubensweges sind konstitutiv:³⁷

- die Offenheit für die religiöse Dimension des Lebens (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 19), in der Gott sich kundtun kann. Menschen ohne diese Ahnung von Transzendenz brauchen Erlebnisse, die sie öffnen;³⁸
- die Begegnung mit Glaubenden, welche Gottes liebende Gegenwart verkünden und als Gemeinschaft bezeugen und feiern;³⁹
- das Betroffensein durch die erfahrene Nähe Gottes in Christus (vgl. Apg 2,37).

2.4.2 Beachtung der Bedürfnisse der Kirche vor Ort

Der Vereinigung geht es nicht darum, möglichst viele eigene Werke ins Leben zu rufen und zu unterhalten, sondern ihre apostolische Kraft dienend den Teilkirchen zur Verfügung zu stellen. Sie ist bestrebt, stets im Einvernehmen mit den jeweils zuständigen kirchlichen Hirten und ihren Organen vorzugehen (Art. 12, 18, 42, 45, 55 GenStat), d.h. soweit wie möglich sich deren Initiativen zu eigen zu machen und deren Planungen und Wünsche zu berücksichtigen.

Der Ortskirche sind nicht nur die eigenen Glieder oder die sich aktiv an ihrem Leben Beteiligten anvertraut, sondern alle Menschen, die sich in dem betreffenden Gebiet aufhalten. Auf diesen Personenkreis richtet sich auch die missionarische Verantwortung der Vereinigung; sie will in ihrem Einflussbereich allen, Katholiken und Nichtkatholiken,

³⁵ Ebd., 21–27.

³⁶ Vgl. A. ELBERTI, È necessario oggi un catechumenato postbattesimale?, in: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (Hg.), *Riscoprire il battesimo*, Città del Vaticano 1998, 58–92

³⁷ Siehe dazu ARMBRUSTER 2001 (wie Anm. 34), 29–35.

³⁸ Meistens handelt es sich um Ereignisse, welche die Beziehungsebene betreffen: Eheschließung, Scheidung, Trennung, Wiederversöhnung mit dem Partner, Tod des Ehepartners, Schwangerschaft und Geburt, Kinder verlassen das Haus; vgl. C. A. SCHWARZ, *Grundkurs Evangelisation*. Leise werben für die Gute Nachricht, Emmelsbüll 1993.

³⁹ Siehe dazu unten 2.4.3 und 2.4.4.

Christen und Nichtchristen, helfen, ihre gottgeschenkte Würde zu erkennen und Gottes Liebe zu bezeugen.

Darum suchen die Mitglieder der Vereinigung sich mit den Lebensbedingungen, den Fragen und Nöten der Menschen in ihrer Umgebung vertraut zu machen. Denn durch das, was die Zeitgenossen prägt und bewegt, spricht Gott, zeigt er, wie ihm der Weg bereitet werden soll.

Den Mitgliedern der Vereinigung ist es ein Anliegen, Aussageweisen und Ausdrucksformen des Christlichen zu finden, die dem Verstehens- und Deutehorizont der Menschen angepasst sind.

Viele Zeitgenossen scheinen an Religion oder Kirche völlig uninteressiert zu sein, wünschen sich aber im Grunde auch Sinnfindung und ganzheitliche Beheimatung.⁴⁰ Auch ihnen ist Gott nicht fern, auch sie sind vom Wirken des Heiligen Geistes und seinen stets überraschenden Möglichkeiten umfungen. Um die verborgenen und oft verschlüsselten Signale spiritueller Sehnsucht wahrnehmen und an ihnen anknüpfen zu können, bemühen sich die Mitglieder der Vereinigung sensibel zu sein für Erwartungen und Anfragen, denen sie begeben.

2.4.3 Glauben helfen

Schwestern und Brüdern zum Glauben zu helfen und sie so zu begleiten, dass sie fähig werden, auch selbst dem Glauben anderer zu dienen, ist der Vereinigung aufgegeben. Sie vollzieht diesen Auftrag in dem Bewusstsein, dass der Glaube aus dem Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit entsteht. Gott ist überall und schon vor den Glaubenszeugen da als der jeden und jede zur Antwort Einladende. Er allein vermag das Menschenherz zur Annahme der Einladung zu gewinnen. Die Fähigkeit, freiwillig und aus eigener Entscheidung auf den göttlichen Ruf zu reagieren, ist ein in der Würde der Person gründendes Menschenrecht (2. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 2). Der Missionar ist streng verpflichtet, die Glaubensfreiheit zu respektieren und jegliche Anwendung von Zwang zu vermeiden.⁴¹

Das Helfen zum heilschaffenden Glauben kann daher nur darin bestehen, dass die Angehörigen der Vereinigung ermutigen, sich bewusst für Gott zu öffnen. Wie die Glaubensantwort der Eingeladenen auf Gottes Angebot ausfällt, ist nicht vorauszusehen. Verlangt ist die Bereitschaft, mit ihnen gemeinsam zu suchen nach der vom Heiligen Geist intendierten Verwirklichung des Evangeliums in ihrem Leben.

Möglichkeiten, anderen beim Gläubigwerden beizustehen, bieten sich der Vereinigung bei allen gottesdienstlichen, katechetischen und diakonischen Aktivitäten. Der elementare

⁴⁰ Vgl. A. WOLLBOLD, Kirche als Wahlheimat, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 54 (2002) 99–107, hier 103f.

⁴¹ C. 748 § 2 Codex Iuris Canonici; c. 586 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Ort hierfür ist das alltägliche Miteinander in Familie, Freundeskreis, Nachbarschaft, Beruf und Freizeit.

Das wichtigste Mittel, auf den anwesenden und alle liebenden Gott aufmerksam zu machen, ist das persönliche Lebenszeugnis. Dieses muss jedoch, sobald sich die Gelegenheit dazu ergibt, dadurch ergänzt werden, dass die Glaubenszeugen Interessierten, Fragenden, Suchenden oder Verwunderten mutig, aber »bescheiden und ehrfürchtig« sagen, welche Hoffnung sie erfüllt (1 Petr 3,15f.). Bei allen Bemühungen, anderen auf dem Glaubensweg zu helfen, lässt sich die Vereinigung leiten von der Gelassenheit und Zuversicht des Säckmanns im Evangelium (Mk 4,3–9).⁴²

2.4.4 »Kommt und seht«

Die Hilfe zum Glauben zielt auf die innere Zustimmung zum Heilsangebot, auf die Eingliederung in die Kirche als dem missionarischen Gottesvolk und auf die aktive Teilnahme an dessen Sendung. Menschen, die sich dafür interessieren oder bereits dahin unterwegs sind, spüren nicht selten das Bedürfnis, auszuprobieren oder zu erfahren, wie ein christliches Leben aussieht oder gelingen kann. Für sie, aber auch für alle anderen, die an die Einladung Gottes erinnert werden sollen, ist es höchst hilfreich, Kontakt zu Gemeinschaften zu haben, welche die eigene christliche Berufung ernst nehmen und zugleich offen sind für Suchende, Abständige, vorübergehende oder zufällige Gäste.

Alle lokalen Gruppen und Teilgemeinschaften in der Vereinigung wissen sich herausgefordert, derartige Oasen gelebter Christlichkeit zu bilden und zu fördern, in denen man dem Glauben in der eigenen Lebensgeschichte nachspürt und bestrebt ist, in ihm miteinander und aneinander zu wachsen (vgl. Art. 12 und 19 GenStat).

2.4.5 Miteinander von Anfang an

Die Mitglieder der Vereinigung sind nicht imstande, den Glauben, die Liebe oder die Fähigkeit und Bereitschaft zum apostolischen Einsatz zu »produzieren«, sie können lediglich entfalten, anknüpfen an das, was der Heilige Geist in ihnen und in den Mitmenschen als Nährboden und Samen für all das bereits grundgelegt hat. Jeder und jede innerhalb und außerhalb der Vereinigung ist in je origineller Weise ein Abbild des Dreifaltigen Gottes; jedem und jeder sind unverwechselbare Gaben der Natur und der Gnade zum Nutzen anderer anvertraut (vgl. 1 Kor 7,7; 12,7; Art. 6–7, 13 GenStat). Niemand ist so arm, dass er den Nächsten nicht beschenken könnte, und niemand so reich, dass er nicht der Zuwendung anderer bedürfte. Apostolat und Mission sind so ein

⁴² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), »Zeit zur Aussaat«, Missionarisch Kirche sein, vom 26.11.2000 (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 10–15.

gemeinsames Unterwegssein mit und zum auferstandenen Herrn, ein Zusammenwirken mit Gott, der überall bereits vor uns anwesend ist und ausnahmslos alle mit seiner Liebe umfängt.

In diesem Sinne bilden das Miteinander und die Zusammenarbeit die Vorzugsoption der Jüngerinnen und Jünger Pallottis.⁴³ Sie kommt zunächst *innerhalb der Vereinigung* zum Tragen. Alle Mitglieder haben die gleichen grundlegenden Rechte und Pflichten und sind gemeinsam für das Gesamtwerk verantwortlich (Art. 37 GenStat); alle helfen einander, wachsam zu bleiben, stets zu wachsen und den jedem aufgetragenen Dienst zu leisten (Art. 7, 19–20 GenStat).

Privilegierte Orte für das Miteinander bilden die Lokalen Koordinationsräte. Es wird erwartet, dass jedes Mitglied grundsätzlich bereit ist, in ihnen mitzuwirken (Art. 37d GenStat). Ihr Auftrag – das gemeinsame Unterscheiden, die Erhaltung der verbindenden Spiritualität und die koordinierte Förderung der apostolischen Initiativen (Art. 44 und 45b GenStat) – verlangt ein hohes Maß an Selbstlosigkeit und Toleranz.

Dieses Miteinander in der Vereinigung bildet die Grundlage, dass die Mitglieder als Mitarbeiter Gottes *mit allen Partnern im Apostolat*, seien sie Katholiken, Nichtkatholiken oder Nichtchristen, Gläubige oder Ungläubige, Einzelne oder Gemeinschaften, von Anfang an kooperieren, so wie es Vinzenz Pallotti ihnen vorgelebt hat.⁴⁴ Immer und überall sind für sie wichtig das Miteinander-Sprechen, das Aufeinander-Hören, das gemeinsame Vorbereiten, Beschließen, Durchführen und Reflektieren.⁴⁵

Ein solches »Miteinander von Anfang an« gelingt freilich immer nur annäherungsweise; es muss in der Aus- und Weiterbildung der Mitglieder intensiv eingeübt werden und bleibt doch ein lebenslanger Lernprozess (vgl. Art. 37b GenStat).

2.4.6 Sorge für das ganzheitliche Heil

Wie Jesus vom Vater gesandt wurde, um den Armen die frohe Botschaft zu bringen und die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen (vgl. Lk 4,18), so verlangt die kirchliche Evangelisierung auch das Eintreten für die Bekämpfung der Armut in all ihren Erscheinungsformen. Aus dieser Einsicht handelte Vinzenz Pallotti.⁴⁶ Sie bestimmt auch seine Gründung; von Anfang an gehören zu ihren Aufgaben die »Ausübung aller Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit, damit Du auf jede nur mögliche Weise im Menschen erkannt wirst; denn Du bist die unendliche Liebe«.⁴⁷ Das Generalstatut verpflichtet deshalb die Mitglieder (Art. 13 c),

⁴³ Vgl. Art. 13 und 21 GenStat; S. FREEMAN, *The culture of collaboration from the time of St. Vincent Pallotti*, in: *Apostolato Universale* 4 (8/2002) 66–77.

⁴⁴ Vgl. OOC I 5f., 50f.

⁴⁵ Vgl. S. FREEMAN, *Unterwegs in dynamischer Treue*, Rom 1996, 40–42.

⁴⁶ Vgl. z.B. OOC X 15f.; GenStat *Geschichtliche Einführung* Nr. 1.

⁴⁷ OOC X 199; vgl. I 18, 92; JOHANNES PAUL II., *Messaggio in occasione del bicentenario della nascita di San Vincenzo Pallotti del 21.4.1995*, in: *ASAC* 17 (1995) 62–68, hier 66f.

- die Werte des menschlichen Lebens und der Familie zu schützen;
- gemeinsam auf Bedürfnisse und Nöte zu reagieren;
- sich für Gerechtigkeit, Solidarität, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen;
- die Verwirklichung der kirchlichen Vorzugsoption für Arme und Ausgeschlossene zu fördern und die Ursachen der Armut zu beseitigen.

Die Mitglieder der Vereinigung vollziehen diesen Dienst nicht in einer herablassenden Haltung, welche die Notleidenden demütigt, sondern als von Gott Beschenkte, die im Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit handeln.

2.4.7 In der Liebe Christi verwurzelt und von ihr gedrängt

Alle Menschen sind aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit dem Schöpfer und aufgrund der Taufe berufen, heilig zu werden. Andere zum Streben nach diesem Ziel einzuladen, zu ermutigen und zu begleiten, vermögen die Mitglieder der Vereinigung nur, wenn sie sich selbst mit all ihren Kräften nach ihm ausstrecken.

Der Weg zur missionarischen Heiligkeit ist die Nachfolge Jesu (Art. 15–16 und 37 Einl. GenStat). In dem Maße, wie die Mitglieder der Vereinigung sich in sie begeben, wirkt er in ihnen und befähigt sie, ihm, dessen ganzes Leben Apostolat war,⁴⁸ ähnlich zu werden. Darum bemühen sie sich, Jesus kennen zu lernen und mit ihm verbunden zu bleiben. Um seinetwillen sind sie zu Opfern bereit. Die regelmäßige Eucharistiefeier, in der sie sich in seine Hingabe an den Vater einbeziehen lassen, bildet die Quelle und den Mittelpunkt ihres apostolischen Dienstes (Art. 20 GenStat).

2.4.8 Die Vereinigung anbieten

Weltweit wird die Christenheit immer mehr zu einer Minderheit. Auch in den Ländern, die bisher als christlich geprägt galten, wächst die Zahl der getauften und ungetauften Kirchenfernen. Unübersehbar steht vor den Jüngerinnen und Jüngern Jesu die Herausforderung zu einem entschiedeneren missionarischen Aufbruch. Die Mitglieder der Vereinigung sind überzeugt, dass Gott der Kirche durch Vinzenz Pallotti Mittel und Wege zur besseren Bewältigung ihrer Aufgaben geschenkt hat. Darum werben sie, wo immer es ihnen angebracht erscheint, für die Vereinigung, indem sie informieren, welche Möglichkeiten sie bietet, um die Würde jedes Menschen zu schützen, um Sinn und Orientierung in einer innigen Gemeinschaft mit Jesus Christus zu schenken, um Gemeinschaft und Kraft zum missionarischen Zeugnis zu erfahren. Bei ihrem Einsatz für die Vereinigung üben die Erben Pallottis aber keinerlei Druck aus, sondern lassen sich leiten vom Respekt vor allem Guten, das in Kirche und Welt geschieht.

⁴⁸ OOC III 142.

2.4.9 Unter dem Schutz der Königin der Apostel

Vinzenz Pallotti hat seine Gründung und ihr missionarisches Wirken von Anfang an unter das Patronat Mariens, der Königin der Apostel, gestellt. Er ist sich sicher, dass alle im Apostolat Engagierten mit der Fürsprache und dem Schutz der Gottesmutter rechnen können. Sein Vertrauen stützt sich auf die einzigartige Stellung Mariens im göttlichen Heilsplan und ihre enge Beziehung zum Auftrag der Vereinigung.⁴⁹

Christen und Nichtchristen zu helfen, für Gottes barmherzige Liebe empfänglich zu werden, kann nur aus einer meditativen Grundhaltung heraus geschehen. Das Modell dafür ist nach Pallotti die Versammlung der Jünger im Obergemach zu Jerusalem nach der Himmelfahrt Jesu (Apg 1,12–14; 2,1–4).⁵⁰ Darum finden sich die Mitglieder der Vereinigung geistigerweise immer wieder in diesem Zönakulum ein, um mit Maria die verwandelnde und drängende Kraft des Heiligen Geistes zu erbitten (Art. 17 GenStat).

Zusammenfassung: Überzeugt, dass jeder Mensch als Abbild Gottes berufen ist, mit ihm bei der Durchführung des Heilsplans zusammenzuwirken, gründete Vinzenz Pallotti 1835 die Vereinigung des Katholischen Apostolates. Sie konnte sich aber bis zum 2. Vatikanischen Konzil infolge der ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Bedingungen nur anfanghaft entfalten. Erst die durch das Konzil eingeleiteten Veränderungen geben der Vereinigung die Möglichkeit, sich voll zu verwirklichen und ihren ursprünglichen missionarischen Auftrag zu erfüllen.

Summary: Vincent Pallotti was convinced that everyone being created as God's image is called to cooperate in the realization of the divine order of salvation. Therefore he founded in 1835 the Union of the Catholic Apostolate. But for ecclesiological and canonical reasons a full realization of Pallotti's idea was not possible for a long time. Only the new view of Church, elaborated by Vatican II, enabled the Union to fulfill its original mission.

Sumario: Convencido de que todo hombre como imagen de Dios está llamado a colaborar con él en el plan de salvación, Vicente Pallotti fundó 1835 la Sociedad del Apostolado Católico. A causa de las condiciones eclesiológicas y canónicas, la Sociedad no pudo desarrollarse del todo hasta el Concilio Vaticano II. Los cambios motivados por el Concilio han dado a la Sociedad la posibilidad de desarrollar plenamente su ideal y de cumplir su primigenia tarea misionera.

⁴⁹ Vgl. OOCC I 6f., 231f.; III 6, 21, 27, 141f., 145, 157, 171, 209; IV 2f., 129, 134f., 181, 186, 324f.; V 14; VII 357.

⁵⁰ OOCC X 86f.; XI 100f.; XII 148; XIII 194f., 249f., 252, 365, 440.

KLEINE BEITRÄGE

Missionarische Gottes-Häuser?

|| Zu einem Wort der deutschen Bischöfe (2003)

Die Schriftstellerin Eva Demski charakterisierte einmal die alten Frankfurter Kirchen als »Rasthaus Gottes mit stiller Bedienung« und lobte diese kostbaren Räume der Stille, die »beeindrucken und trösten, an Vergänglichkeit erinnern und Ewigkeit verheißen«. ¹ Damit hat sie die Bedeutung der Kirchengebäude als steinerne Zeugen des Glaubens auf den pastoralen Punkt gebracht, auf den auch ein neues Bischofswort abzielt. Es handelt sich um ein im April 2003 veröffentlichtes Wort der deutschen Bischöfe, das unter dem Titel *Missionarisch Kirche sein* über die Bedeutung offener Kirchengebäude handelt. ² Es konkretisiert in diesem Punkt das frühere Bischofswort »*Zeit der Aussaat*« (2000), mit dem die Bischöfe den Missionsauftrag für die Kirche in Deutschland reformuliert haben und damit auf eine überraschend breite Resonanz gestoßen sind. Im Geleitwort hatte Kardinal Karl Lehmann festgestellt: »Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission. Lange Zeit verdrängt, vielleicht sogar verdächtigt, oftmals verschwiegen, gewinnt es neu an Bedeutung.« ³ Die zahlreichen Auflagen und das vielfache positive Echo geben dieser Einschätzung Recht.

Es ist nur verständlich, wenn das vorliegende neue Bischofswort an diesen Erfolg anknüpfen möchte und daher einen programmatischen Titel wählt, der den Untertitel des früheren Bischofswortes aufgreift, der allerdings so allgemein ausfällt, dass er kaum den spezifischen Inhalt errahnen lässt, auch wenn der Untertitel »Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte« einige Hinweise gibt. Die Titelei spielt mit der Doppelbedeutung des Wortes »Kirche«, das zum einen die Glaubensgemeinschaft bezeichnet, zum anderen aber auch die Kirchengebäude als liturgische Versammlungsorte der Gläubigen. Selbst die Wendung von den »offenen Kirchen« lebt von der doppelten Konnotation einer zur Welt geöffneten Kirche im Sinn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und offen gehaltener Kirchengebäude, die jedermann zugänglich sind. Im gewissen Sinn bildet diese Doppeldeutigkeit das hermeneutische Prinzip des Bischofswortes, demzufolge eine Kirche, die sich missionarisch öffnen will, auch offene Kirchenräume braucht. Sie braucht Gotteshäuser, die für die Menschen zugänglich sind und zum Verweilen oder zum Gebet einladen.

¹ Eva DEMSKI, *Unterwegs*, Frankfurt 1988, 156–168.

² *Missionarisch Kirche sein*. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2003.

³ »*Zeit zur Aussaat*«. *Missionarisch Kirche sein* (Die deutschen Bischöfe 68), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000, 5.

Der knapp 15seitige Text ist in drei Teile gegliedert, deren erster die Frage behandelt, wie geöffnete Kirchen zum Zeichen einer einladenden Kirche werden können. Dabei wird deutlich, dass vor allem die kunsthistorisch bedeutsamen Kirchen im Blick sind, die den Besucherinnen und Besuchern nicht nur einen Augenblick der Stille oder einen ästhetischen Genuss beim Betrachten der Architektur und der Kunstwerke gewähren, sondern womöglich auch zu einer »Berührung mit dem Heiligen« (S. 9) führen. Wie bei dem französischen Dichter Paul Claudel, der sich während einer Vesper in der Kathedrale Notre Dame zu Paris am Weihnachtstag 1886 bekehrte und diesen entscheidenden Augenblick später so beschrieb: »Im Nu wurde mein Herz ergriffen, und ich glaubte.« Im Fall von Paul Claudel war es nicht nur die prachtvolle Architektur von Notre Dame, die den jungen Atheisten ergriff, sondern auch die Liturgie, die Mitfeiernden und die gregorianische Musik im gotischen Raum. Die Kirchengebäude sollen, so will es das Bischofswort, zu sprechenden Zeichen werden, die sich an alle Besucher wenden, ob diese gläubig oder suchend, neugierig oder fragend, ablehnend oder skeptisch sind. Im Pastoraljargon unserer Zeit sollen die offenen Kirchen zu »niederschwelligem Angeboten« (S. 11) werden.

Dabei atmet dieser Teil des Papiers ein großes Vertrauen in das Wirken des Heiligen Geistes, auch wenn es zunächst »nur« musikalische und kunsthistorische Interessen oder urlaubsbedingte Langeweile und Neugierde sind, die Menschen dazu bringen, Kirchengebäude aufzusuchen. In den wenigsten Fällen wird es dabei zu einer ausdrücklichen »Gottesberührung mitten im Alltag« (S. 9) kommen, aber sie kann sich durch die Unterbrechung des Alltäglichen und Gewohnten zumindest anbahnen, genügt es doch bisweilen, wie uns die Evangelien sagen, nur den »Saum seines Gewandes« zu berühren (Mt 14,36).

Der zweite Teil des Wortes befasst sich mit der Frage, wie die Gotteshäuser zu Häusern für die Menschen werden können. Dabei geht es grundsätzlich von der Möglichkeit aus, dass Kirchenräume »auf die Transzendenz Gottes hin« öffnen können oder, bildlich gesprochen, »den Himmel offen halten« (S. 14). Es seien die gespeicherten Glaubenserfahrungen früherer Generationen, die hier zum Tragen kommen. Eine Kirche müsse das geheimnisvolle Anderssein Gottes widerspiegeln und werde so zum Haus Gottes, wie sie auch die Menschlichkeit der Offenbarung widerspiegeln müsse, um so zum Haus der Menschen zu werden. Nicht unproblematisch ist die Feststellung des Bischofswortes, dass die Kirchtürme in der Vergangenheit Symbole des Glaubens »waren« und dass viele Kirchen zwischen den Hochhäusern der Städte »unsichtbar geworden« seien (S. 13). Diese Zuordnung zur Vergangenheit überblendet die Gegenwärtigkeit der Kirchtürme und -gebäude, deren architektonische und künstlerische Andersheit sie gerade hervorstechen lässt, auch zwischen den Glitzerfassaden der Hochhäuser. Sie werden gewissermaßen sichtbarer und können auch im Schatten größerer moderner Gebäude ihre Besonderheit entfalten, nicht nur im Feld der Baustile, sondern auch durch ihre andere Funktion oder genauer ihre Funktionslosigkeit im ökonomischen Verwertungsbetrieb.

Das Bischofswort geht auch auf die Bedeutung der zahlreichen Bilder und Symbole ein, die den Kirchenraum auszeichnen und die auf Besucherinnen und Besucher anziehend oder verstörend, jedenfalls die Alltagsroutine unterbrechend wirken. Vor allem hebt es die Stille

der Kirchenräume hervor, aber auch die Symbolik der Kerzen, welche über die allgemein kulturelle und sentimentale Bedeutung hinaus die christliche Lichtmetaphorik zum Ausdruck bringt und auf diese Weise wenigstens implizit auf Christus als »Licht der Welt« (Joh 8,12) hin orientiert. Die wachsende Bedeutung dieses kleinen Lichtsymbols bei den großen und kleinen Sorgen der Leute, ein zentrales Element der Volksreligiosität, kommt nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck, dass nicht wenige evangelische Kirchen, wie zum Beispiel die Nikolaikirche auf dem Frankfurter Römer, die Gelegenheit bieten, Kerzen oder Lichter aufzustellen und zu entzünden, in der Regel allerdings nicht vor Bildern Christi, Marias oder der Heiligen. In Frankfurt befindet sich der wichtigste Ort des kurzen Gebets und des Anzündens eines Lichts im versteckten Innenhof der Kirche Liebfrauen, die im Geschäftszentrum der Stadt liegt, direkt neben der Zeil, der einträglichsten Einkaufsmeile der Republik.⁴

Das Wort macht auch auf die regional differenzierte Gestaltung der liturgischen Festzeiten aufmerksam sowie auf die Bedeutung der Kirchen in den Ferien- und Erholungsgebieten, wo besondere kirchliche Angebote für die Urlaubsgäste auf gute Resonanz stoßen. Sicher wird man zwei Punkte des Wortes positiv unterstreichen: Zum einen das möglichst häufige Offenhalten der Kirchen, auch wenn dies ein »risikoreicher« Weg angesichts der realen Probleme von Diebstahl und Vandalismus ist; zum anderen die Präsenz von Gläubigen in den Kirchen. Nur wenn die Kirche als personale Glaubensgemeinschaft in den Kirchengebäuden aktiv anwesend ist, d.h. Liturgie feiert und betet, werden die Kirchen ihre Anziehungskraft als Gotteshäuser behalten und nicht zu einer bloßen, wenn auch ansehnlichen Reminiszenz vergangener vormoderner Zeiten mutieren.

Der dritte Teil des Bischofsworts schließlich erörtert die Frage, was vor Ort jeweils möglich ist, um den Sakralbau zu erschließen. Über das phantasievolle Mittun der Gemeindemitglieder für ihre Kirche hinaus plädiert das Wort für die Ausbildung kompetenter Kirchenführerinnen und -führer, welche kunsthistorische und theologische Kompetenz mit persönlicher Glaubensbezeugung zu verbinden vermögen. Darüber hinaus dürfte anzustreben sein, die zahlreichen »Kirchenführer« (Faltblätter, Hefte, Broschüren und Bücher) so zu verfassen, dass über historische und kunstgeschichtliche Informationen hinaus auch der theologische Hintergrund und die existentielle Ansprache zum Tragen kommen. Ziel von »Kirchenführern« (Personen und Druckerzeugnisse) wäre wohl ein mystagogischer Prozess, um die Menschen wenigstens anfanghaft »mit dem Gottgeheimnis in Berührung zu bringen« (S. 20). Des weiteren wird an die Aktivierung von Bruderschaften, Vereinen oder Verbänden erinnert, um die Kirche zu schützen, zu pflegen und offen zu halten.

Wichtiger scheint die Bedeutung der Kirchenmusik, die mehrfach angesprochen wird. Das gilt für die Gestaltung der Gottesdienste, aber auch darüber hinaus, wenn denn die Musik als Kunsterlebnis einen ästhetischen Zugang zur Religion eröffnen kann, der die Kunst transzendiert. Diesen Zusammenhang beschreibt der amerikanische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre, der zur katholischen Kirche konvertierte, einmal folgendermaßen:

⁴ Vgl. Erich PURK (Hg.), *Herausforderung Großstadt*. Neue Chancen für die Christen, Frankfurt am Main 1999.

»Wenn die katholische Messe für Konzerte von Protestanten verfügbar wird, wenn wir dem Evangelium lauschen, weil Bach es vertont, nicht weil Matthäus es geschrieben hat, dann werden kirchliche Texte in einer Form bewahrt, die die traditionellen Bande zum Glauben aufbricht, in mancher Hinsicht auch für diejenigen, die sich nach wie vor zu den Gläubigen zählen. Es ist natürlich nicht so, dass keine Verbindung zum Glauben mehr bestände; man kann die Musik Bachs oder selbst Händels nicht einfach vom christlichen Glauben lösen. Aber die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Ästhetischen ist verwischt worden.«⁵

Angesichts der wachsenden Bedeutung der Kirchenmusik für eine missionarische Kirche in der postsäkularen Zeit wird man trotz aller nötigen Sparprozesse in den Diözesen diesen und andere Bereiche des künstlerisch gestalteten Zugangs zum Gottgeheimnis nicht schwächen, sondern im Gegenteil zu stärken versuchen. Das verlangt eine Pastoral, die an der Zeit ist.

Eine weitere Möglichkeit, die Kirchen ins Spiel zu bringen und damit den Glauben zu Marke zu tragen, ist die Idee, die Kirchen einer Stadt in einer Nacht geöffnet zu halten und zur Begegnung mit den Räumen, mit den Kunstwerken, mit sich selbst, mit anderen und vielleicht auch mit Gott einzuladen. Diese Idee hat inzwischen vielfache Verwirklichungen erfahren; am 21. November 2003 veranstalten etwa die katholische und die evangelische Kirche in der Kölner Innenstadt unter dem Titel »Nacht – Raum – Stille« eine lange Nacht der Kirchen, in der insgesamt 18 Kirchen bis in den frühen Morgen geöffnet bleiben.

Das Bischofswort greift in seiner Grundtendenz eine wichtige Dimension dessen auf, was man »Kulturpastoral« nennen kann. Die Bewahrung und das Offenhalten insbesondere der künstlerisch wertvollen Kirchen ist nicht nur eine Aufgabe der Denkmalpflege und des Tourismus, sondern hat eine missionarische Dimension, die immer wichtiger zu werden scheint. Man denke nur an die Tatsache, dass der Kölner Dom mit fünf Millionen Besuchern das weitaus meistbesuchte historische Gebäude Deutschlands ist. Die weise Entscheidung des hohen Mittelalters, für die Weisen aus dem Morgenland eine Kathedrale zu bauen, die schon alle damaligen Maßstäbe sprengte, hatte eine nachhaltige spirituelle Wirkung für die rheinische Metropole, ganz zu schweigen von den positiven wirtschaftlichen Folgen bis heute. Daher war die Erzdiözese gut beraten, als sie auf dem Domvorplatz ein »Domforum« einrichtete, das dem missionarischen Potential des Kölner Doms dient und als neue Form der Citypastoral seine Kreise zieht.⁶

Insgesamt ist das Bischofswort sehr zu begrüßen, auch in der Hoffnung, dass künftig weitere Dimensionen einer Kulturpastoral aufgegriffen werden, um der Kirche im Umbruch unserer Zeit neue Wege zu erschließen. Über die vielen praktischen Hinweise beinhaltet es bisweilen auch Einsichten, deren Bedeutung weit über das Thema hinaus geht, wie zum Beispiel die folgende grundsätzliche Einsicht: »Gerade Menschen mit anderen weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen werden in ihrer Freiheit dadurch anerkannt, dass ihnen

⁵ Alasdair MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend*. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt 1987, 59.

⁶ Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Gegen-Mythen*. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg 1994, 118–138.

Christen nicht das Wichtigste vorenthalten – ihren Glauben an Jesus Christus.« (S. 10f). Verwunderlich ist, dass ein bischöfliches Dokument vom »Messner« spricht (S. 19), eine Bezeichnung des Küsters oder Kirchendieners, die sich etymologisch vom mittellateinischen Wort »mansio« (Bleibe, Haus) ableitet und daher »Mesner« geschrieben wird.

Das Dokument zielt vor allem auf künstlerisch wertvolle Kirchen, doch können auch einfache Kirchen ohne imposante Architektur und große Kunstwerke mithelfen, Menschen mit dem Evangelium in Berührung zu bringen. Dabei sind es vor allem die Gläubigen selbst, die »ihre Kirche« zum Zeugnis des Glaubens machen. Auch für diese Kirchengebäude gilt, was die Liturgiekonstitution des Konzils in Erinnerung ruft. Da die liturgischen Zeichen und Symbole auf die Schönheit Gottes verweisen, sollen auch die für den »heiligen Kult« nötigen Dinge würdig und schön sein (*Sacrosanctum concilium* Nr. 122). Daher sollen die Bischöfe von den Gotteshäusern Werke fernhalten, die Glauben und Sitten widersprechen oder künstlerisch ungenügend und allzu mittelmäßig sind. Wenn man diese Ermahnung des Konzils ernst nimmt, bleibt viel zu tun unter deutschen Kirchendächern. Viele moderne Kirchenräume machen oft einen diffusen Eindruck, der kaum »Orientierung« schafft. Der Kirchenraum muss ein sakraler, ein ritueller Raum sein, der sich abhebt vom Alltag, diesen ästhetisch unterbricht und nicht multifunktional vernutzt wird.

Über die Kirchenräume hinaus geht es auch um die künstlerische Gestaltung der liturgischen Geräte und Bilder, der liturgischen Kleidung und Choreographie, kurz um das Festliche der gottesdienstlichen Feiern. Dazu gehört neben der Pflege der Kirchenmusik auch die liturgische Sprache und Gestik, wobei eine pausenlose »Erklärung« der Symbolik zu vermeiden ist, weil das wiederkehrende Ritual und das rhythmische Spiel von Worten und Gesten aus sich heraus die Transzendenz in der Immanenz transparent werden lassen. Die ästhetisch ansprechende Gestaltung der Kirchenräume und der Liturgie knüpft nicht an die Ästhetisierung der Warenwelt an, sondern stellt eine Art Inkulturation des in Christus anschaulichen Gottgeheimnisses dar. Daher ist angesichts der viel beklagten Exkulturation des Christentums in der Kultur der Moderne die Formensprache des Spirituellen daraufhin zu prüfen, ob sie mystagogisch tauglich und ästhetisch anziehend sind. Die Kirche steht vor der Herausforderung einer neuen Inkulturation des Christentums in unsere Kultur, um das Evangelium Jesu Christi in kritischer Unterscheidung der Geister und pastoraler Zeitgenossenschaft freimütig zu bezeugen. Dabei können die Kirchenbauten helfen, weil sie selbst steinerne Zeugen des Glaubens vorangehender Generationen sind, die aber immer wieder eine Verlebendigung durch das Zeugnis des Glaubens heutiger Generationen brauchen. Wenn das Bischofswort dazu beiträgt, dass die Kirchen Orte bleiben oder werden, an denen sich »Himmel und Erde berühren« (S. 21), dann hat es einen guten Dienst für eine missionarische Kirche getan.

Michael Sievernich SJ

Buchbesprechungen

Faber, Eva-Maria: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (Einführungen: Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 213 S.

Die in Chur lehrende Dogmatikerin Eva-Maria FABER legt in der Reihe »Einführungen: Theologie« den entsprechenden Band der katholischen Sakramentenlehre vor. Der gewählte Zugang zur Sakramentenlehre versteht sich nicht als Versuch einer Begründung, sondern als »Nach-Denken über den Sinn der Sakramente« (21). Der theologische Begriff der Vermittlung erlaubt es, sinnvoll von der Geschichte der Begegnung von Gott und Mensch in den Sakramenten zu sprechen. Die Kriterien des theologischen Begriffs der Vermittlung wahrt das Gottsein Gottes wie das Menschsein des Menschen, erschließt das Gottsein Gottes den Menschen und bewegt die Menschen auf Gott hin (22). Mit dieser Unterscheidung ist der Rahmen der allgemeinen wie speziellen Sakramentenlehre gegeben. Der Teil »allgemeine Sakramentenlehre« folgt dem Abriss anthropologische Überlegung (19ff), biblisch-theologische Grundlegung (26ff), theologiegeschichtliche Entwicklungen (31ff) und systematische Entfaltung (46ff). Der zweite Teil – die spezielle Sakramentenlehre – handelt von den Sakramenten in folgender Reihung: Initiationssakramente Taufe (zusammen mit Firmung) und Eucharistie, gefolgt von Bußsakrament und Krankensalbung, Ordination und Ehe. Ein Epilog, der die Sakramente als »definierte Pause« der Versöhnung in Christus zeichnet, beschließt die Arbeit: Sakramente »sind im christlichen und kirchlichen Leben ›definierte Pausen der Erlösung«, in denen die Glaubenden Ausschau halten nach dem erlösenden Gott, dessen Kommen sich unverfügbar schenkt, der aber selbst diese Pausen ›definiert« hat, um darin seine Ankunft zu ermöglichen« (194).

Die Darstellung der Sakramentenlehre zeichnet durchgängig eine ökumenische Perspektive, sowohl die allgemeine Sakramentenlehre als auch die einzelnen Sakramenten werden jeweils unter ökumenischem Blickpunkt besprochen (z.B. 16; 18; 87ff; 108ff; 162ff u.a.m.).

Das vorzustellende Buch empfiehlt sich als ausgezeichnete Studienliteratur für das Fach Sakramentenlehre. Jedes Kapitel wird mit kommentierten Literaturempfehlungen abgeschlossen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister erleichtern das Arbeiten mit diesem Buch. Die in ihrer Absicht systematische Studie berücksichtigt gleichwohl liturgietheologische wie pastoraltheologische Aspekte des Sakramentalen.

Diese Einführung in die katholische Sakramentenlehre sei allen Studierenden zur Lektüre angeraten. Das Buch wird sich als Standardwerk zur Sakramentenlehre im deutschsprachigen Raum entwickeln.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Häring, Hermann: *Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 206 S.

Religion in der postmodernen Gesellschaft ist wieder »in«, alle reden von Religion. Wie steht es aber mit dem christlichen Glauben und den Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften des Westens? Das vorliegende Werk spiegelt Teilresultate von Studien, die HÄRING am Institut für Theologie, Wissenschaft und Kultur (»Heyendaal Instituut«) der Univ. Nijmegen betreibt. Angesichts der Pluralisierungstendenzen stellen sich für die großen (Volks-)Kirchen neue Herausforderungen. Gehören im traditionellen Verständnis Kirche und Konfession zusammen, so haben Religionssoziologen ein neues Phänomen ausgemacht: »Ist es möglich, oder gar legitim, ohne Zugehörigkeit

zu einer der Kirchen zu glauben, die die religiöse Landschaft Westeuropas bestimmen?« (12). In einem ersten Schritt wird eine differenzierte Sicht der Säkularisierungsthese vorgelegt. Die klassische These nimmt nicht ausreichend zur Kenntnis, dass moderne Gesellschaften das Phänomen »Religion« kennen. Religion als modernitätsresistenter Faktor ermöglicht neue Formen von Religion und Religiosität. Angesichts dieser Bewegungen befinden sich die klassischen Konfessionen in einem Dilemma. Entweder versagen sie den Dienst am Menschen oder sie unterziehen sich einem »schwierigen Weg der Wandlung« (58). Die beiden folgenden Teile der Studie beschäftigen sich mit den Konfessionen als zu Gesellschaft und zu Kultur in einem äußeren Verhältnis stehend. Die Kirche als gesellschaftliches »Subsystem« lässt nach der Relevanz des Glaubens fragen. Schematisch gesprochen eröffnen sich den Konfessionen zwei Möglichkeiten, wie sie sich gegenüber diesem Verhältnis situieren wollen. Es bestehen zwei mögliche Varianten: Sich einerseits als umfassenden Orientierungsrahmen, Identitätspol und Institution zu verstehen, oder andererseits eine modernere Form der Ausgestaltung christlicher Identität zu leben, die zwischen partikularer Identität und allgemeiner Religiosität, zwischen objektiver Bedeutung und subjektiver Selbstbezogenheit zu vermitteln sucht. Beide Wege führen gleichwohl zu einer Bewusstwerdung der Ursprungsgeschichte des Christentums als dem Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus als personal verstandener Akt der Identifikation mit der Geschichte Gottes.

Im vierten Teil der Untersuchung, einer biblischen Besinnung, bietet HÄRING eine biblische Grundlagenreflexion der Kirchlichkeit christlichen Glaubens, auf die die Konfessionen aufbau(t)en (vgl. 92ff). Der fünfte Teil stellt, in ökumenischer Absicht, die konfessionellen Unterschiede und deren Handhabung in den einzelnen Kirchen heraus. Hierbei wird eine »innere Zerrissenheit zwischen Einigungswillen und Selbstbehauptung« der Kirchen festgestellt (23). Für die nahe Zukunft entwirft HÄRING die Vision eines nachkonfessionellen Zeitalters, das das Ziel einer versöhnten Verschiedenheit von alleine realisiere (161). Die Konfessionen gehen den zu Beginn des Buches postulierten langen und schwierigen Weg der Umwandlung (vgl. 5. Teil der Studie).

Ein Buch, das zum Nach-Denken anregt. Ein Buch, das auch Fragen aufwirft. Die ökumenische Fragestellung lebt/lebte immer von außertheologischen (sprich gesellschaftlichen Faktoren). Müssen aber nicht zugleich die theologischen Selbstbesinnungen der Kirchen in ihrem ökumenischen Aufeinanderzugehen stärker in diesen Prozess berücksichtigt werden (so beispielsweise die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung, die Impulse für die Kirchen in Deutschland darstellt)? Ebenso bleibt die theologische Diskussion um den Einheitsbegriff in dieser Studie zu sehr untergewichtet.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Pezzoli-Oligati, Daria / Stolz, Fritz (Hgg.): *Cartographia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse* (Studia religiosa helvetica 4), Peter Lang / Bern 2000, 514 S.

Der Band veröffentlicht die Vorträge eines Kolloquiums, das 1998 in Bigorio im Kloster Santa Maria der Kapuziner zum Thema »Religiöse Kartographie – Organisation, Kodierung und Symbolik des Raumes in religiösen Systemen« stattgefunden hat. Versteht man, wie in letzter Zeit verstärkt üblich, Theologie und Ethik als Orientierungswissenschaft (Dalferth, J. Fischer), so gilt es festzuhalten, dass Religionen nicht nur spezifische Orientierungen im Glauben, Denken und Handeln, sondern auch ihre jeweiligen Orientierungen im Raum entwickeln. Diese Orientierungen finden in kulturprägenden Metaphern (z.B. von den Göttern oben und der Totenwelt unten), in mündlichen und schriftlichen Traditionen und auch in Karten ihren Ausdruck. Das Buch behandelt alle drei Aspekte und entfaltet so Gedanken, die für Religionswissenschaftler, aber auch für Geographen, Ethnologen, Klassische Philologen, Indologen u.a. von Interesse sind. Die Einleitung und sieben

Beiträge sind auf Italienisch, fünf auf Deutsch und zwei auf Französisch verfasst. Allen Artikeln sind sehr kurze Einleitungen auf Englisch vorangestellt, die nicht die Lektüre des Aufsatzes ersetzen können.

Fast die Hälfte des Bandes nehmen Arbeiten zum Alten Orient und zur griechischen und römischen Antike ein. Paolo XELLA stellt im Anschluss an Mircea Eliades Arbeiten zur religiösen Rolle von Zentralität (*Axis Mundi*, Weltachse) Überlegungen zum Zusammenhang von Zentrum und Peripherie in der altorientalischen Symbolwelt an (13–36). Aufgrund von babylonischen Texten kommt er zu dem Ergebnis, dass Zentralität nicht beziehungslos zu denken ist: die Stadt Babylon als Zentrum gehört zusammen mit der Peripherie der umgebenden Steppen; beides wird ständig aufeinander bezogen und identifiziert mit dem Gegensatz Kosmos-Chaos, umfriedeter Raum-offener Raum, Kultur-Natur. Dabei ist Natur und Chaos nicht einfach profan und ohne Präsenz der Götter; diese finden sich auch in den Gegenden der Peripherie (24). Ausgehend von ugaritischen Texten von dem Kampf Baals mit Mot und seinem Abstieg in die Totenwelt zeigt XELLA, dass auch hier eine göttliche Präsenz in ihrem dialektischen Gegenteil, der Totenwelt möglich ist und im Mythos erzählt wird. Fritz STOLZ untersucht das Gilgamesch-Epos im Hinblick auf räumliche Metaphorik (37–64). Drei Bewegungsrichtungen sind für das Epos wichtig. Die gesamte Komposition beruht auf der Beschreibung eines Kreises: die Erzählung beginnt und endet in Uruk, der Text beginnt und endet in jüngeren Versionen mit identischen Versen. Zweite Bewegungsrichtung ist die Horizontale. Sie führt aus dem Zentrum der Welt an die Peripherien (Steppe, Zedernbergwald, Orte von Natur und Chaos). Schließlich gibt es die vertikale Richtung (der Himmelsstier kommt auf die Erde, Enkidu geht nach seinem Tod in die Unterwelt). Das Hereinbrechen des Todes führt bei Gilgamesch zu einer »irrwitzigen« (60) Reisetätigkeit auf der Suche nach Unsterblichkeit. Obwohl er hierbei in horizontaler Richtung bis an die Enden der Welt gelangt, in der die horizontale Richtung vertikale Elemente in sich aufnimmt (Insel Utnapischtims, Schamasch-Tunnel, Meeresgrund), gelingt es ihm nicht, die Unsterblichkeit zu erringen. Hier zeigen sich am Beispiel des Zweidritteltgottes Gilgamesch die Grenzen des Menschen, auch wenn er bis ans Ende der horizontalen Dimension reist, so kann er doch nicht unsterblich werden. Die Herausgeberin und ehemalige Assistentin von Fritz Stolz, Daria PEZZOLI-OLIGATI (65–82) berichtet im dritten Beitrag über ihr Forschungsprojekt zur religiösen Bedeutung und Ideologie der Stadt in der Antike. Sie knüpft an Arbeiten des Genfer Alttestamentlers Martin-Achard und ein Kolloquium »La ville dans le Proche-Orient Ancien« (Cartigny 1979) an. Hierbei rückt auch die ambivalente Sicht der Stadt in den Blick, wie man sie etwa in der prophetischen Kritik an der urbanen Lebensweise und der Ausbeutung des Umlandes im Alten Testament findet (Amos, Micha). Ein möglicherweise aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend stammender sumerischer Text über den göttlichen Ursprung Nippurs illustriert die Bedeutung des Forschungsvorhabens. Giulia SFAMENI GASPARRO, die bereits 1986 ein Standardwerk zu Demeter veröffentlicht hat, weist in ihrem Beitrag »Anodos e kathodos: movimento nello spazio e ritorno al tempo mitico« (83–106) durch Untersuchung der Lage von Heiligtümern nach, dass die Bewegungsrichtungen bei der Demeter Thesmophoros Prozession, die im alten Griechenland die am weitesten verbreitete Prozession von Frauen war, exakt den Bewegungsrichtungen im Mythos (Aufstieg und Abstieg in Unterwelt) entsprechen. Augusto COSENTINO entwickelt eine Typologie der verschiedenen Jenseitsreisen in antiken Texten (107–130). Er unterscheidet (111f): Reise der Seele nach dem Tod (vor allem in Totenbüchern); Himmelsreisen mythischer Personen (v.a. in apokalyptischen Texten), Himmelsreisen im Traum oder in Trance (Selbstberichte von Ekstatikern), die zum Teil auch eine stark realistische, fast wissenschaftliche Gestalt annehmen können; Jenseitsreisen real Lebender Personen in Epen (Äneas, Dante). COSENTINO zeigt, dass alle diese Reisen sich auf eine ähnliche Topographie des Jenseits beziehen, deren Grundlagen sich schon in Ägypten entwickeln. Das Konzept zu durchschreitender sieben Himmel stamme aus der Himmelfahrt Jesajas, die jenseitige Topographie lässt sich auch in Karten festhalten, wie vor allem die in den Sources chrétiennes veröffentlichten Schriften des Cosmas Indicopleustes (300–350 n. Chr.) zeigen (vgl. die Karten 120–122). Dabei wird deutlich, dass Übergänge von Erde und Himmel bzw. Unterwelt realistisch

gedacht wurden; das Paradies ist etwa ein unzugänglicher Ort auf dieser Erde. Der interessante Text, der in ein Thema einführt, das heute verstärkt von der klassischen Philologie aufgegriffen wird, endet etwas unvermittelt mit der Schilderung des Jenseits in den Visionen sterbender Märtyrer am Beispiel der *Passio Perpetuae*. Auch solche Visionen rekurrieren auf eine ähnliche Topographie, es bleibt allerdings die Frage, ob solche martyrologischen Texte nicht ein weiterer Typus von Jenseistexten sind. Nach dieser allgemeinen Einleitung berichtet Maria Grazia LANCELOTTI über die spezielle kosmologische Konzeption (Perates), die auf dem Boden gnostischer Grundannahmen neuplatonische Elemente integriert (131–156). Dies führt zu einer teilweise positiven Sicht der geschaffenen Welt, da ihr die Form von göttlicher Seite gegeben wird. Dies führt auch zur Zweiteilung des Demiurgen in einen positiven und einen negativen Demiurgen. Ganz typisch gnostisch müssen die menschlichen Seelen aus der Materie erlöst werden. Der kosmologische Aufstieg der Seele geschieht dank des erlösten und inkarnierten Erlösers im Durchschritt durch die von Mächten und Gewalten bewachten Himmelsphären. Ennio SANZI (157–186) schließt den ersten Teil ab mit Beobachtungen zum Kult des Iuppiter Dolichenus, einer aus Syrien stammenden, nicht zu den Mysterienreligionen gehörenden Religion. Diese Religion erlebte im 2. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. ihren Höhepunkt, deren archäologischen Zeugnisse u.a. zahlreiche dreieckige Votivbilder sind, die im Donaugebiet bei Militärkolonien aus Syrien stammender Soldaten gefunden wurden (Abbildungen 179–186). SANZI deutet die Votivbilder als Ausdruck der Weltherrschaft des Iuppiter Dolichenus, der als *conservator totius mundi* zu einem Hochgott (*exsuperantissimus*, *praestantissimus*, *hypsistos*, *kyrios*) geworden war. Insgesamt zeigt der erste Teil des Buches, dass sich methodologisch und inhaltlich manch Interessantes in der italienischsprachigen Altertumswissenschaft tut.

Der zweite Teil des Buches ist Indien gewidmet. Trotz oder zum Teil auch wegen des radikal konstruktivistischen Ansatzes ist der Aufsatz von Axel MICHAELS der vielleicht interessanteste Beitrag im ganzen Buch. Er behandelt eine Pilgerkarte von Benares, die etwa aus dem Jahr 1970 stammt (187–216). Sie ist im Buch in Farbe reproduziert und eingehend durch Legenden erläutert. Die Leitfrage von MICHAELS ist: Wie kann man den Anspruch von Translokaliät, der einer heiligen Stadt wie Benares eignet, mit dem Ausdrucksmedium Karte verbinden? Translokaliät bedeutet: Benares liegt nach hinduistischem Verständnis nicht nur an einem konkreten Ort dieser Welt, sondern es liegt auch im Jenseits. Benares ist eine *Thirta*, eine Furt im Übergang von Diesseits und Jenseits. Das Ineinander von Himmel, Erde und Unterwelt, durch die der Ganges fließt, wird auf der Karte dargestellt durch das Nebeneinander von mythischen Figuren und alltäglichen Gegebenheiten (z.B. Eisenbahnlinien). Die Unerfassbarkeit des Jenseits wird dabei typisch hinduistisch nicht durch ein Bilderverbot, sondern durch eine Fülle von Bildern, die oft denselben Gott darstellen, zum Ausdruck gebracht. Anders als die vorderorientalischen Stadtkulturen kennt die indische Religion auch nicht die Gegenüberstellung eines statischen Zentrums mit einer Peripherie. Da das Göttliche in keiner irdischen Manifestation aufgeht, sind die Götter in Bewegung. Auch Benares ist durch serielle Identifikation mehrfach an unterschiedlichen Orten, etwa an zwei anderen Orten im Himalaja oder als »geheimes Benares« (189) an verschiedenen Orten Indiens gegenwärtig (Polylokaliät). Da das wahre Benares ohnehin im Herzen der Pilger liegt, ist Benares auch allgegenwärtig (Omnilokaliät). Die Karte zeigt keinen Pilgerweg. Sie dient auch nicht zur Orientierung. »Man darf [...] nicht annehmen, dass die Pilgerkarten der Orientierung dienen. Orientierungskarten sind auch Ausdruck von Vereinsamungen, weil Fragen nach Orten nicht mehr nötig sind. Die Pilger aber, die in Benares die 108 Heiligtümer [...] aufsuchen, fragen sich durch« (200). Als Stadtplan oder Wegkarte in unserem Sinne, ist die Karte von Benares relativ unbrauchbar. Die eigentlichen Wegkarten existieren darum in den Köpfen derer, die den Weg wissen. Was ist also der Sinn der Karte? MICHAELS antwortet: Die Wallfahrt ist nicht auf ein Ziel ausgerichtet, sondern auf einen Parcours, ein Herumgehen um das Heilige, das zum wechselseitigen Anblick zwischen Gott und Mensch (*darsana*) führen soll. Die Pilgerkarte drückt dieses jenseitige Ziel aus. In Ergänzung zu MICHAELS stellt Jörg GENGNAGEL zusammen, welche unterschiedlichen Typen von traditionellen Karten es über

Benares gibt und rekonstruiert den Prozessionsweg (217–234). Die Lausanner Religionswissenschaftlerin Maya BURGER behandelt schließlich die Frage der Verknüpfung von Raum und Körper in unterschiedlichen Entwicklungsstadien der indischen Religion (235–252). Ein Textabschnitt aus dem Rigveda (X, 90) schildert den (hyper)kosmischen Menschen und die Geburt und Opferung des primordialen Menschen (purusha), aus der alles Irdische bis hin zur Kastenordnung entsteht. Ein Text aus der Zeit zwischen dem IX. und XI. Jahrhundert berichtet die Gegenwart unterschiedlicher Körperteile der Göttin Sati an 108 (oder 51) unterschiedlichen heiligen Orten. Ein tantrischer Text aus dem XVI. Jahrhundert stellt schließlich die Identifikation der Chakras und Nadis im menschlichen Körper mit den Göttern und mit geographischen Orten wie Flüssen Indiens dar. Dieser Aufsatz zeigt, wie die beiden vorangehenden, dass die Beschäftigung mit indischer Religiosität häufig neue und weiterführende Perspektiven eröffnet.

Nach den Beispielen aus Indien folgen Arbeiten zu gegenwärtigen religiösen Phänomenen im Einflussbereich des Christentums und eine Arbeit über den Islam. Michael DICKHARDT berichtet von seinen vom DAAD geförderten 10-monatigen Feldforschungen in dem Dorf Levuka im Fiji-Archipel (253–288). Obwohl das methodistische Christentum der prägende Faktor der Religiosität der Fidji-Insulaner ist, leben Vorstellungen von Tabu und Mana weiter. DICKHARDT lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf die Rede von *na vanua*, was Land, aber auch die Einheit von Ahnen, jetzt Lebenden und künftigen Generationen bezeichnet. *Vanua* bezeichnet nach Auffassung der Einheimischen etwas Lebendes, das mit Kraft (*manu*) ausgestattet ist und das auf das Verhalten des Menschen reagiert. Insbesondere gibt es Ahnenwesen, die ihre besonderen Wohnorte haben, wie die *Murāne dabea*, die zum Wohl der Dorfbewohner, manchmal aber auch um sie zu strafen, agieren. Die *vanua* ist auch verbunden mit einem mit bestimmten Orten verbundenen tabu, das im Zentrum des Dorfes liegen kann und gegebenenfalls aber auch zum Umzug willig ist. Todesfälle werden mit Missachtungen des Tabus zusammengebracht. Die Synthese dieser Vorstellungen mit dem christlichen Gott ist, was Lokalisierungen anbelangt, dadurch möglich, dass der christliche Gott in der Höhe, im Himmel wohnt. Anders als katholische Missionare haben die Methodisten die Kirche nicht als Gottes Wohnung angesehen und deshalb dem Gottesdienstgebäude eine eher weltliche Rolle (ohne Tabu) zugewiesen. Silvia NAEF behandelt das nach wie vor kontrovers diskutierte Thema des Bilderverbotes im Islam (289–308). Obwohl ein solches Verbot nicht im Koran steht, werden schon seit dem 7. Jahrhundert an Orten des Gebets Bilder von tierischen und menschlichen Lebewesen abgelehnt. Vor allem schiitische Hadithe erlauben NAEF den Schluss zu ziehen, dass die Ablehnung der Bilder in der Gebetsrichtung (*qibla*) dazu diene, die Ablenkung des Beters und die Gefahr von Götzendienst zu verhindern. Bilderlosigkeit in diesem Sinne dient so zur Unterscheidung von »sakralen« und »profanen« Räumen, sofern diese Unterscheidung überhaupt auf den Islam anwendbar ist. Martino DOTTA widmet einige mehr meditative Betrachtungen dem neuen Boom des Pilgerreisens (309–334). Seine Vermutungen gehen dahin, dass in einer Zeit, die keine heiligen, übernatürlichen Ziele mehr kennt, das Jahrtausende alte Motiv des Lebens als Pilgerschaft tragisch erlebt, möglicherweise aber auch mit neuem Sinn gefüllt wird. Beschlossen wird das Buch mit einem sehr interessanten Artikel über Raumvorstellungen in der neuheidnischen Wicca-Bewegung von Francoise JEANNOTAT (335–360). Er stellt eine der ersten religionswissenschaftlichen Arbeiten in Europa zu dieser Bewegung dar, die inzwischen immerhin mehrere 100.000 Mitglieder, vor allem weiblichen Geschlechts, zählt. Nach einer Einführung in die Wicca-Bewegung beschreibt die Autorin die Rolle der stets neu aufzubauenden rituellen Kreise, innerhalb derer die Wicca-Rituale stattfinden. Je nach eigener, in einem persönlichen Tagebuch (*Book of Shadows*) festgehaltenen Erfahrung verbindet das Mitglied der Bewegung einzelne Eigenschaften mit den vier Himmelsrichtungen und der Vertikalen: Elemente, Tages- und Jahreszeiten, Lebensalter, Tiere usw. Im rituellen Kreis kann der Mensch in Einklang kommen mit den Rhythmen der Natur und des Lebens. Die vier Himmelsrichtungen bringen so vor allem das zyklische Element des Lebens zur Darstellung. Das Zentrum des Kreises repräsentiert die Göttin, er ist Ort der Einheit, »das, wovon man nicht sprechen kann«. Die Erde, die nicht geschaffen, sondern aus der Gottheit geboren ist, ist positiv konnotiert als Ort, zu

dem man Kontakt gewinnen und vertiefen soll. Im Kreis, der stets wieder neu aufgebaut werden muss, versammelt sich die Gemeinschaft (coven), ohne dass eine Hierarchie bestehen würde und in der jede/r das Rederecht hat. Besonderes Charakteristikum des Kreises in der Wicca-bewegung ist seine therapeutische Funktion. Die Betonung der individuellen Erfahrung und die sehr unterschiedliche Entwicklung der Wicca-bewegung führen dazu, dass eine für alle Gruppen zutreffende Beschreibung oft nicht gegeben werden kann.

Das Buch bietet viele Anregungen zu unterschiedlichen Themen. Eine Auswahlbibliographie (361f) führt jeden weiter, der sich näher mit dem Thema der religiösen Kartographie beschäftigen möchte.

Jena

Martin Leiner

Polak, Regina (Hg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Schwabenverlag / Ostfildern 2002, 494 S.

Die Herausgeberin, Philosophin und Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fak. an der Universität Wien, bezeichnet das Buch als »eine Zusammenfassung des mehr als 800 Seiten umfassenden Werkstattberichts des zweijährigen Projekts ›Megatrend Religion‹: eine interdisziplinäre Studie, die 1998–2000 in der Zusammenarbeit zwischen dem Wiener Institut für Pastoraltheologie und dem Ludwig-Boltzmann-Institut für Werteforschung unter meiner und der Leitung des Pastoraltheologen Christian Friesl durchgeführt wurde.« (17). Es liegt nun als umfangreiche Studie in publizierter Form vor und kann als Novum in der Theologie bezeichnet werden.

Zunächst wird in Teil I (»Theoretische Weichenstellungen«) von Chr. FRIESL und R. POLAK in die Thematik eingeleitet und vor allem die Begriffe Religion und Religiosität behandelt. In Teil II (»Religiosität im O-Ton«), von G. HAIDER und C. FRIESL, werden die Interviews des Projektes beispielhaft zitiert und eine tabellenartige Auswertung vorgelegt. Teil III (»Überblendungen«) versucht, religioide und religiöse Spuren in säkularen Lebensbereichen – Medien, Wirtschaft, Werbung, Politik, Wissenschaften und dem Freizeitbereich sowie Kirchen und Religionsgemeinschaften nachzuweisen (B. SCHIMAK, M. KOBAN, E. PATZELT, G. HAIDER, C. PICHLER, R. POLAK, K. SCHOLZ, S. DINGES). In Teil IV (»Internationale Kontexte«) kommen »religionssoziologische Experten« (M. TOMKA, L. FRISK und L. TOMASI) aus Ost-, Nord- und Südeuropa zu Wort, »um die ›Neuen Religiositäten‹, wie sie hierzulande zu beobachten sind, in einen größeren Kontext zu stellen« (21). Im abschließenden Teil V (»Expertisen«) geben »Experten« aus Philosophie, Religions-, Geschichts- und Kommunikationswissenschaft (T. MACHO, M. MITTERAUER, J. FIGL, C. BOCHINGER, T. BAUER und M. WIDL) »eine fachspezifische Expertise« zu dem Projekt »Megatrend Religion«.

Der in Teil I »entwickelte und leitende Religionsbegriff versteht sich bewusst der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet und sucht auch nach diesen Spuren. Wir suchen die Anwesenheit des ›Heiligen‹, jenes Unbenennbaren, ›ganz Anderen‹, Namenlosen, der sich auch dort zeigen kann, wo er scheinbar abwesend ist.« (17) Die Autoren gehen also bewusst nicht von »einem religionsneutralen Standpunkt« (17) aus. Nach der ausführlichen Darlegung des substantiellen, funktionalen und des phänomenologischen Religionsbegriffes kommen FRIESL und HAIDER zu ihrer eigenen Definition von Religion und Religiosität, für beide ist der Bezug zur Transzendenz entscheidend (85). Religiosität wird dabei als der weitere, abstraktere Begriff verstanden: »es ist eine Aussage über die Daseinsweise des Menschen und beschreibt dessen Fähigkeit, sich auf Transzendenz zu beziehen« (83). Der engere Begriff Religion meint »die gesellschaftlich strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität«, d.h. »die soziokulturelle Verfasstheit von Religiosität« (83). Basis für den funktionalen Religionsbegriff ist F. X. Kaufmann Charakterisierung der Religion als

»lebensdienliche Kulturleistung«, und zwar als Identitätsstiftung durch Affektbindung und Angstbewältigung; Handlungsführung durch Moral, Ritus und Magie; Kontingenzbewältigung; Sozialintegration; Kosmisierung durch einen Denkhorizont, der Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt; Welttdistanzierung durch Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unmoral. Basis für den phänomenologischen Religionsbegriff ist Ch. Glock's Unterteilung in ideologische Dimension, rituelle Dimension, Erlebnis- und Erfahrungsdimension, intellektuelle Dimension und die soziale Dimension.

Aufgrund dieser Stufung von Glock und verbessert nach der Kritik BOCHINGERS entwickelt R. POLAK folgendes Modell von Religion: 1. religioide Dimension, 2. funktional-religiöse Dimension, 3. analog-religiöse Dimension, 4. speziell-religiöse Dimension. Der substantielle Aspekt von Religion wird so gut wie gar nicht berücksichtigt. Der zu weite und dadurch nicht mehr genaue Religionsbegriff sowie das eine Entwicklung implizierende Stufenmodell von Religion werden bereits in demselben Band in den »Expertisen« (s.u.) kritisiert.

Die Befragung basiert auf 10 »ero-epischen Gesprächen« und 40 »fokussierenden Leitfadengesprächen« in Österreich sowie einer »etwa gleich großen Anzahl« von Interviews in Deutschland und in der Schweiz (110). Schon bei diesen Zahlen stellt sich die Frage, wie repräsentativ diese Auswahl ist. Es wird von 5 »Institutionalisierungstypen« ausgegangen: 1. »christliche institutionalisiert – strukturkritisch«, 2. »christlich institutionalisiert – strukturhaltend«, 3. »informell institutionalisiert«, 4. »nicht institutionalisiert, interessiert«, 5. »nicht institutionalisiert, desinteressiert«. Diese Typen sind aber nicht das Ergebnis der Befragung, sondern wurden vorher festgelegt nach der »Stellung zu christlichen Kirchen« (111). Bei Deutschland und der Schweiz wurde nicht zwischen Typ 1 und 2 unterschieden, obwohl die Unterschiede gerade hier ausgeprägter sein dürften als in Österreich! Hier stellt sich überhaupt die Frage, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, das Projekt ganz auf Österreich zu beschränken – statt Deutschland (wo die Situation sicher schon allein in einer Großstadt komplexer, d.h. gesellschaftlich und politisch nicht so einheitlich und multikultureller ist als z.B. in Wien) und die Schweiz »nebenbei« auf Kosten einer genaueren Differenzierung mit einzubeziehen. Ideal wäre eine entsprechende Studie in jedem europäischen Land und auf dieser Grundlage die Zusammenfassung und Auswertung der Ergebnisse!

Zwar wird dem Lebensstil ein Abschnitt gewidmet, für den Leser wäre aber vor allem von Interesse, wie sich das Verhältnis Religion bzw. Instutionalisierungstypen – gesellschaftliche Stellung präsentiert. Man vermisst auch genaue Zahlenangaben (in Prozenten), d.h. dem Leser bleibt weitgehend das Verhältnis individuelle – mehrheitliche Meinung / Aussage verborgen. Zum anderen erscheinen einige Fragen bzw. Antworten recht banal: Das für die »christlich institutionalisierten« Typen (ob strukturkritisch oder strukturhaltend) bei der Frage nach der Rolle des Christentums das Christentum bzw. die Kirche die wichtigste Rolle, bei den anderen eine geringere Rolle spielen, war wohl zu erwarten (131–133). Interessant wäre an dieser Stelle, was bei Typ 3–5 statt des Christentums diese Bedeutung annimmt (nur bei Typ 3 wird »fremde Religionen« genannt).

Teil III versucht, »Erscheinungsorte des Religiösen« oder zumindest religioide Spuren im Fernsehen, im Cyberspace, in der freien Marktwirtschaft, der Werbung, Politik, Wissenschaft, Freizeit- und Erlebnisgesellschaft und in institutionalisierter Religion nachzuweisen. Bei dem entsprechend weiten Religionsbegriff gibt es dabei erwartungsgemäß hinsichtlich des Nachweises ein positives Ergebnis. Allerdings ergibt sich hier das Problem von emisch und etisch (ganz deutlich bei dem Artikel von C. PICHLER, der diverse Beispiele aus der Werbung als religiös interpretiert, die Betroffenen selbst aber, d. h. die »Macher« der Werbung dies negieren) bzw. es stellt sich die Frage der Überinterpretation seitens der Interviewer.

Teil IV (»Internationale Kontexte«) bringt interessante, aber eben nur drei ausgewählte Einblicke in die Situation Ost- und Nordeuropas sowie Italiens.

Teil V (»Expertisen«) bringt Stellungnahmen zu dem Projekt von »Experten. Eine zusammenfassende und zutreffende Kritik des Projektes »Megatrend Religion« aus religionswissenschaftlicher Sicht bietet der Beitrag von C. BOCHINGER. Für den Leser etwas verwirrend dabei ist, dass die Autoren des Projektes die Kritik BOCHINGERS (und auch von M. WIDL) in der vorliegenden

Publikation bereits berücksichtigt und diesbezüglich einige Änderungen vorgenommen haben, die Kritik aber in der Originalform erhalten blieb. BOCHINGER kritisiert vor allem: 1. den sehr weiten und dadurch nicht mehr präzisen Religionsbegriff: »Wenn alles ›religiös‹ ist oder sein kann, ist ›Religion‹ nicht mehr näher bestimmbar.« (405, vgl. dazu auch die ähnlichen Aussagen von J. FIGL, 363, 365). 2. Das vierdimensionale Religionsmodell, dem gegenüber »Vorsicht geboten« ist, weil in allen vier Deutungsvarianten »eine bestimmte theologische Stellungnahme zur vorfindlichen Vielfalt von Religion und Religiosität enthalten« (408) ist und weil Stufenmodelle überhaupt leicht den »Verdacht eines offenen oder verborgenen Evolutionismus« entstehen lassen. Zwar räumt BOCHINGER ein, dass gewisse Tendenzen für ein Kontinuum der drei Stufen des Religionsmodells sprechen, aber es gibt ebenso auch Diskontinuitäten. 3. Die Bewertung des Projektes: »Es wäre ratsam, die Protagonisten der Trendforschung einmal genauer darüber zu befragen, welche Phänomene aus der Bandbreite des Religionsbereichs nach ihrer Ansicht in die ›Megatrend‹-Kategorie fallen.« (415) »Die Deutung religiöser Phänomene muss auf Offenheit achten« (416). Zudem muss berücksichtigt werden, dass »die innere Widersprüchlichkeit der religiösen Phänomene [...] in der Natur der Sache« liegt (ebd.). Prognosen sind nicht möglich, die »Megatrend«-Phänomene können sowohl als Auflösung und Verschwinden von Religion als auch als »Spuren einer verborgenen Präsenz, die früher oder später [...] wieder zum Vorschein kommt« (416) gedeutet werden. Der Grund für die Unentschiedenheit einer interviewten Person kann sowohl eine Distanznahme und unreflektierte Belanglosigkeit als auch eine individuelle Aneignung und Neukonstruktion bzw. eine dezidierte Sichtweise, »die sich jedoch nicht den Vorgaben eines Fragebogens fügt« (416) sein.

Über die angeführten Kritikpunkte sollen aber nicht die Verdienste des Projektes »Megatrend Religion« verschwiegen werden: 1. Es kann als erster Schritt bzw. als Novum in der Theologie gelten, sich mit den neuen Formen von Religiosität außerhalb der christlichen Konfessionen intensiv zu beschäftigen. 2. Dabei wird von ausführlich dargelegten Prämissen ausgegangen und man versucht – wenn auch von theologischer Warte aus, einen möglichst neutral-objektiven Standpunkt gegenüber den neuen Religiositäten einzunehmen. 3. Die Studie gewinnt beträchtlich durch die »Expertisen« bzw. die Einbeziehung und Berücksichtigung anderer Standpunkte und anderer Wissenschaftsbereiche.

Das vorliegende Projekt »Megatrend Religion« kann somit als z. Zt. aktuellste, ausführlichste und maßgebendste theologische Publikation zum Thema neue Religiositäten angesehen werden, die sicher Anlass und Basis für entsprechende Diskussionen, Beurteilungen und neue Einsichten in der Theologie sein wird.

Bonn

Ulrike Peters

Schreijäck, Thomas (Hg.): *Menschen im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz. Initiationen und ihre Inkulturationsprozesse*, Edition Exodus / Luzern 1999, 528 S.

Der Sammelband dokumentiert den Teilertrag einer zweijährigen Forschungsphase des Sonderforschungsbereiches ›Theologie interkulturell‹ am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt/Main unter Leitung des Herausgebers. Er enthält die Referate zweier im November 1997 und 1998 in Frankfurt veranstalteter interdisziplinärer Symposien. Die Leitfrage der Tagungen, wie sich soziale, kulturelle, religiöse Identität im Aufeinandertreffen und Wandel der Kulturen bildet und welche Bedeutung gegebenenfalls Initiationsriten für die Herausbildung (inter-)kultureller Kompetenz haben (SCHREIJÄCK 12f.) wird in drei Abteilungen mit Beiträgen von fast 30 Wissenschaftlerinnen erörtert. Einige besonders relevante Beiträge sollen nun gewürdigt werden.

Der Eröffnungsbeitrag von Hermann Pius SILLER »Mensch werden im Aufeinandertreffen und Wandel der Kulturen« (19–40) erörtert, welchen Beitrag Religionen im Allgemeinen und das Evangelium speziell für die Konstitution von Identität gegebenenfalls leisten. Gegen J. Habermas' Auffassung, in der modernen Gesellschaft bestimme sich Identität nur noch am anderen Privatmenschen und kenne keine Zugehörigkeiten zu Gruppen oder Kulturen mehr, vermutet Siller, dass mit dem Verlust des Bewusstseins der Zugehörigkeit zu einer partikulären Kultur, als dem in einer Gesellschaft zu allgemeiner Geltung Gelangtem, nicht nur die Herkunftskultur, »sondern auch die Fähigkeit, sich mit anderen Kulturen zu verständigen« verloren gehen. Initiationen haben nach SILLER für diesen Lebenszusammenhang grundlegende Bedeutung (35). Die Aufgabe der Vermittlung nur in religiöser Zeichensprache sagbaren Geltungsanspruchs des Evangeliums (bestimmt als die »geschichtlich kategorial ausdrücklich gewordene Kunde von der eschatologischen Bestimmung aller Wirklichkeit durch das beseligend Unverfügbare«, 36) in Kultur und Religion hinein mündet in die Frage, »wie in den Lokalkirchen mit kultureigenen Initiationsriten umzugehen ist« (38).

Ina-Maria GREVERUS' »Menschsein ist kulturelle Kompetenz« stellt einleitend fest: Kultur als ein Text aus Gefundenem und Erfundenem ist das, was einen jeden zum Menschen macht. Nämlich »die Fähigkeit der Menschen, ihr gesellschaftliches Dasein in materialer, sozialer und sinnerschließender Hinsicht zu gestalten. Der Mensch ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch das Geschöpf der Münze Kultur. Kulturelle Orte sind Heimaten (43), bieten eine innerste Biographie an, die den Raum organisiert oder erfindet, dem Bedürfnis nach sich erkennen und anerkannt werden in materieller, emotionaler Hinsicht entspricht, ein Territorium, das sich die Menschen aktiv aneignen und gestalten können. Freilich gibt es mittlerweile nur noch wenige Orte der Sesshaftigkeit (35). Der moderne Vagabund, überall ein Fremder, steht für protestierende Beweglichkeit gegen die Herrschaft der Mehrheitskultur. Daher schaffen nicht Sesshaftigkeit, sondern Dialoge kulturelle Orte und Identität. Personale Identität wird zu einem Prozess der Selbstfindung in der Interaktion mit Eigenem und Fremdem.

Die Frage, ob der Globalisierungsprozess das dialogische Prinzip stärker fördert als die kulturelle Sesshaftigkeit (47ff), beantwortet GREVERUS mit dem Hinweis auf die Aufsplitterung der Kulturlandschaft als eines territorial und sozial begrenzten, interdependenten Bedeutungsgewebes in kulturelle Dimensionen. Gleichzeitig laufen Gegenströmungen aus der Provinz bzw. Peripherie, der »counter flow«. Vor diesem Hintergrund wird Interkulturalität als Kollage definiert (48ff). Interkulturalität verweist über sich hinaus auf das Neue, das aus dem Zusammentreffen mehrerer Realitäten entsteht, meint den Funken Poesie, der bei der Annäherung dieser Realitäten überspringt. Die offenen Grensräume und Zwischenräume sind das Laboratorium für diesen Prozess und zugleich der Testfall für die Kultur des Handelns. Kulturelle Kompetenz wäre dann »die Chance und Aufgabe, einen anthropologischen Ort oder eine Heimat als Identitätsraum mit zu gestalten (49ff). Interkulturelle Kompetenz wäre die Kollage als Entwicklung »einer gemeinsamen kulturellen Logik«, eines dritten Weges, der Eigenes und Fremdes dekonstruiert, um neuem Leben Raum zu geben. An SILLER richtet sie (50) die Frage, wer denn, wenn Religion verstanden wird als die Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren und Evangelium als die Bestimmung der Wirklichkeit durch das Unverfügbare oder Unaussprechliche, das Unverfügbare nun definiere, kurz, sie stellt die Macht- und Partizipationsfrage. Vor deren Hintergrund einseitig behaupteter Definitionsmacht verkommt interkultureller Dialog häufig zu einer Übersetzungsarbeit von Unsagbarem mit toleriertem Lokalkolorit – womit dann Zentrum und Peripherie des cultural bzw. religious flow wie gehabt bezeichnet sind. Die Frage, ob die Kirche, angesichts verlorener Heimat, an Nicht-Orten, gekonnt neue Kollagen des Christlichen erstellen kann, die diesem Kriterium interkultureller Kompetenz standhalten, gibt GREVERUS an die Theologie zurück.

Klaus-Peter KÖPPING: »Globale Transformationen durch kulturelles Borgen?« (166–196) ist ein Grundsatzpapier. KÖPPING steckt das Diskussionsfeld zwischen Missiologie und Ethnologie so ab: Während die Missiologie in der Inkulturationsdebatte nach wie vor von einer normativ gesetzten Wahrheit und daraus sich ergebenden akkulturativen Prozessen ausgeht, startet die Ethnologie als

Wissenschaft des Partikulären mit einer Skepsis gegenüber Ansprüchen auf Universalität. Sie kann einen kritischen Dialog mit der Missiologie bestehen, indem sie nicht eingestandene Spannungen eigenen Wertprämissen, dem Bestehen auf Ermächtigung lokaler Kulturen und universalen Wertvorstellungen durchklärt. Einen Ausweg bietet vielleicht die von Johann Baptist Metz geforderte Hermeneutik gegenseitiger Anerkennung. Vor dem Hintergrund des Diskurses über Globalisierung und Lokalisierung untersucht KÖPPING kritisch die Begriffe des kulturellen Borgens, der Diffusion, Akkulturation, des Synkretismus oder der Hybridität am Beispiel mehrerer Fallstudien.

Der zweite Teil der Dokumentation gilt der Frage nach dem Stellenwert von Initiationen für Prozesse der Identitätsbildung (253–512). Er öffnet zunächst eine geschichtliche Perspektive auf Antike, Judentum, Christentum und die Phase der Germanisierung des Christentums, dann eine regionale Perspektive, in der afrikanische, lateinamerikanische, asiatische und ozeanische und eurasische Kontexte berücksichtigt werden.

Der kurze dritte Teil von Thomas SCHREIÄCK und Stefan HEIL (515–528) skizziert weitere Forschungsfelder. Das Schwerpunktinteresse liegt dabei auf einer religionspädagogisch vermittelten, interkulturellen Bildungstheorie.

Hamburg

Theodor Ahrens

Strathmann, Bernhard (Hg.): *Augen der Weisheit. Mit Fotografien von Ralf Tooten und einer Einführung von Michael von Brück.* Herder / Freiburg im Breisgau 2002, 189 S.

Das Gespräch mit dem Dalai Lama gibt Hinter-Grund, Tiefe und Perspektive an: angesichts der globalen Herausforderung, mit der Gewalt in uns und um uns versöhnend und friedensstiftend umgehen zu lernen, sind die Reichtümer und Erfahrungsschätze aller Religionen gefragt. Nicht zufällig gilt das Auge als Spiegel der menschlichen Seele, als Inbegriff des Wohlwollens oder eben des bösen Blicks. Darüber ist grundsätzlich in wissenschaftlichen Diskursen wie interreligiösen Dialogen nachzudenken, aber auch in persönlichen Begegnungen und in der Wahrnehmung der jeweils eigenen, unverwechselbaren und intimen Biographie. Darauf konzentriert sich dieses wunderschön gestaltete, imponierende Werk durch die Kraft seiner Fotografien. Zwar schwarz-weiß, auf den ersten Blick vielleicht sogar enttäuschend, gewinnen die Porträts in der Ahnengalerie gegenwärtig lebender spiritueller Lebe- und LehrmeisterInnen aus allen Religionen gerade dadurch eine eindruckliche Prägnanz und einladende Herausforderung. Dem Hamburger Fotografen Ralf TOOTEN sind oftmals hervorragende Momentaufnahmen und Porträtstudien gelungen. Immer sind einzelne Gesichter im Blick, die Augen und der lächelnde Mund, die eingeschriebene Biographie mit ihren Fragen und Segnungen. Bunt und vielfältig sind die Wege, die Kontexte, die Gesichter: der pakistanische Sufimeister und der vietnamesische Zenmönch, der Dalai Lama und der Papst, die Nonne im Slum von Katmandou und die Ordensschwester in Innsbruck, der greise Daoist und der indische Fastenjogi. Diese Ahnengalerie mit Vorbildcharakter umfasst große Religionsführer und unbekannte, einfache Gläubige, bis zum Modischen bekannte Gesichter und unbekannte, deren innere Glut um so mehr spricht. Aus dem deutschen Sprachraum sind z.B. Dorothee Sölle und Willigis Jäger porträtiert; insgesamt ist die Vielfalt der kulturellen Kontexte und religiösen Prägungen ungemein eindrucksvoll – erfreulich widerständig gegen jede Art von schneller Synthese oder gar vereinnahmender Uniformierung.

Im (allzu) kleinen Lexikon der Religionen gibt Michael von BRÜCK Hinweise auf das jeweilige Profil der zitierten Religionen. Im Mittelpunkt steht die Achse Europa und Asien, Lateinamerika und Afrika sind kaum präsent, die religiöse Weisheit der Indigenen und Eingeborenen tritt kaum ins Bild. Immerhin: der gestalterisch wie inhaltlich kundig und feinfühlig gestaltete Band eignet sich nicht nur als hervorragendes Geschenk, sondern als visuelle Einführung in den Reichtum spiritueller

Überlieferungen und religiöser Traditionen, durchaus sperrig und verfremdend in der Vielfalt seiner Charaktere und Profile, aber gerade darin Brücken bauend und Gespräche initiiierend: diese »Wahrheit ist symphonisch«! Begegnung, inter-religiöse erst recht, geschieht eben – wie hier zu erleben und zu studieren – stets »von Angesicht zu Angesicht«. »Das Auge gibt dem Körper Licht. Wenn dein Auge gesund ist, dann wird dein ganzer Körper heil sein.« (Mt 6,22) Dieser Satz der Bergpredigt ist hier – zu sehen!

Wiesbaden

Gothard Fuchs

Thiel, Josef Franz: *Jahre im Kongo. Missionar und Ethnologe bei den Bayansi*, Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2001, 299 S.

Nicht nur ein Lebens-, sondern auch ein Zeitdokument ist dieser biografische Bericht von THIEL über ein Jahrzehnt Tätigkeit (1961–1971) als Steyler Missionar und Ethnologe bei den Bayansi im Kongogebiet. Dies und die sich daraus ergebende Betrachtung aus verschiedenen Perspektiven macht das Buch für den Leser interessant und faszinierend. Schon vor Beginn seiner Jahre »im Busch« kritisch gegenüber der Missionspraxis, ließ sich THIEL von dem bekannten Pygmäenforscher (und Steyler Missionar) Paul J. Schebesta überzeugen, die geplante Missionstätigkeit nicht aufzugeben. Viele Probleme der praktischen Mission, wenn auch nicht alle, mit denen THIEL zu kämpfen hatte, sind heute überwunden oder zumindest auf dem Weg der Besserung.

Das Buch zeigt auf, wie Mission praktisch erfolgt und »funktioniert«, berichtet vom Leben des Missionars »im Busch«, von der Arbeit und dem Alltagsleben des Missionars, von seinen Tätigkeiten, zu denen – neben der des Geistlichen und Priesters – im weitesten Sinn auch die eines Managers, Arztes, Handwerkers, Architekten, Bauern etc. gehörten. Der Leser nimmt so auch direkt persönlichen Anteil am Leben und an den Problemen einer ganzen Reihe von Bayansi, die aus ihrer Anonymität heraustreten – nicht zuletzt durch eine umfangreichen Fototeil. THIEL verfolgte als Missionar und Ethnologe das Ziel (im Sinne Schebestas) »niemals von unserem europäisch-christlichen Standpunkt aus fremde Kulturen und Religionen zu beurteilen, sondern die Lokalkulturen zur Richtschnur zu nehmen. Als Missionar und Ethnologie sollte man sich bemühen, Fremde und Fremdes von innen her zu verstehen. [...] Wer nur von außen schaut, wird nur Exotik entdecken. Das ist der Blick des Touristen, er darf aber nicht der von Missionaren sein!« (41). THIEL geht es bei der Mission um eine Afrikanisierung des Christentums. In diesem Sinn bedeutet Mission nicht ein Klonen der europäischen Kirche, sondern die Gründung von Lokalkirchen, ohne Verlust der autochthonen Kultur und Geschichte. Das Ziel und Postulat THIELS ist ein Christentum, das die Afrikaner in ihrer Sprache und in ihren kulturellen Äußerungen leben können. Dies bedeutet z.B. Gottesdienst in der Muttersprache und Übernahme kultureller Elemente der Lokalkulturen in Ritus und Wortverkündigung. Das Christentum kann und muss Menschen auffangen angesichts der großen kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen in Afrika. Entscheidend ist die Praxis vor Ort, nicht die theoretische Kenntnis aus einer *armchair*-Perspektive. THIEL wirft der Missionstheologie vor allem vor, nur vom Schreibtisch aus Theorien zu entwerfen und Entscheidungen zu fällen – ohne je vor Ort gewesen zu sein.

Konflikte einer Mission im Sinne von Europäisierung ergaben (und ergeben) sich vor allem bezüglich der Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, wichtige Begriffe der christlichen Lehre und Tradition wie »Gott«, »Menschensohn«, »heilig«, »Seele« etc. in einen anderen kulturellen Kontext zu übersetzen. Ein Beispiel, an dem die Schwierigkeiten in der Praxis besonders deutlich werden, ist das Problem der Polygamie: Tritt ein Mann zum Christentum über, muss er sich für eine seiner Frauen entscheiden und sich von den anderen trennen. Dieses Verstoßen der »anderen« Frauen bedeutet aber für diese soziales Abseits und wirtschaftliche Unsicherheit. THIEL erwähnt den

konkreten Fall eines sterbenden alten Mannes, der getauft werden wollte, aber nur zusammen mit seinen drei Frauen – ohne sich von ihnen trennen zu müssen.

Letzten Endes entschied sich THIEL schließlich für eine Tätigkeit als Ethnologe (als solcher war er u.a. Professor für Ethnologie in Bonn und Frankfurt a.M. sowie Direktor des Museums für Völkerkunde in Frankfurt a.M.), da sich Mission und Wissenschaft bzw. Ethnologie für ihn nicht vereinen ließen. THIEL war mit seiner Vorstellung von der Afrikanisierung des Christentums, die er damals noch nicht voll verwirklichen konnte, seiner Zeit voraus. Der Leser hätte sich diesbezüglich vielleicht ein paar Aussagen zur Weiterentwicklung und zum heutigen Stand der Mission gewünscht. Denn gerade heute wird in der Theologie der Inkulturation und Kontextualität Rechnung getragen: Man ist sich durchaus bewusst, dass angesichts der kulturellen und religiösen Pluralisierung sowie der Globalisierung – nicht nur im Bereich der Mission – Kenntnis und Beachtung der jeweiligen fremden Kultur und Religion unabdingbare Prämissen für eine Kommunikation, für die Übersetzung der christlichen Botschaft und für einen Dialog sind (beispielhaft seien hier nur K. Müller und H. Waldenfels genannt). Diese Einsichten sind sicher nicht als der Erfolg von *armchair*-Missionaren zu verbuchen, sondern als der von Praktikern wie THIEL, die neue Wege wagen. Das Buch dokumentiert in anschaulicher Form, wie dieser Zeitabschnitt der beginnenden Veränderungen in der Entwicklung der Mission erfolgte.

Bonn

Ulrike Peters

Weiß, Bardo: *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Ferdinand Schöningh / Paderborn u.a. 2000, 987 S.

1. Ein sehr wichtiges Thema im Dialog christlicher Mystik mit mystischen Ansätzen asiatischer Religionen ist die Frage nach der »unio mystica«. Hat die Vereinigung mit Gott die Auflösung der menschlichen Person zur Folge oder kommt in der liebenden Gottesbegegnung die menschliche Person erst wirklich zu sich selber? Hintergründig stellt sich diese Frage in den meisten christlichen und west-östlichen Mystikdiskussionen. Fundierte Blicke in die christliche Mystikgeschichte können bei der Beantwortung der Frage aus christlicher Sicht sehr hilfreich sein.

2. Mit Bardo WEIß hat sich ein ausgesprochener Spezialist mittelalterlicher Frauenmystik den Fragen nach Liebe und Unio angenommen. Das äußerlich und inhaltlich gewichtige Buch ist offensichtlich ein Alterswerk. So ausführlich und mit so vielen Zitaten aus mystischen Werken schreibt nur einer, der sich jahrzehntelang mit dem Thema beschäftigt hat und der nun aus der beeindruckenden Fülle seines Wissens schöpft. Trotzdem ist es nur der »erste Teil eines größer angelegten Projektes« (1). In ihm soll die Minne oder Liebe als ein Hauptthema der Deutschen oder Rheinischen Frauenmystik betrachtet werden (vgl. 1). An einer Stelle des Buches (403) stellt der Autor denn auch konkret ein Buch zur Brautmystik dieser Zeit in Aussicht.

Die Abgrenzung des zu besprechenden Zeitraumes (1–19), des geographischen Raumes (19–23) und des Inhaltes der Arbeit ist sauber und mit sehr vielen Literaturverweisen belegt. Grundfragen heutiger Mystikforschung sind angesprochen, etwa die Frage nach der literarischen Fiktion (27–73) oder dem Offenbarungscharakter der Erlebnisse (73–84). Wichtig sind etwa die vier »Voraussetzungen, den Offenbarungsanspruch zu akzeptieren« (83–84). Gerade von diesem Ansatz her wagt es der Autor, die Texte primär als das zu nehmen, was sie sein wollen: Berichte von mystischen Erlebnissen von Frauen mit Gott. Ein angesichts vieler Mystikdiskussionen unserer Zeit geradezu wohlthuender Ansatz. Als Textgrundlage nimmt WEIß Texte und Viten von über 20 Frauen, etwa Elisabeth von Schönau, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud die Grosse, Christina Mirabilis, Ida von Löwen, Christina von Stommeln, Elisabeth von Spalbeek, Agnes von Blannbekin (vgl. dazu 24–25).

Die folgende Besprechung wird wegen der Überfülle des Materials nur einige wenige mir besonders interessant scheinenden Punkte der Arbeit ansprechen.

3. In zwei großen Teilen versucht der Autor die entsprechenden Fachtermini der mystischen Literatur zu beschreiben und sammelt Texte aus der mittelalterlichen Frauenmystik. Dabei verfolgt er üblicherweise einen bestimmten Begriff in der lateinischen und muttersprachlichen Literatur der Autorinnen und zieht als Referenzen auch »Mystiktheoretiker« wie Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner oder David von Augsburg bei. Vor allem diesen spricht er einen großen Einfluss zu. Als Franziskaner fiel mir dabei die geringe Bedeutung auf, die WEIß franziskanischen Ansätzen im engeren Sinne zumisst. David von Augsburg war zwar Minderbruder, ist in seiner Mystiktheorie aber eher ein genialer Sammler, denn ein franziskanischer Denker (vgl. dazu C. BOHL, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg*, FranzForsch 42, Werl 2000). Klara von Assisi wird, soweit ich sehe, nirgends genannt. Allerdings ist auch unklar, ob sie mit ihren Briefen überhaupt im 13. Jahrhundert einen Einfluss auf den deutschsprachigen Raum hatte. Bonaventura wird zwar angeführt, wird von WEIß aber nicht breiter wahrgenommen. Der Einfluss Bonaventuras auf die Mystikerinnen mache sich »erst im 14. Jahrhundert geltend« (14). Die Bemerkung, dass bei Bonaventura (Itinerarium) die drei Blickrichtungen »extra se«, »in se« und »supra se« drei Stufen zu Gott hin sind, die eine nach der anderen bestiegen wird, ist erst noch falsch. Franziskus, der für Bonaventura das Vorbild des geistlichen Weges zu Gott ist, hat erst gegen Ende seines Lebens als er schon »mystische Höhen« erlebt hat, den Sonnengesang geschrieben und so den Blick nochmals »extra se« gerichtet. Bonaventura hat das Leben von Franziskus so genau beobachtet, dass er in seiner Mystiktheorie gar keine chronologisch denkbare Stufenfolge mehr formulieren konnte.

Bardo WEIß verfolgt im ersten Teil seines Werkes »Die Ekstase« (89–253) die Vielfalt der Ausdrücke für die in der Frauenmystik oft beschriebene Ekstase: Raptus, Ekstasis, Excessus. Dazu kommt eine genaue Beschreibung des Phänomens der Ekstase, die plötzlich auftreten und zur Körperstarre oder zum Hinfallen führen kann. Auch das Ende der Ekstase wird genau beschrieben (232–253).

Der zweite Teil »Ekstase und Liebe« (257–963) erörtert interessante mystische Phänomene wie die Selbstvergessenheit, die Selbstverachtung und die Todessehnsucht. Der größte Teil der Untersuchung ist schließlich der Vereinigung mit Gott gewidmet (395–963). Dabei werden aus der Wurzel »uni« gebildete Worte beschrieben und Einheitsformeln und Bilder für die Einheit (Kleid, Ring, Feuer, Flamme, Wachs, Siegel, Tropfen im Meer, Gottesgeburt u.v.m.) gesucht und besprochen. Auch klassische Formen mittelalterlicher Frauenmystik, wie die Verehrung des Jesuskindes, die eucharistische Frömmigkeit oder die Passionsmystik werden dargelegt.

Bei den Wortfelduntersuchungen wird immer wieder deutlich, dass der Autor in seiner Arbeit auch von der Leitfrage nach dem Wesen der Vereinigung mit Gott geführt wird. Aussagen, die eine pantheistische Verschmelzung der Person der Mystikerin mit Gott nahe legen könnten, werden wahrgenommen und zitiert, werden gleichzeitig aber auch in das Gesamtwerk der Autorin integriert, so dass immer neu deutlich wird, dass eigentlich für alle Autorinnen die Vereinigung mit Gott nicht Aufgabe des eigenen Personseins bedeutet und dass die Erfahrungen aller Mystikerinnen von ihnen selber und von ihren Beratern genuin christlich verstanden werden. Nicht wenige mystische Erlebnisse ereignen sich denn etwa auch im Umfeld der Feier der Eucharistie und stehen mit ihr in direktem Bezug.

Einige Detailbeobachtungen mögen hier noch genannt werden: In der Beobachtung des Lebenszyklus und der Todessehnsucht vieler Mystikerinnen entdeckt WEIß oft ein dualistisch-leibfeindliches Weltbild (etwa 326), findet aber auch eine aus Liebe geborene Sehnsucht nach dem Tod, die offensichtlich eine wichtige und zentrale Kraft im Leben der meisten Mystikerinnen ist. In der Frage nach der Vereinigung mit Gott wird auch der interessante Begriff der »Transformation« (Assimilation, Wandlung) behandelt (vgl. 437–439), der vermeidet, von einer Vermischung von göttlicher und menschlicher Person zu sprechen. Diese Wandlung führt schließlich zu einer Art Hineinnahme der

innertrinitarischen Personen, also zu einer größtmöglichen Einheit ohne Vermischung: »Der Mensch erhält Anteil an dem Sich-gegenseitig-Anblicken der drei göttlichen Personen.« (739) Dieser Begriff der Transformation kommt übrigens, worauf WEIB nicht verweist, auch bei Klara von Assisi vor. Sie schreibt im dritten Brief an Agnes von Prag (Vers 13) in einer verblüffend aktiven Diktion: »Transforma te ipsam totam per contemplationem in imagine divinitatis ipsius«.

Bevor man die zwar übersichtlich geordnete, aber in sich doch den Verständnishorizont eines gewöhnlichen Lesers übersteigende Arbeit weglegt, stößt man auf das bemerkenswerte Nachwort (965–972) des Autors. In siebzehn markanten Punkten werden die gemachten Erkenntnisse nochmals zusammengefasst. WEIB stellt fest, dass Frauenmystik in dieser Zeit ekstatische Erlebnismystik ist (965), die die Aufmerksamkeit von sich selbst auf Gott hin verlagert. Die Auffassung, dass Mystik grundsätzlich für alle Christen möglich ist, habe sich nach dem zweiten Weltkrieg durchgesetzt. Sie widerspricht der mittelalterlichen Auffassung, dass Ekstasen außergewöhnliche Gnadengaben sind, die nicht jedem Menschen zugänglich werden. WEIB zählt die Gabe der Mystik bewusst unter die Charismen, die nicht jedem geschenkt sind, die der Kirche als Ganzer aber für den Dienst am Leib Christi gegeben werden (968). Die Unterscheidung einer ekstatischen Mystik im engeren Sinne und einer allgemeinen Mystik im weiteren Sinne (968) hilft WEIB dabei die Einheit der christlichen Glaubenserfahrung zu erhalten, ohne die Besonderheit ekstatischer Charismen zu leugnen. In beiden Formen der Mystik brauche es beim Gläubigen eine Abwendung von sich selber und eine Hinwendung allein auf Gott (970). Was in vielen zitierten Texten immer wieder aufschien, vermag WEIB am Ende noch einmal klar ins Wort zu bringen: »Das Urbild aller ekstatischen Einheit sehen die Mystikerinnen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Deswegen glauben sie auch, dass sie in den Ekstasen in Jesus Christus Anteil an dessen Einheit mit dem Vater erhalten. Die Mystik dieser Frauen ist deswegen stark trinitarisch und christologisch geprägt.« (971)

4. Diese letzten zusammenfassenden Sätze sagen nach einer minutiösen Untersuchung der Begriffe von Liebe und Unio in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts wohl Wesentliches über christliche Mystik überhaupt aus: Weil sich Gott in der Menschwerdung mit dem Menschen vereinigt hat, kann der Mensch auf besondere Weise an der trinitarischen Liebe der göttlichen Personen zueinander teilhaben und kann intim-ekstatische Vereinigung mit Gott erfahren. Ausgehend von den ekstatischen Erlebnissen mittelalterlicher Christinnen und einem solch klaren Verständnis von christlicher Mystik, wie sie Bardo WEIB vorlegt, wird der Mystik-Dialog mit den asiatischen Religionen und ihren im Westen aufgenommenen Teilelementen auf jeden Fall zu einem faszinierenden Unterfangen.

Fribourg

Paul Zahner OFM

Kurzzensionen

Antes, Peter (Hg.): *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Herder / Freiburg i. Br. 2002, 176 S.

Der Hg. ist sich dessen bewusst, dass im vorliegenden Band der kühne Versuch gewagt wird, ein so komplexes Thema wie »Christentum und europäische Kultur« auf einige wenige Entwicklungslinien zusammenzuziehen. Die gebotene Kürze, die einerseits die natürliche Gefahr birgt, der zweitausendjährigen christlichen Kulturgeschichte nicht gerecht werden zu können, erlaubt andererseits eine scharfe Konturierung und eine Konzentration auf das Wesentliche. Die einzelnen Beiträge befassen sich mit »Christentum und bildende Kunst« (Klaus KOWALSKI), »Christentum und Musik« (Marie und Jannis VLACHOPOULOS), »Christentum und Literatur« (Georg LANGENHORST), »Christentum und Recht« (Axel Freiherr von CAMPENHAUSEN), »Christentum und Naturwissenschaft« (Johannes HUBER, Ulrich H. J. KÖRTNER, Margit PAVELKA, Franz WACHTLER: der kurze, aber gewichtige Beitrag ist Ergebnis der Zusammenarbeit von einem Theologen mit drei Medizinern, nicht von vier Medizinern, wie der Hg. auf S. 11 vermerkt), »Christentum und Philosophie« (Horst FOLKERS). Der Hg. stellt in der Einleitung die Beiträge vor und verweist auf so unterschiedliche Denker wie Hans Maier und Jürgen Habermas als Kronzeugen für die unentbehrliche Bedeutung des Christentums zum Verständnis der europäischen Kultur. Der kleine, aber sehr empfehlenswerte Band, ist mit einem nützlichen Register (Personen- und Sachregister) versehen.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Junginger, Horst: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches* (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 51), Franz Steiner / Stuttgart 1999, 399 S.

Diese 1997 abgeschlossene Dissertation zeichnet – wie im Untertitel angegeben – die Geschichte der Religionswissenschaft in Tübingen nach, von der Vorgeschichte im 19. Jahrhundert über die Etablierung vor dem Dritten Reich und dann während des Dritten Reiches. Mit anderen Worten, es ist die Geschichte eines Faches, dessen erster Vertreter (Heinrich Ewald) wissenschaftlich vornehmlich philologisch ausgerichtet und politisch »revolutionär« eingestellt war, bis zu Wilhelm Hauer, der von 1921/22 bis 1945 in Tübingen wirkte, die Deutsche Glaubensbewegung gründete und die Umformung der Tübinger Religionswissenschaft in eine dem Nationalsozialismus gemäße Wissenschaftsdisziplin unter dem programmatischen Schwerpunkt einer »arischen Weltanschauung« (144) betrieb. Die Arbeit belegt an Quellen, wie sehr gerade auch die Religionswissenschaft sich völkischem Denken öffnete und wie früh dieser Prozess bereits eingesetzt hat. Sie ist daher ein wichtiges, wenn auch streckenweise eher peinliches Dokument zur Geschichte der Religionswissenschaft in Deutschland und sollte in jedem Falle das Interesse aller Fachvertreter der Zunft finden.

Hannover

Peter Antes

Kirchengeschichte in Daten und Fakten. 2000 Jahre in vergleichender Übersicht, zusammengestellt und hg. v. Stephan Kotzula, 3. überarb. und erw. Aufl., Benno Verlag / Leipzig 2002, 255 S.

Die einzelnen Spalten dieser kirchengeschichtlichen Übersicht befassen sich mit folgenden Bereichen: Weltgeschichte, Glaubensverbreitung, Glaubensentfaltung, Orden/Heilige/Spiritualität, Kirche und Gesellschaft, Liturgie und kirchliches Leben, Christliche Kunst und Musik. Das Werk ist einerseits nützlich, weil es viele Daten und Fakten übersichtlich aufbereitet, lässt andererseits besonders in der Spalte »Glaubensverbreitung« viele Wünsche offen. Während die Religionsgespräche und andere Ereignisse der Reformationszeit genau festgehalten werden, werden aus der Amerika-Mission des 16. Jahrhunderts bloß vier Ereignisse erwähnt: die Verleihung des Patronats an die Könige Spaniens und Portugals 1508 bzw. 1514, die Errichtung der ersten westindischen Bistümer 1511 und die Errichtung des Erzbistums Lima 1546. Aus dem 17. Jh. wird nur der Beginn der Jesuitenreduktionen 1609 festgehalten, aus dem 18. und 19. Jh. überhaupt nichts, aus dem 20. wird der Besuch Pauls VI. 1968 »in der bolivianischen Hauptstadt Bogotá« (sic) vermerkt, ohne die Bischofskonferenz von Medellín zu erwähnen; auch Puebla ist offenbar kein kirchengeschichtliches Ereignis der Glaubensverbreitung; Evangelii nuntiandi und Redemptoris missio werden nicht erwähnt – dafür wird so gut wie jede Reise Johannes Pauls II. unter Glaubensverbreitung vermerkt. Kurz und gut: zumindest die Spalte »Glaubensverbreitung« ist nicht auf der Höhe der Zeit, es sei denn sie dokumentiert, wie wenig das weltkirchliche Bewusstsein im deutschsprachigen Theologiestudium verankert ist.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Leggett, Trevor: *The Spirit of Budo. Old Traditions for Present-Day Life*, Kegan Paul International / London–New York 1998, 123 p.

In 18 kurzen Essays, zusammengefasst unter den vier Kapitelüberschriften »Bujin und Gentleman«, »Alte Traditionen blasen Feuer in das Leben der Gegenwart«, »Budô: Lernen fürs Leben«, »Dr. Jigiro Kano und Jûdô«, beschreibt der Vf., seit 1930 Jûdô-Übender und -Lehrer mit einem vom Kôdôkan, Tokyo, ausgestellten Zertifikat des 6. Dan, den inneren Prozess auf dem Weg eines Samurai bzw. eines japanischen Kriegers (jap. *budô*), den er mit Hilfe des – sprachlich bekannteren – *Jûdô* gegangen ist. Entscheidend ist hier, dass es nicht um äußere Übungsabläufe, sondern um innere Vorgänge geht. Spirituelle Entwicklungen und Einsichten lassen sich aber zumeist eher narrativ als argumentativ vermitteln. Das ist auch hier der Fall. Selbstverständlich fließt viel Biographisches in die Texte ein. Da es sich beim Geist des *Budô* für Außenstehende um militärische, wenn nicht militaristische Haltungen handelt, ist es hilfreich, den Blick auf die Innenseite der äußeren Abläufe zu richten. Für LEGGETT verbinden sich mit diesen Haltungen, die die Übenden weltfähig machen, die Einladung zu Großherzigkeit und distanzierendem Humor. Was zu lernen ist, wird aber im Prozess des Lebens gelernt. Leben aber heißt wandern, reisen, loslassen, nicht festhalten, auch nicht in Worten und Gedanken. J. Kano, von dem LEGGETT in seinem letzten Teil schreibt, war ein moderner Lehrer des *Jûdô*, den er als 70-jährigen in London kennengelernt hat und dessen Ideen er im Anschluss an einen seiner Artikel aus dem Jahre 1929 hier wiedergibt. Was er von ihm an Lebensprinzipien gelernt hat – »Lerne dich selbst kennen, kultiviere dich selbst! «Kultur und kämpferischer Mut – beide zusammen sind Weg.« »*Jûdô* ist wahres Leben« u.a. –, sucht er selbst weiterzugeben. Dabei möchte das Buch offensichtlich nur Appetit anregen, es mit einem der buddhistisch motivierten japanischen »Wege« zu versuchen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Malek, Roman (Hg.): *Macau: Herkunft ist Zukunft*, China-Zentrum (Monumenta Serica), Sankt Augustin / Nettetal 2000, XVIII + 666 S.

Als am 1. Juli 1997 Hongkong von einer britischen Kronkolonie zu einer Sonderverwaltungszone der Volksrepublik China übergang, wurde von Roman MALEK, Direktor des China-Zentrums in Sankt Augustin, eine Sammlung von Materialien und Dokumenten, die Hongkong in einer christlichen Perspektive darstellen, herausgegeben (Nettetal 1997). Es lag demnach auf der Hand, dass aus Anlass der Rückkehr des Territoriums unter portugiesischer Verwaltung, Macau, in die Volksrepublik China am 20. Dezember 1999 eine gleichermaßen verfasste Sammlung von Dr. MALEK angefertigt würde. Es wird jeden Missionshistoriker freuen, dass dieser Band jetzt vorliegt. Der Herausgeber ist verantwortlich für die Präliminaria: eine dynastische Tafel der Geschichte Chinas (19), eine unentbehrliche Chronologie mit besonderer Berücksichtigung der Missions- und Religionsgeschichte Macaus (20–140) und ein Verzeichnis der Bischöfe und Administratoren der Diözese Macau (141–150). Es folgen vier Teile, die die Forschung der Geschichte Macaus, die volkstümliche Glaubensvorstellungen, die Missionsgeschichte und die heutige Lage der römisch-katholischen Kirche zum Thema haben (151–606). Sonst schwer zugängliche Beiträge kann man hier vorfinden. Hervorragend sind die zwei Bilddokumentationen: eine über die St. Pauls-Kirche (435–448) und die zweite über Macaus Kirchen und Kapellen (543–580). Am Ende des Buches findet man einen Ausblick: die Identität Macaus (609–638) und eine Dokumentation, worin die gesetzliche Vorarbeiten und Bestimmungen des Grundgesetzes der Sonderverwaltungszone Macau der Volksrepublik China aufgenommen sind (641–654). Ein Glossar ausgewählter chinesischer Autoren, Begriffe und Werke beschließt diesen stattlichen Band (655–666). Die 639 Abbildungen in diesem Werke sind kostbar und sachverständig ausgewählt. Man darf dem Redaktionsteam und dem Herausgeber zu ihrem Erfolg gratulieren. Die beide Bände, die Hongkong und Macau gewidmet sind, werden noch viele Jahre Fundgruben für Missionshistoriker und Kunstliebhaber sein.

Wijchen

Arnulf Camps

Niclós Albarracín, J. Vicente: *Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica* (Aletheia 28), San Esteban / Salamanca 2001, 354 S.

Nach den Thesen des berühmten spanischen Historikers Américo Castro erfuhr die Konvivenz (Zusammenleben) der drei abrahamitischen Religionen und Kulturen im spanischen Mittelalter eine Art »goldenes Zeitalter«, bevor sie durch den Einbruch von intoleranten Tendenzen aus Europa oder Nordafrika zugrunde ging. Vielfach wird in der Forschung das zeitweise gelungene spanische Experiment nach dem Motto »Zukunft in der Vergangenheit« untersucht. Das multikulturelle und pluriethnische Zusammenleben der Gegenwart macht uns besonders sensibel für ähnliche Prozesse in der Vergangenheit. In fünf Kapiteln geht der Vf. Aspekte dieses Zusammenlebens zwischen dem 8. und dem 16. Jahrhundert nach: der erste Beitrag beschäftigt sich mit der Toleranzkultur in Al-Andalus zwischen dem 8. und dem 11. Jahrhundert, der zweite mit der Rezeption derselben in Kastilien des 12. und 13. Jahrhunderts, der dritte mit der Entstehung der mittelalterlichen Universität in Katalonien Ende des 13. Jahrhunderts unter Einfluss der katalanischen Juden, der vierte mit dem Stellenwert der arabischen und der jüdischen Kultur im Werk des Thomas von Aquin und mit der Rezeption desselben in den Universitäten; der fünfte Beitrag ist schließlich dem Einfluss der jüdischen Kultur auf Valencia gewidmet. Alle Studien, mit vielen Anmerkungen und Literaturlisten versehen, können mit Gewinn gelesen werden. Am interessantesten sind die Teile über Al-Andalus und Kastilien, weil hier die Hauptentwicklungen angesprochen werden. Aus dem Werk geht vor

allem die Bedeutung der spanischen Juden (Sefarden) als Vermittler zwischen der islamischen und der christlichen Welt hervor, so etwa im Zusammenhang mit der Übersetzerschule von Toledo, der im zweiten Beitrag (105–196) viele und gute Seiten gewidmet werden.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Rothmann, Robert (Hg.): *Möge die Freude das ganze Jahr mit dir sein. Die schönsten irischen Segenswünsche*, Benno Verlag, Leipzig 2001, 48 S.

Das reich bebilderte Büchlein enthält eine Auswahl der irischen Segenswünsche für die wichtigsten Markierungen im Leben und Kirchenjahr. Diese Segenswünsche drücken eine tief katholische Frömmigkeit im keltisch-irischen Gefäß aus; sie sind ein Beleg für die Inkulturationsfähigkeit des Christentums auf der grünen Insel. Zu wünschen wäre, dass künftige Ausgaben von irischen Segenswünschen, die unterdessen den Markt überschwemmen, den Leser in den religionsgeschichtlichen Hintergrund derselben einführen, sonst bleiben sie eine Sammlung von schönen, aber kontextlosen Ansichtskarten mit wohlklingenden Texten.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Schaefer, Udo: *Glaubenswelt Islam. Eine Einführung* (Reihe: Religionswissenschaftliche Texte und Studien, Bd. 7), 2. neu bearb. Auflage, Georg Olms Verlag / Hildesheim 2002, 162 S.

Der im Westen als Bedrohung empfundene Umbruch in der Welt des Islam mit seinen politischen Aufbrüchen, der interreligiöse Dialog der vergangenen Jahrzehnte und nicht zuletzt die Tatsache, dass Muslime in großer Zahl mitten unter uns leben, haben das Interesse am Islam stark anwachsen lassen. Die vorliegende Einführung (der Autor ist Muslim) ist der Versuch einer Synthese; die Vermittlung einer gläubigen Innenansicht und gleichwohl einer kritischen Distanz. Nach der Darlegung der Prophetengeschichte, der geschichtlichen Entwicklung des Islam und dem Koran, dem islamischen Schriftverständnis, wendet sich der Verf. der Ethik, der Rechtssprechung und der Entwicklung der Scharia zu. »Der Islam und das Abendland« ist das Schlusskapitel des Buches überschreiben. Sachlich beschreibt der Autor in kurzen, prägnanten Zügen die Rezeptionsgeschichte des Propheten Muhammad in der abendländischen Literatur und Wissenschaft bis in die Neuzeit. Im Folgenden werden die Stellung der Frau in der islamischen Welt, die Aussagen zum Dschihad, religiöse Toleranz und Intoleranz wie der Islam und die Menschenrechte – m.E. doch eirenisch einblendend – behandelt. Eine ausführliche Bibliographie, die Angabe benutzter Koranübersetzungen, ein Namensindex und ein Sachindex sind hilfreich und machen das Buch zu einer insgesamt lesenswerten Einführung, auf die man gern zurückgreift, zumal es dem Verf. mit der insgesamt fundierten Hinführung in die Welt des Islam gelingt, einen Beitrag zur interreligiösen Begegnung beizusteuern. Schon allein dafür ist dem muslimischen Autor Dank zu sagen.

Bonn

Günter Riße

Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, E. Diederichs / München 1998, 280 S.

Die hier zu einem Band zusammengefassten Beiträge gehen – mit Ausnahme des Beitrags von David SCOTT – auf eine Vortragsreihe zurück, die die Gesellschaft für europäisch-asiatische Kulturbeziehungen zusammen mit der Münchener Volkshochschule im Winter 1996/97 veranstaltet hat. Der Herausgeber hat die in zwei Teilen versammelten Vorträge in seiner Einleitung zielgerecht vorgestellt. Teil I gilt der Gestalt des Buddha in buddhistischen Traditionen, Teil II modernen und außerbuddhistischen Wahrnehmungen. Alle Beiträge sind von ausgewiesenen Kennern der Materie bearbeitet worden und stellen Ergebnisse der Forschung für ein breiteres Publikum vor. Die ersten sechs Abhandlungen befassen sich mit Geschichte und Legende des historischen Buddha (Konrad MEISIG), dem Buddha nach dem Verständnis des Theravāda (Claudia WEBER), den Anfängen der Buddha-Darstellung (mit guten Illustrationen von Monika ZIN), dem Buddha-Bild des *Lotos-Sūtra* (Margareta von BORSIG) und in späteren Formen des mahāyānistischen Buddhismus (Helmut TAUSCHER), schließlich dem Buddha-Bild bei Shinran Shōnin (P. SCHMIDT-LEUKEL). Im Teil II geht es um Außenperspektiven: die Kyoto-Schule (Johannes LAUBE), den Feminismus (Haruko OKANO), das Urteil des Hinduismus (Wilhelm HALBFASS), Buddhismus und Islam (David SCOTT), Buddha aus atheistischer Sicht (Gregor PAUL), ein Beitrag, der in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Folgenden steht: »Wer ist Buddha für Christen?« (Michael von BRÜCK). Am Ende von drei Annäherungsversuchen – einer phänomenologischen, einer analytischen und einer intuitiven – beantwortet von BRÜCK seine Frage so: »Der, dem man wirklich in der Tiefe des Geistes begegnet. Er ist ein Spiegel, nicht des individuell verkrümmten Ego, sondern des wahren Menschseins, zu dem jeder Mensch berufen ist. Der Buddha und der Christus sind, in christlicher Sprache, Gaben auf dem Altar des einen Gottes, die für jeden Menschen Bedeutung gewinnen können, unabhängig davon, ob sie religiös in der einen oder anderen Gemeinschaft beheimatet sind oder nicht. Der Buddha ist für Christen eine stabile und erprobte Brücke an das andere Ufer, das wir noch nicht kennen, dem wir uns aber nähern, wenn wir, wie Guardini sagt, »in der Liebe Christi vollkommen frei geworden« und dem Buddha »mit tiefer Ehrfurcht verbunden« sind« (240). Mit diesen Sätzen endet das Buch.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Waardenburg, Jacques (ed.): *Muslim Perceptions of other Religions. A Historical Survey*, Oxford University Press / Oxford–New York 1999, XV + 350 p.

In einer Zeit, in der der Islam sich in Form fundamentalistischer Konzepte als allein gültige Religion zu Wort meldet, ist es wichtig, sich zu fragen, wie Muslime im Laufe der Geschichte auf die Religionen, die ihnen begegnet sind, reagiert haben und ob es so etwas wie eine islamische Religionswissenschaft gegeben hat. Beide Fragen beantwortet anhand vieler Details der vorliegende Band. Er zeigt in einem ersten historischen Überblick, dass einzelne Muslime (z.B. al-Biruni) sich oft sehr kenntnisreich mit anderen Religionen auseinandergesetzt und sie gewürdigt haben. Im zweiten Teil wird dies anhand einzelner Religionsbeispiele aus dem Mittelalter und im dritten Teil an solchen aus der neueren und neuesten Zeit vorgeführt, so dass die Lektüre dieses Buches eigentlich ein Muss für alle die sein sollte, die sich für den Dialog mit dem Islam interessieren. Sie finden hier selbstverständlich Beispiele misslungener Dialogfähigkeit, aber auch gute Vorbilder für eine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit anderen Religionen von Seiten der Muslime, auf die man im Dialog mit Muslimen hinweisen und dadurch den Muslimen gewisse Ängste im Umgang mit anderen Religionen nehmen kann. In jedem Falle lohnt sich die Lektüre dieses Buches. Sie

eröffnet Zugang zu einem weitestgehend in der Fachliteratur ausgeblendeten Bereich islamischer Religionsgeschichte. Das ausführliche Literaturverzeichnis sowie der sehr gute Index helfen zusätzlich zu weiterführenden Studien vorzustoßen.

Hannover

Peter Antes

Waldenfels, Hans: *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 10), Borengässer / Bonn 2002, 118 S.

Das 1994 im Herder-Verlag erschienene Buch, das unterdessen in einer italienischen (1995), polnischen (1995) und tschechischen Ausgabe (1999) auf den Markt kam, war seit langem ausverkauft. Aufgrund des anhaltenden Interesses hat sich der Verfasser für eine geringfügig aktualisierte Auflage entschieden. Die Aktualisierungen finden sich vor allem in den Kapiteln 5 (Der Islam), wo auf die Lage seit dem 11. September 2001 eingegangen wird, und im Kapitel 8 (Von der Faszination des Christentums). Das Buch, das unterdessen in vielen religionswissenschaftlichen Seminaren des deutschsprachigen Raums als »Einführung in das Christentum« empfohlen wird, bietet eine leicht lesbare und zugleich wissenschaftlich fundierte Darstellung des *proprium christianum* im Vergleich mit den Weltreligionen Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Der Autor, der vor Jahren ein Buch mit dem Titel *Faszination des Buddhismus* (1982) veröffentlichte, lässt hier nicht zuletzt die Faszination des Christentums spüren – nicht nur weil er den Verdacht äußert, dass keine Religion der Erde so intensiv um das Dialogische ringt wie das Christentum, sondern auch und vor allem, weil er auf das Christentum als die Religion der Nachfolge Jesu verweist und angesichts der Religionskonkurrenz, mit der er sich als Mensch und Wissenschaftler redlich befasst hat, sich die Petrusfrage bewusst zu eigen macht: »Zu wem sollen wir gehen?«

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Anschriften der Mitarbeiter und der Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Virginia R. AZCUY, Cafayate 4267, 1439 Capital Federal – Buenos Aires / Argentinien; Prof. Dr. Michael SIEVERNICH SJ, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main; Prof. Dr. Hubert SOCHA SAC, Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Postfach 14 06, D-56174 Vallendar/Rhein; M.A. Veit STRABNER, Seminar für Kirchengeschichte, Universität Mainz, Saarstraße 21, Forum Universitatis 6, 1. OG, D-55099 Mainz.

Vorschau auf das nächste Heft:

Jacques DUPUIS SJ: Der interreligiöse Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft
 Stephan LEIMGRUBER: Interreligiöses Lernen zwischen Christen und Muslimen – Impulse für Schule und Erwachsenenbildung
 Katharina FRANK: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht? Religionswissenschaftliche Erkundungsgänge